CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

VOLUMEN VI

PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

Acta fenomenológica latinoamericana

Volumen VI

CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

VOLUMEN VI

Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología

(Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016)

PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

Editores responsables: Luis Román Rabanaque, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner y Antonio Zirión Quijano
Comité Editorial: Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, Germán Vargas Guillén, Luis Román Rabanaque y Antonio Zirión Quijano
Secretaria de redacción: Vania Alarcón Castillo
Asistencia de edición: Mariana Chu García, María de la Luz Núñez, Juan Francisco Osores, Jeancarlos Guzmán, Ricardo Rojas, Rodrigo Maruy y Carlos Schoof
Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch
Composición tipográfica: Tecnigraf, comunicación editorial y gráfica (México)

Versión electrónica producida en la Ciudad de México por Tecnigraf, comunicación editorial y gráfica
Primera edición: septiembre de 2019

© Círculo Latinoamericano de Fenomenología – CLAFEN
Apartado 1761 – Tel.: 626 2000, Ext. 4446
E-mail: clafen@pucp.edu.pe
Lima, Perú

© Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019
Avenida Universitaria 1801, San Miguel – Perú
Teléfono 626-2000
www.pucp.edu.pe

Este volumen VI del *Acta fenomenológica latinoamericana* ha sido publicado con el apoyo de la Secretaría del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, subvencionada por el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y del Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana, dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México: www.stfhusserliana.org.

Derechos reservados
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN:
Obra completa: 978-9972-42-619-3
Volumen VI (versión electrónica): 978-612-4320-37-8

Índice

Palabras preliminares 11

ACTAS DEL VII COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA
EMPATÍA, INTERSUBJETIVIDAD Y COMUNIDAD
(Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016) 13

I. Afectividad, empatía, ética

Celia O. Cabrera
El personalismo ético de Husserl y el ideal ético comunitario 17

Mariana Chu García
La relación entre valores éticos y extraéticos 35

Patricia Ema Knorr
Representación, *pathos* y vida. La filosofía kantiana
en la fenomenología de Michel Henry 51

Jorge Nicolás Lucero
El vivir entre el deseo y el movimiento 61

Philippe S. Merlier
La empatía según Edith Stein 71

Andrés Miguel Osswald
Empatía de lo anormal y comunidad con los animales 81

María José Rossi
Las disposiciones afectivas en la "Quinta meditación cartesiana"
y su proyección político-social 93

María Lucrecia Rovaletti
La fiabilidad como *a priori* del pacto de confianza 101

Micaela Szeftel
¿Qué es la afectividad? Una respuesta
a partir de la fenomenología de Michel Henry 113

II. Intersubjetividad

A. Corporalidad e intersubjetividad 131

Mónica Alarcón Dávila †
Empatía kinestésica: Un diálogo entre fenomenología,
danza y neurobiología 133

Ivana María Anton Mlinar
¿Restaurar la experiencia? Psicopatología, corporalidad e intersubjetividad 151

Irene Mónica Breuer
Reflexiones sobre la génesis pasiva del cuerpo viviente
y de la intersubjetividad corporal en los umbrales de la fenomenalidad 165

Luis Flores Hernández
Elementos para una fenomenología de la tactilidad
desde el horizonte de la corporalidad 181

Alejandro Rafael Laregina
Tacto e intersubjetividad: lo tangible y lo intangible según Merleau-Ponty 199

Germán Vargas Guillén
Cuerpo, fenomenología y performance.
La pasividad, las capacidades (*die Vermögen*) 211

B. Solipsismo, intersubjetividad y lenguaje 233

Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Intersubjetividad fenomenológica y comunicación 235

Horacio M. R. Banega
Lenguaje e intersubjetividad en la "Primera investigación lógica"
de Edmund Husserl (primera edición) 253

Danila Suárez Tomé
Cogito y solipsismo en "Conciencia de sí y conocimiento de sí"
y *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre 267

C. Percepción, imaginación, intersubjetividad 277

Alejandro Arango Vargas
Expresión, intersubjetividad y mundo perceptual 279

Zachary John Hugo
La constitución e institución intersubjetiva
de normas perceptivas en la fenomenología de Husserl 295

Moisés Rubén Rossano López
Autenticidad y validez intersubjetiva de la presentación fantástica
en el marco de la discusión husserliana-twardowskiana
sobre las presentaciones sin objeto 311

Rodrigo Yllaric Sandoval Ganoza
¿Es Husserl un disyuntivista? La fenomenología
ante un problema contemporáneo de la filosofía de la percepción 335

D. Temporalidad e intersubjetividad 353

Juan Pablo E. Esperón
La novedad y el acontecimiento en la filosofía de Deleuze 355

Esteban Lythgoe
Los efectos de la fenomenología del tiempo
en la concepción de la historia de Paul Ricœur 361

Graciela Ralón de Walton
Historia e intersubjetividad 373

III. La fenomenología en su conjunto

Lester Eugene Embree †
Algunos comentarios acerca de la filología 385

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Reflexiones metafísicas husserlianas
en el contexto de la nueva visión sistémica de la vida 391

Javier San Martín Sala
Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología)
de acuerdo al último Husserl 413

Emiliano Sesarego Acosta
El diálogo entre Aron Gurwitsch y Alfred Schütz
en torno a la noción de mundo de la vida 433

Marcela Venebra Muñoz
La persona trascendental y la crítica trascendental del método 445

IV. Mesa de trabajo especial: sobre el colorido de la vida

Antonio Zirión Quijano
Avances en el tema del colorido de la vida 467
Réplica de Roberto J. Walton 491
Réplica de Luis Román Rabanaque..... 507

HOMENAJE 517

Raúl Velozo Farías
Mi mejor maestro de filosofía, don Sergio Rábade Romeo (1925-2018) 519

COLABORADORES 527

Palabras preliminares

Los textos reunidos en este sexto volumen del *Acta Fenomenológica Latinoamericana* reflejan los trabajos presentados en el VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, que tuvo lugar en Buenos Aires, Argentina, del 19 al 21 de octubre de 2016. La sede del Coloquio fue la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina y contó además con los auspicios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, el Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe/Paraná y el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Como tema principal para la reunión se propuso: "Empatía, intersubjetividad y comunidad". La noción de empatía se enlaza con el pensamiento de Edmund Husserl pero ha recorrido, desde Max Scheler y Edith Stein hasta Michel Henry y la nueva fenomenología francesa, un largo y complejo camino. Se trata de un tipo de acto de conciencia que nos vincula con los otros seres humanos a partir de una forma particular de asociación entre mi cuerpo propio y el cuerpo del otro, y que posee una especial importancia en dos direcciones fundamentales. Por un lado, permite comprender la constitución plena de la persona y de su relación primaria con otras personas. Por otro, se encuentra en la base de los vínculos comunitarios, es decir, de aquellos que se constituyen en tramas de sentido más complejas como las sociedades, las instituciones y las naciones, que exceden el ámbito del vínculo interpersonal porque conforman personalidades de orden superior que comparten un entorno común o mundo comunitario.

De estas complejas ramificaciones fueron testimonio viviente las exposiciones del Coloquio. Los organizadores y el equipo editorial hemos procurado reflejarlas de la manera más sistemática posible en la disposición de los trabajos. Así, una primera sección está dedicada a la *Afectividad, empatía, ética*, y en ella se discute la vinculación de la empatía con la afectividad, base a su vez para la valoración en la que se fundan las cuestiones éticas. Se recorre allí un camino que enlaza la empatía con problemas relativos al sentir, el deseo, los valores y el colorido de la vida. Una segunda sección se centra en la *Intersubjetividad* e incluye cuatro subsecciones. En la primera, los temas giran en torno a la noción de cuerpo propio en una variedad de dimensiones que comprenden la pasividad, el sentido privilegiado del tacto, el movimiento y su expresión por excelencia, la danza, así como la relación del fenómeno corporal con la interpretación que hacen de él las ciencias positivas. La segunda se ocupa del lenguaje en referencia a la expresión y la comunicación, en contraste con su contraparte, el solipsismo. Una tercera subsección explora problemas de la intersubjetividad estrechamente asociados

a la percepción y la imaginación, mientras que la última proyecta estos temas en algunas de las reflexiones poshusserlianas acerca del tiempo y la historia. La tercera sección da un paso más atrás y considera aspectos más bien panorámicos que conciernen a L*a fenomenología en su conjunto*, desde el uso del método fenomenológico hasta la conexión con las ciencias, y desde la persona hasta el mundo de la vida a la luz de interpretaciones clásicas y recientes. Por último, la cuarta sección reúne las presentaciones de una mesa de trabajo especial sobre "el colorido de la vida".

El volumen se cierra con un sentido H*omenaje*, a cargo de Raúl Velozo Farías, al profesor Sergio Rábade Romeo, venerable maestro de generaciones, quien falleció cuando esta A*cta* estaba en proceso de elaboración. Los editores quisiéramos también aquí traer a la memoria otras dos figuras que entretanto partieron en la nave que nunca ha de tornar: Mónica Alarcón Dávila, quien consagró su vida a la danza y su pensamiento a la reflexión sobre ella, y que participó de manera activa y entusiasta en el Coloquio de Buenos Aires, y Lester Embree, quien a última hora no pudo asistir por un lamentable accidente doméstico. Lester no solamente intervino en varios de nuestros Coloquios (Lima, 2004, Bogotá, 2007) sino que participó de la creación del Círculo en Puebla (1999) y firmó como testigo el acta fundacional.

Finalmente, queremos expresar dos agradecimientos muy especiales. Por una parte, a los miembros del Comité Organizador y del Comité Académico del VII Coloquio, que hicieron posible la realización del encuentro. Por la otra, a la Secretaria de nuestro Círculo, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, y su equipo editorial que en esta ocasión encabezaron Mariana Chu García y Vania Alarcón Castillo e integraron con ellos Juan Francisco Osores, Jeancarlos Guzmán, Ricardo Rojas, María de la Luz Núñez, Rodrigo Maruy y Carlos Schoof. Sin su generosa disposición, sin su minuciosidad y su tenaz esfuerzo, este volumen no habría podido llegar a ver la luz.

Luis Román Rabanaque
Organizador del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología
Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) y de la Universidad Católica Argentina (UCA)

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Secretaría del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica
Profesora Principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Antonio Zirión Quijano
Encargado de la Sede Electrónica
del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
Director del Seminario-Taller de Estudios y Proyectos
de Fenomenología Husserliana (UNAM-UMSHN).

ACTAS DEL VII COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

Empatía, Intersubjetividad y comunidad

I. Afectividad, empatía, ética

El personalismo ético de Husserl y el ideal ético comunitario

Husserl's Ethical Personalism and The Communitarian Ethical Ideal

Celia O. Cabrera
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
celiacabrera@gmx.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 17-33

El presente trabajo analiza la concepción de Husserl sobre el proceso de auto-configuración ética de la vida personal tal como es desarrollada en los artículos sobre R*enovación* y en algunos manuscritos de la década de 1930, y examina el modo en que es abordado el nexo entre el ideal ético del sujeto individual y el ideal comunitario de una "humanidad auténtica". El énfasis puesto en estos escritos en los conceptos de "autodeterminación", "autorregulación", "autoconciencia", etcétera muestra que el punto de partida de la ética es la exigencia de superar un conflicto que concierne a la relación de cada sujeto consigo mismo: la posibilidad de alcanzar la coincidencia o coherencia en todos sus actos. En este marco, reflexionaremos sobre los motivos que explican que, aunque el eje de la renovación ética sea la reconfiguración de la relación de cada persona con su propia vida, la ética husserliana no se limita a prescribir los medios para alcanzar la propia realización. Finalmente, realizamos algunos breves señalamientos acerca de cómo puede ser entendido el vínculo individuo-comunidad cuando el ideal comunitario de una humanidad auténtica es interpretado por Husserl como un ideal promovido por el amor.

The paper analyses Husserl's view on the process of ethical self-shaping of personal life, as it is developed in the R*enewal* articles and in manuscripts dating from the 1930s, and reflects on his understanding of the relation between the individual ethical ideal and the communitarian ideal of an "authentic humanity". Husserl's emphasis on the concepts of "self-determination", "self-consciousness", "self-regulation", among others, shows that the point of departure of ethics is the overcoming of a conflict that concerns the individual's relationship with herself: the possibility to reach a coincidence or coherence in every act. In this context, we analyze the reasons why. Even though the core of ethical renewal is the reconfiguration of the relationship that each individual has with her own life, Husserl's ethics does not limit itself to the prescription of the means to reach self-realization. Finally, we offer some brief remarks about how the relation individual-community can be understood when the ideal of an authentic humanity is interpreted by Husserl as an ideal promoted by love.

§ 1. Introducción

En los artículos sobre R*enovación del hombre y la cultura*[1], preparados entre 1922 y 1924, y en el manuscrito titulado "Ética universal"[2] de 1931, Husserl otorga un especial énfasis a la definición de la vida ética en términos de una autorregulación universal y la describe como un proceso de devenir en el que dicha autorregulación se despliega y amplía en niveles sucesivos. Estos escritos dan cuenta de la progresiva configuración ética de la vida sobre la base de sus motivaciones internas, esto es, como un proceso que, partiendo de la vida natural-animal, y pasando por formas pre-éticas de autorregulación de la vida humana, culmina en la forma superior de la vida auténticamente ética. La intención es "desarrollar genéticamente la forma de la vida ética como una configuración (*apriórica*) esencial de toda vida humana posible, es decir, desarrollarla a partir de la motivación que pertenecen a ella por razones esenciales"[3]. Husserl encuentra el punto de partida de este desarrollo en la capacidad de autodeterminación de los sujetos individuales, es decir, en la posibilidad de cada sujeto de preguntarse cuáles son las metas que quiere alcanzar en su vida y cómo configurar cada uno de sus actos en función de ellas. Así, la condición de este proceso es la capacidad de

[1] Los artículos sobre R*enovación* (F*ünf Aufsätze über* E*rneuerung*) son los únicos textos dedicados por Husserl específicamente a temas de ética publicados durante su vida. En rigor, durante la vida de Husserl han sido publicados solo tres de ellos en la revista japonesa T*he Kaizo*. En 1989 aparecieron junto a sus apéndices en el tomo XXVII de la serie H*usserliana* (Husserl, Edmund, A*ufsätze und Vorträge* [1922-1937], H*usserliana*, vol. XXVII, Nenon, T. y H.R. Sepp [eds.], Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989). En adelante, citado como H*ua* XXVII).

[2] Se trata del Ms. A V 22, publicado en Husserl, Edmund, G*renzprobleme der* P*hänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* (1908-1937), H*usserliana*, vol. XLII, Sowa, R. y T. Vongehr (eds.), Dordrecht: Springer, 2014, pp. 472-484. En adelante, citado como H*ua* XLII.

[3] H*ua* XXVII, p. 29. La traducción es propia.

autoconciencia por medio de la cual el hombre valora y enjuicia sus propios actos y su carácter práctico general.

El énfasis en las nociones de autoconciencia, autorregulación (*Selbstregelung*), autoconfiguración (*Selbstgestaltung*) y preservación de sí mismo (*Selbsterhaltung*) —entre otros conceptos que Husserl toma como eje para la definición de la vida ética en estos escritos— podría dar lugar a la interpretación de la ética husserliana como un personalismo centrado exclusivamente en la realización de un ideal individual, esto es, un ideal que dejaría fuera de consideración el entrelazamiento de la vida de cada sujeto con la de los otros. Sin embargo, Husserl considera que el tratamiento de la ética individual es una exigencia que debe anteponerse a los problemas de la ética social y que todo lo relativo a 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 configurar una voluntad comunitaria basada en los actos de los individuos que les prestan fundamento[4]. En otras palabras, la renovación como exigencia de cada sujeto individual es un primer paso en la renovación de la humanidad.

En este contexto, el objetivo del presente trabajo es, en primer lugar, analizar algunas características de la vida ética que, según lo desarrollado en los escritos mencionados, la diferencian de otras formas de autorregulación de la vida. En segundo lugar, realizar algunas indicaciones acerca del nexo funcional existente entre el ideal ético individual (el ideal del "hombre auténtico") y el ideal ético comunitario (el ideal de una "humanidad auténtica"), que explica que, aunque la renovación ética sea definida en principio en lo relativo a la relación del sujeto con su propia vida como una totalidad, la ética husserliana no se limita solamente a determinar los medios para alcanzar la coincidencia consigo mismo o conformidad consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*) y la autorrealización (*Selbstverwirklichung*). A modo de conclusión, abordaremos brevemente la relación individuo-comunidad en los textos en los que el ideal comunitario de una "humanidad auténtica" es interpretado por Husserl como un ideal promovido por el amor ético. Como parte de este último momento del trabajo, intentaremos asimismo dar cuenta del cambio que tiene lugar en la valoración de las formas de autorregulación que anteriormente habían sido consideradas por Husserl como formas pre-éticas.

§ 2. La vida ética del sujeto individual

Como adelantamos, en *Renovación*, Husserl se propone analizar los rasgos de la esencia del ser humano que están en la base de la idea del hombre ético. El punto de partida del proceso de autorregulación ética de la vida es la capacidad de autoconciencia "(…) en el sentido conciso del autoexamen personal (*inspectio sui*) y de la capacidad

[4] *Cfr. ibid.*, p. 53.

fundada en él de tomar postura reflexivamente sobre sí mismo y la propia vida"[5]. La autoconciencia refiere aquí a la capacidad del hombre de reflexionar sobre su conducta y enjuiciarse a sí mismo, de valorar sus actos, sus motivos, los medios y los fines elegidos en el dominio de sus posibilidades prácticas. Esta actitud crítica respecto de las tomas de posición que pueden transcurrir de manera anónima en la vida cotidiana y de percatación de las tendencias que nos guían ciegamente corresponde a lo que en el segundo volumen de *Filosofía primera* Husserl denomina "*epojé* ética universal"[6]. Se trata de una *epojé* ética que asume una función paralela a la *epojé* trascendental en su tarea de desvelar el encubrimiento inicial del origen constitutivo. En un sentido análogo a lo que sucede en el ámbito teórico, la conversión a la que se refiere Husserl, al hablar tanto de la exigencia de renovación como de la efectuación de una *epojé* ética, no se relaciona necesariamente con un abandono de las metas y los valores de los que se trate, sino con la búsqueda de su justificación y evidencia.

Para comprender las características de la autorregulación ética en su diferencia respecto de otras formas de autorregulación, es preciso, ante todo, poner de relieve dos aspectos centrales que están en la base de la idea husserliana del "hombre ético": la *generalidad* de la toma de conciencia y la *gradualidad* del proceso de autoconfiguración. La generalidad concierne dos aspectos: por un lado, la conciencia es general en el sentido de que los actos de enjuiciamiento no se dirigen a bienes y acciones singulares, sino que consideran a cada uno de ellos como pertenecientes a una índole de bienes y acciones valiosos en general. En este punto, Husserl considera que la voluntad en la forma de la generalidad distingue al hombre del "simple animal", que "(…) desconoce lo que el hombre expresa en palabras: 'quiero actuar así *en general*, siempre que me encuentre en situaciones *de este tipo*, porque los bienes *de esta índole* son valiosos para mí *en general*'"[7]. Por otro lado, la autoconciencia posibilita al sujeto una mirada general sobre sí mismo y sobre su vida como un todo, que apunta a la pre-configuración de todas sus acciones en función de una meta. Esto también, de acuerdo con Husserl, es especificidad del hombre: "Es especificidad del hombre el que en todo momento pueda contemplar en conjunto su vida entera —como unidad objetivamente constituida ante él. A esto pertenece (…) la posibilidad de someter a libre consideración la infinitud de su posible acción personal y, con ello, la infinitud de los acontecimientos del mundo circundante, en relación con las posibilidades prácticas en ellos encerradas"[8].

En el manuscrito de 1931 que mencionamos arriba, Husserl agrega que esto es posible en la medida en que el hombre tiene la capacidad de anticipar el futuro. En sus niveles más básicos, la preocupación por el futuro "(…) surge con la reiterada

[5] C*fr. ibid*., p. 23. La traducción es propia.
[6] Husserl, Edmund, E*rste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, H*usserliana*, vol. VIII, Boehm, Rudolph (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1959, p. 319. En adelante, citado como H*ua* VIII
[7] H*ua* XXVII, p. 25. La traducción es propia.
[8] I*bid*., pp. 30-31. La traducción es propia.

experiencia de un mismo objeto como aquello que satisface una necesidad práctica, como aquello a lo que se puede volver y así hasta la constitución de una determinación volitiva: este objeto —o un objeto tal— permanente y adecuado, como algo útil, bueno"[9]. A partir de allí se vuelve posible la configuración de una vida que se preocupa *generalmente* por el futuro, una vida que no solo tiene un horizonte de futuro concreto, sino que procura en el presente una vida futura lo más satisfactoria posible[10]. En resumen, la renovación supone la posibilidad del hombre de tener a su disposición su vida entera y de operar una reconfiguración que atañe al nexo total de su experiencia, tanto a su pasado (que, gracias a la institución de una voluntad de autodeterminación en el presente, puede adquirir un nuevo sentido) como a su futuro (que a partir de ese momento se preocupará por abarcar cada acción singular bajo normas de la razón).

En lo relativo a la gradualidad del proceso de configuración, la constitución de la personalidad ética en cuanto proceso que se despliega en niveles de sucesiva perfección y la correspondiente concepción de la vida como constante aspiración o empeño (S*treben*) en realizar valores positivos, que desarrolla Husserl en estos años, ponen de manifiesto una concepción del deber que amplía la comprensión propia de la ética temprana[11]. En efecto, los análisis correspondientes al nivel formal de la ética, desarrollados en las L*ecciones sobre ética y teoría del valor* entre 1908 y 1914, determinaban el deber práctico según una ley formal de la práctica (la llamada "ley de absorción") que prescribe en cada momento la realización de "lo mejor" en el sentido de "lo objetivamente más valioso". Si bien, según entiendo, en los textos de los años veinte Husserl, no abandona la adherencia al imperativo de hacer lo mejor entre lo alcanzable, complementa el significado de "lo mejor" al considerar el horizonte vital personal. En términos más precisos, lo que se juzga ahora desde el punto de vista ético no son tan solo los actos particulares que realizan lo mejor en un punto determinado del tiempo, sino a la persona como una unidad y a sus actos como realizaciones progresivas de una meta superior proyectada para toda la vida. De este modo, lo debido no es solo hacer lo mejor posible en cada ocasión particular, sino *llegar a ser cada vez mejor*. De ahí que el ideal ético apunte, en un nivel ulterior, a que la conciencia ética se convierta en una habitualidad, es decir, al desarrollo de una "disposición ética" (*ethische Gesinnung*), en el sentido de una inclinación a determinarse o decidirse de un modo

[9] H*ua* XLII, p. 426. La traducción es propia.
[10] L*oc. cit*.
[11] Los escritos de Husserl sobre ética pueden dividirse en dos grandes grupos: aquellos que provienen de los cursos dictados en Halle y Göttingen entre 1891 y 1914, y el material de los cursos, artículos y manuscritos de investigación posteriores a 1917/18, especialmente los elaborados en la década de 1920 y comienzos de los años 30. Mientras que en los primeros cursos el tema que se halla en primera línea entre las preocupaciones de Husserl es la elaboración de una ética formal, capaz de superar las amenazas del escepticismo ético, los textos de la ética tardía (entre los que se cuentan los que analizamos en este trabajo) se basan en una profundización de la noción de "persona ética" y en un concepto teleológico de la vida. Para una exposición del desarrollo de la ética de Husserl, véase Melle, Ullrich, "The Development of Husserl's Ethics", en: *Études phénoménologiques*, vol. VII, n° s 13-14 (1991), pp. 115-135.

particular. Los motivos de esta ampliación de la concepción del deber se encuentran en el enriquecimiento de la noción de "persona" que posibilitó la orientación genética propia de la ética (y de la filosofía de Husserl en general) de los años veinte. La idea central para la ética que pone en primer plano el análisis genético es que el yo no permanece inmune ante sus actos, sino que con cada experiencia gana algo duradero a lo que puede retornar. La concepción de los actos como expresiones de un yo unitario, *v. gr.*, como la puesta en marcha o reasunción de una voluntad persistente, es importante en términos éticos en la medida en que ofrece la posibilidad de volver a nuestros actos, o bien para reconocernos en ellos y reactivarlos, o bien para situarnos de manera crítica ante ellos.

La autoconciencia y la posibilidad de libre autoconfiguración a la que ella da lugar fundan distintas formas de regulación de la vida, que, como señalamos, ascienden desde formas pre-éticas hasta llegar a la regulación propia de la auténtica vida ética. En *Renovación*, Husserl distingue tres tipos de vida —además de la vida natural animal, que es la base sobre la que se despliegan todas las posibles formas de autorregulación[12]—. Estas son las siguientes: (1) la vida profesional; (2) la vida vocacional y (3) la vida auténticamente ética[13]. Todas ellas corresponden a tipos distintos de autorregulación. De este modo, la vida ética es, al igual que la vida profesional y la vida vocacional, un tipo particular de autorregulación, pero se distingue de ellas mediante ciertas características que intentaremos delimitar a continuación[14].

El primer estadio del nivel pre-ético de regulación, que corresponde a la elección de una profesión, implica una primera toma de distancia respecto de la vida cotidiana

[12] La autorregulación es, para Husserl, un fenómeno propiamente humano que se asienta en una pasividad primaria que posibilita toda actividad del yo. La forma de vida natural-animal es, en términos genéticos, la forma primaria de configuración de la vida y, por ese motivo, Husserl describe la emergencia de la autorregulación ética sobre la base de su reconocimiento en cuanto fundamento de la actividad y del quiebre que instaura la vida ética respecto a ella. No la incluimos en el análisis que realizamos a continuación ya que nos referimos aquí solamente a las formas de vida que tienen su origen de una toma de posición activa. El camino que realizamos va desde formas de autorregulación limitadas hasta formas absolutas de autorregulación. Restaría analizar en profundidad la relación actividad-pasividad en la ética, que es uno de los temas centrales de *Renovación*. Para un análisis de este tema, véase Osswald, Andrés, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2016, pp. 235-248.

[13] Como veremos a continuación, Husserl distingue la elección de una profesión y la vocación en relación con el género de valores de los que se trata y con la relación que el sujeto establece con dichos valores. Pero esta distinción no es siempre expresada a través del uso de distintos términos. En la mayoría de los casos, es simplemente indicada a través de una aclaración sobre el sentido específico en el que es interpretado en cada caso el mismo término *Beruf*. En *Renovación*, al hablar de *Beruf*, Husserl se refiere generalmente a la forma más simple de regulación de la vida, en la que el hombre preocupado por su futuro elige una profesión para procurarse un sustento. Al referirse a lo que aquí traducimos como "vocación", en algunos casos, Husserl utiliza el mismo término *Beruf*, pero aclara que lo hace "en un sentido genuino y superior al de la profesión" (*Hua* XXVII, p. 28). En otras ocasiones, al hablar de este nivel más alto de regulación utiliza (incluso en el mismo párrafo) los términos *Beruf* (en sentido superior), *Berufsleben* y *Berufung*. En otros textos en los que se refiere al tema en relación con el "llamado" (*Ruf*) del amor, el término *Beruf*, con el que aquí se refiere a la vida profesional, alude al nivel de la vida vocacional.

[14] Para más información sobre este tema, véase Melle, Ullrich, "Husserls personalistische Ethik", en: Centi, B. y G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragio pratica. La etica di E. Husserl*, Napoli: Bibliopolis, 2004, pp. 327-355;

con sus metas parciales y la proyección de una meta que abarque la vida entera. Lo importante, para Husserl, es que la elección de una carrera profesional genera un número ilimitado de decisiones particulares en el curso de la vida de una persona, compromete al sujeto a guiar su vida siguiendo una cantidad de detalles que configurarán su vida futura según una meta. Uno de los aspectos que distingue el nivel de la vida profesional del siguiente nivel de autorregulación, que corresponde a la vida vocacional, es que en la primera queda fuera de consideración la pregunta acerca de si mediante la elección de un ámbito de valores el sujeto alcanza una realización personal. Esto es, se atiende solo al hecho de que la persona decide dedicar su vida a la realización de valores pertenecientes a una esfera determinada. En este sentido, Husserl considera que, en la elección de una profesión, una valoración objetiva superior no se traduce siempre en una preferencia práctica. Esto significa que una persona puede reconocer valores superiores a los elegidos por ella (*v. gr.*, los valores del amor al prójimo frente a los valores del poder o de la fama) pero dejarlos relegados y solo hacerlos objeto de preferencia ocasional cuando el costo de optar por ellos no es demasiado alto[15]. Con todo, en este nivel de autorregulación, la pregunta por la legitimidad de la elección y por la relación del sujeto con los valores que elige no es aún tomada en consideración.

En un nivel superior de autorregulación, que concierne a la vida vocacional, se trata de valores que son objetos de amor para quien se decide por ellos y decide entregar su vida a su realización. La persona que los elige está convencida de que es preciso para su vida aspirar a la realización de una esfera particular de valores. Lo que se intenta expresar es que no se trata solo de elegir valores según criterios objetivos, sino de identificarse y comprometerse con ellos y, sobre todo, que, al comprometernos con la realización de un ámbito de valores vocacionales, no solo decidimos qué *hacemos*, sino quiénes *somos*. En este sentido, los valores vocacionales serán luego considerados por Husserl como valores absolutos, que no pueden ser comprometidos sin comprometer al mismo tiempo nuestra identidad personal. Ejemplos de vocación de vida en el sentido señalado son especialmente aquellas que conllevan la realización de "bienes espirituales", como la vocación del artista o del científico. Husserl advierte que las vocaciones del auténtico científico y del auténtico artista son de gran interés para la ética, en la medida en que ellas muestran una cierta universalidad de la regulación de la vida. Con todo, en estos escritos, Husserl no reconoce aún un estatus ético superior a la vida vocacional. Esto se debe, según sostiene allí, a que la autorregulación que entra en juego en la vocación es limitada, ya que hay aún aspectos de la vida que permanecen fuera de su gobierno. La vocación científica o artística, por tomar los ejemplos mencionados, suponen la configuración de la vida según una meta que abarca la vida entera en el sentido de su permanencia en el tiempo, pero no de modo

Heinämaa, Sara, "Husserl's Ethics of Renewal: a Personalistic Approach", en: Heinämaa, S., V. Mäkinen y M. Tuominen (eds.), *New Perspectives on Aristotelianism and its Critics*, Leiden: Brill, 2014, pp. 196-212.

[15] *Cfr.* *Hua* XXVII, pp. 27-28.

que regule determinando *todas y cada una* de las acciones del sujeto. En virtud de esto, Husserl pone al descubierto "una cierta ingenuidad" que persiste en ellas:

> Todas estas formas de vida se basan en el emerger del hombre del estado de ingenuidad animal. Esto significa que en ellas la vida ya no opera exclusivamente en la ingenua entrega del yo a las afecciones que le llegan de su mundo circundante consciente. El yo no vive meramente según sus impulsos, (…) el yo se torna un yo que es determinado por sí mismo y se elige a sí mismo, y que somete su vida entera, como en el caso de la vida vocacional (B*erufsleben*), a una voluntad reflexiva y general. Sin embargo, de modo general, tal voluntad libre sigue operando en una cierta ingenuidad. Le falta una intención habitual dirigida a la crítica de las metas y de los caminos conducentes a ellas, tanto en lo que atañe a su posibilidad de alcanzarlos y a si los caminos son adecuados y viables, como en lo que concierne a la validez axiológica, a la autenticidad de los valores[16].

Las distintas formas de vida analizadas se diferencian según: (a) la esfera de valores que es realizada en cada caso: no es lo mismo dedicarse a la realización de valores espirituales (valores de la persona, valores del conocimiento, valores religiosos, etcétera) que a valores sensibles (valores hedonistas, valores del poder o la fama). Aquí aparecen aspectos de la axiología material en lo relativo al ordenamiento jerárquico de los valores, que Husserl desarrolló en otros textos de este periodo[17]. (b) La relación del sujeto con los valores elegidos: un sujeto puede dedicarse a realizar un género de valores por motivos de utilidad, por tradición o bien porque se siente identificado con ellos y comprometido con su realización —este es el caso en el que los valores son objeto de amor—. (c) El alcance de la regulación normativa de la vida según los valores: la vida ética no se distingue de otras formas de vida solamente en relación con el alcance de la autorregulación en términos de extensión, sino también en relación con la "intensidad" de la autorregulación, y especialmente en relación con la racionalidad de las metas queridas. La racionalidad implica, a su vez, la posibilidad de un progresivo aumento de la razón sin el cual la vida no podría ser llamada "racional"[18].

En lo relativo a la intensidad de la autorregulación ética, no se trata solamente de una voluntad que proyecte una meta que abarque un segmento relativamente extenso

[16] *Ibid*., p. 30. La traducción es propia.

[17] Creo que es importante tener en cuenta la jerarquía material de los valores para la distinción entre las formas de vida a las que se refiere Husserl. Considerada solamente desde el punto de vista de la extensión de la autorregulación, la distinción entre profesión y vocación sería solo formal o estructural. Si nos atenemos solamente a la extensión de la autorregulación, independientemente del tipo de valores de los que se trate, el arte o la ciencia no serían en sí mismas actividades superiores, *v. gr.*, a la economía, pues una persona podría también dedicar su vida a la economía en sentido vocacional. Un desarrollo más profundo de este aspecto material de la axiología se encuentra en las lecciones de introducción a la ética dictadas en 1920 y 1924 en la Universidad de Friburgo (*cfr*. Husserl, Edmund, E*inleitung in die Ethik*. V*orlesungen Sommersemester* 1920/24, H*usserliana*, vol. XXXVII, Peucker, Henning [ed.], Dordrecht: Kluwer, 2004. En adelante, citado como H*ua* XXXVII).

[18] C*fr. ibid*., p. 251.

de la vida, sino de una voluntad que preste atención a *todos los detalles de la vida* a la luz de la meta proyectada. En este sentido, Husserl advierte que, aun siendo para toda la vida, la regulación que entra en juego en la profesión y en la vocación no es universal. En relación con la racionalidad, en el nivel superior, Husserl piensa en una autorregulación universal de la vida en la que las formas pre-éticas, incluidos los intereses vocacionales especiales, son sometidas a una crítica en vista a normas absolutas. Sobre la base de estas formas previas de autorregulación surge "(…) el deseo y la voluntad de una autorregulación racional que abarque las autorregulaciones de la vida vocacional auténtica, que aun siendo para toda la vida no son realmente autorregulaciones universales, y las supere ampliamente"[19]. La vida ética, como resultado de esta crítica universal, opone a la voluntad ingenua la voluntad normativamente consciente. Es decir, no se trata solo de una forma de vida relativamente más elevada que la vida vocacional, sino la única forma de vida absolutamente valiosa. En resumen, este es el modo en el que Husserl explica la emergencia de la vida ética sobre la base de las formas limitadas de autorregulación, a saber, como algo motivado por una cierta "preocupación" o "cuidado de la vida". La vida ética es una vida en permanente auto-preservación, que extiende la autorregulación según normas absolutas a todo su horizonte futuro, a cada actividad posible.

En relación con el carácter absoluto de la normatividad propia del nivel ético de autorregulación, es importante señalar que, para Husserl, la autorregulación universal de la vida ética es una autorregulación de todos sus aspectos en función del ideal de sí mismo de cada sujeto, al que denomina "yo verdadero" o "yo auténtico". En textos de este periodo, Husserl sostiene que en cada alma humana se aloja un germen, un yo ideal, cuya realización es para cada hombre éticamente consciente una tarea infinita. Según esta consideración, la determinación del carácter ético de una persona supone juzgar si se ha mantenido o no fiel a ese ideal de sí mismo, *v. gr.*, si en cada acción se reconoce a sí mismo como su mejor yo, como el hombre *que quiere llegar a ser*. Husserl se refiere a tal proyección del ideal ético individual en los siguientes términos:

> El hombre en tanto hombre tiene ideales. Su propio ser (*Wesen*) es formarse un ideal de sí mismo como este yo personal concreto, y un ideal de su vida entera —un doble ideal incluso, absoluto y relativo—, y tener que aspirar a la máxima realización posible del ideal; deberá hacerlo si es que ha de poder reconocerse a sí mismo, según su propia razón, como ser humano racional, como verdadero y auténtico ser humano. Este ideal que yace *a priori* en él, lo toma el hombre, en su forma más originaria, *de sí mismo, como su yo verdadero, como su mejor yo*[20].

[19] H*ua* XXVII, p. 32. La traducción es propia. La filosofía, junto a la religión, parece compartir junto a la ética esta regulación universal de la vida.
[20] *Ibid*., p. 35. La traducción es propia.

La idea de un "doble ideal" ético, un ideal absoluto y un ideal relativo, nos conduce al tema central de este trabajo, esto es, a la relación entre el ideal ético del sujeto individual y el ideal ético de la comunidad o, en otros términos, a la naturaleza de la relación entre los ideales éticos de todos los sujetos individuales. Pues si hasta aquí el ideal de la vida ética parece ser solo el de una voluntad dirigida hacia la total determinación de sí mismo, cabe preguntarse qué sucede con los otros sujetos. La ética no puede limitarse a la prescripción de los medios para alcanzar una vida individual en permanente cuidado y auto-preservación. En suma, hasta este punto se trató de responder al interrogante: ¿cómo vivir en conformidad conmigo mismo? Se trata ahora de responder a la siguiente pregunta: ¿en qué medida mi exigencia de autorregulación ética concierne la vida de los otros sujetos? Veamos qué respuestas ofrece Husserl a este problema.

§ 3. La relación entre la vida ética individual y la vida ética comunitaria

En el artículo "Renovación y ciencia", Husserl se refiere a la relación entre la vida ética del individuo y el ideal ético colectivo del siguiente modo:

> La reflexión ética, que desde un inicio ha abarcado también a la colectividad como nuestro mundo circundante, nos dice que la forma moral de nuestra vida individual solo puede conferir a esta vida individual un contenido de valor muy limitado; y que nosotros, como todos los dispuestos hacia el bien, debiéramos actuar con el fin de aproximar en lo posible la colectividad a la idea de una colectividad buena[21].

Sobre la base de los análisis de la renovación como problema ético individual, Husserl se dedica a mostrar el modo en que la vida se configura de manera ética, en la medida en que despliega una universalidad normativa en dos niveles: no solo respecto de sí misma, sino también respecto de todos los otros. Esto significa que es parte de los fines prácticos de cada sujeto el interés activo en que el otro conduzca su vida de manera ética y en "(…) ampliar el círculo de los hombres de bien"[22] hasta que alcance la mayor extensión posible. Es decir, mi vida ética individual alcanza su sentido pleno cuando me pregunto no solo cómo vivir en conformidad con el ideal de mí mismo y extender la autorregulación normativa hacia todo el horizonte de mi vida, sino también cómo ayudar a los otros a que vivan según el ideal de su "mejor yo". Este es el primer paso para configurar una voluntad comunitaria que viva en concordancia con el ideal de una comunidad ética, una comunidad en la que todos nos apoyemos en la realización

[21] *Ibid*., p. 47. La traducción es propia.
[22] *Loc. cit*.

de nuestro "yo verdadero". A la luz de esto, puede comprenderse que la vida ética de la persona individual con un ideal de sí misma en cuanto yo personal concreto sea, como señala Husserl en el texto citado en el apartado anterior, "absoluta" y a la vez "relativa", que adquiera el carácter de una vida "absoluta en su relatividad"[23]. Junto al ideal relativo del ser humano que vive según su mejor conciencia ética, hay un ideal ético absoluto al que apunta al mismo tiempo tal ideal relativo. Este ideal absoluto no es concebido por Husserl tan solo como polo ideal de autenticidad en relación con la propia vida, sino también como polo ideal de la vida intersubjetiva, como vida de una "humanidad auténtica". Desde el punto de vista de la teleología, la idea de "lo mejor posible" es, para Husserl, el polo de un desarrollo de la intersubjetividad trascendental. Así, la relatividad del ideal individual no alude a una regulación de la vida según un ideal cualquiera, sino al modo en que cada sujeto se esfuerza desde la singularidad de su situación por realizar el bien de la comunidad en la que se halla inmerso. Desde este punto de vista, el carácter absoluto en la relatividad al que se refiere Husserl puede ser entendido en el sentido del modo particular en que el sujeto otorga valor absoluto a la vida ética desde la relatividad de su perspectiva mundana.

La transformación de la colectividad humana en una humanidad ética tiene lugar mediante un proceso de devenir análogo al proceso de desarrollo del sujeto individual. Esto es, así como cada hombre tiene un ideal de sí mismo y su conducta práctica es regulada en cuanto acercamiento o alejamiento respecto de tal ideal, también la subjetividad colectiva tiene su ideal colectivo, al que Husserl se refiere al hablar del ideal de una "humanidad auténtica". Lo central será comprender la relación entre la dimensión individual y la dimensión comunitaria de la tarea ética. Como vimos, el acercamiento al ideal ético de la colectividad es una tarea que cada ser humano individual debe tomar en sus propias manos, más precisamente, es lo que le otorga valor ético absoluto a la vida individual. En este sentido, es fundamental que la voluntad comunitaria conformada sobre la base de las voluntades individuales no sea simplemente el resultado de su coincidencia "exterior", sino que debe constituir un momento de cada voluntad singular misma. De este modo, la realización teleológica de cada ideal individual es parte de la realización del *telos* de la comunidad; si el otro sujeto no puede realizar su ideal de sí mismo, tampoco mi *telos* ni el de la comunidad podrán realizarse.

De modo más general, para comprender la relación entre el ideal ético individual y el ideal ético de la comunidad es preciso tener en cuenta la peculiar forma en la que Husserl entiende la conformación de las voluntades supraindividuales sobre la base de las voluntades individuales. De sus extensos análisis sobre este tema (publicados en los volúmenes de H*usserliana* dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad) se puede concluir que, en un sentido, las personalidades supraindividuales pueden entenderse en analogía a las personas singulares; pero, en otro sentido, no es lícito

[23] H*ua* XLII, pp. 437-438.

considerarlas como completamente análogas a ellas. En términos más precisos, las personalidades supraindividuales son una pluralidad vinculada de personas que posee, en su relación, una unidad de conciencia supra-personal, que fluye desde ellas y, a la vez, las atraviesa. En los textos *Gemeingeist*, Husserl escribe:

> Tenemos aquí, ante todo, una pluralidad de personas con múltiples posibilidades personales, con múltiples flujos de conciencia en los que entran y se incluyen múltiples actos de conciencia —y, sin embargo, "un Espíritu", una personalidad de nivel superior como portadora ideal de un carácter y una capacidad (…), con una conciencia que abarca todas las conciencias singulares en una única recolección[24].

La complejidad de la concepción husserliana de la unificación volitiva radica, en gran medida, en el concepto mismo de "personalidad de orden superior" (*Personalität höherer Ordnung*) que articula sus reflexiones sobre la comunidad. Este concepto atribuye a las unidades volitivas amplias (tales como la comunidad ética) aspectos esenciales de la vida individual y alude al mismo tiempo a un *plus* que explica la emergencia de algo distinto a ella. La comunidad, para Husserl, no es una estructura preexistente que homogeneiza y subordina las existencias individuales. Por el contrario, no puede existir sin ellas; depende de ellas y a la vez las excede. Por este motivo, las personalidades comunitarias tienen el carácter de unidades de tipo *sintético*. La vida comunitaria genuina no puede ser ni una mera suma de voluntades individuales, ni una unidad homogeneizante que suponga su disolución. Naturalmente, debe haber una voluntad centralizada que integre a las voluntades individuales y cada una de ellas debe asumir como propio un fin colectivo. Pero, si se trata de una vida comunitaria genuina (y no de una forma de unidad irracional de tipo "imperialista", como sostiene Husserl), dicho nexo no puede atentar contra la multiplicidad originaria, ni contra su libertad. En términos generales, para Husserl, todas las voluntades colectivas se conforman como sistemas "multipolares"; son uniones *complejas* de subjetividades *singulares* que actúan unitariamente como una persona. A la luz de esto, es importante tener en cuenta que, a medida que la relación social asciende a sus niveles superiores, el lazo que une a sus miembros entre sí es cada vez más estrecho y el centramiento de los polos individuales en un yo unitario es más profundo. No toda unión de las personas en una comunidad volitiva tiene valor ético; la comunidad tendrá carácter ético solo si se constituye como una síntesis en la que las personas actúan como si fueran una sola, asumiendo los esfuerzos del otro como los propios. Esto es lo que ha sido caracterizado por Husserl como el "uno-en-otro" (*Ineinander*) de la relación ética, frente a otras formas de coordinación volitiva más limitadas. No obstante, esta síntesis debe respetar la pluralidad de las vocaciones éticas individuales y debe ser conformada

[24] Husserl, Edmund, "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II (1921)", traducción de César Moreno Márquez, en: *Thémata*, vol. IV (1987), p. 151.

sobre la base de la libertad de los sujetos singulares, del libre reconocimiento de que la realización de su ideal ético solo es posible en comunidad, con los otros[25].

La exposición de R*enovación* podría dar lugar al siguiente interrogante, que es de algún modo el que ha dado inicio a este trabajo: si el objetivo es mostrar el alcance más allá de sí misma de la vida individual que tiene lugar en el horizonte ético, ¿por qué comenzar con el análisis de la configuración ética de la vida individual? Responder a esta pregunta requiere considerar que, en la dimensión ética, al igual que en otras dimensiones, hay, para Husserl, una prioridad del punto de partida egológico. En la ética, dicha prioridad se expresa en la necesidad de un "despertar ético" de los sujetos singulares que dé inicio a la conformación de una voluntad ética comunitaria mediante relaciones de motivación, a través de las cuales es socializado cada impulso ético singular. En términos más amplios, hemos visto que todo estudio de la vida comunitaria debe comenzar por el estudio de sus núcleos elementales, que son plurales, y desde allí avanzar hacia el análisis de las personalidades de orden superior. De modo que, como ha señalado Karl Schuhmann en su estudio sobre la filosofía husserliana del Estado, lo originario es la multiplicidad; la comunidad, por el contrario, es de grado superior y debe ser pensada como la síntesis de las voluntades de personas singulares que *en su relación* conforman una unidad, y no como una unidad originaria a partir de la cual se pueden distinguir elementos[26]. En el plano estrictamente ético, esto significa que mostrar que el ideal ético individual ya es en sí mismo un ideal intersubjetivo, que ninguna voluntad verdaderamente ética puede agotarse en la búsqueda de una vida singular en permanente satisfacción, requiere comenzar por el análisis de las condiciones de posibilidad del despertar ético del individuo. Este despertar ético que se realiza primero en los sujetos singulares, según la forma de una voluntad respecto de la realización de su "yo auténtico", no es de ningún modo el punto de llegada de la vida ética, pero debe ser necesariamente el punto de partida de un proceso que lleva más allá de él.

§ 4. Consideraciones finales: la relación individuo-comunidad a la luz del concepto de "amor ético"

Finalizamos con algunos señalamientos acerca de cómo puede ser interpretada la relación entre la vida ética individual y la vida ética comunitaria a la luz de los escritos en los que Husserl se refiere al amor, el deber absoluto y los valores absolutos[27]. Si bien

[25] *Cfr.* H*ua* XLII, pp. 315 ss.
[26] Schuhmann expresa esta idea al hablar de una "ontología pluralista" con la que Husserl simpatiza (*cfr*. Schuhmann, Karl, H*usserl y lo político*, traducción de Julia Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2009, p. 53).
[27] Estos textos han sido publicados en su mayoría en 2014 en H*ua* XLII.

estos temas fueron estudiados por Husserl en periodos cercanos a la elaboración de los artículos sobre R*enovación*, se encuentran allí mayormente ausentes. El estudio del vínculo entre estos dos abordajes es importante porque en los textos que se centran en el amor como problema ético Husserl pone un énfasis cada vez mayor en la relevancia ética de los determinantes personales, que podría considerarse como una radicalización del aspecto singular del ideal ético. Esto queda de manifiesto en el cambio que tiene lugar en su valoración de la vida vocacional. Dijimos que el motivo fundamental por el cual en R*enovación* Husserl sitúa la vida vocacional en un nivel inferior al de la vida ética es que la decisión por los valores vocacionales no sería el resultado de una crítica universal sobre su legitimidad. Sin embargo, al poner en el centro de la discusión la dimensión afectiva de la experiencia ética, Husserl reivindica la vida vocacional que había sido anteriormente considerada como una forma de vida pre-ética. Naturalmente, el ideal auténticamente ético continúa siendo el de una vocación universal que abarque a todas las vocaciones particulares. Con todo, cada vocación particular es considerada como un modelo válido, que no debe ser superado sino extendido. Esto explica que la vocación materna, basada en los valores más profundamente ligados a la singularidad personal y, con ello, a las formas más paradigmáticas de parcialidad práctica, sea elevada (con las salvedades y precisiones indicadas por Husserl) al rango de "modelo" de la vida ética.

¿En qué consiste la relación entre el amor y la singularidad a la que nos referimos? Cada vocación establece un deber absoluto (*absolutes Sollen*) que determina un ámbito de valores subjetivos del amor a cuya realización comprometemos cada una de nuestras decisiones. El compromiso con los valores absolutos del amor está estrechamente ligado a la individualidad de cada sujeto: asumimos una vocación porque somos "llamados" a realizar un ámbito de valores determinado. Así, al establecer una meta ética para la totalidad de su vida, la vocación y el deber absoluto sitúan al sujeto ante la responsabilidad de tomar ciertas decisiones que pueden no ser universalmente consideradas como las mejores posibles en una situación dada. A la luz de esto, en una alusión crítica a su concepción temprana del imperativo categórico, Husserl sostiene que lo que es quizás una necedad para el entendimiento que compara valores (lo que según la regla de la absorción no podría nunca ser considerado como "lo mejor"), puede ser aprobado y convertirse en objeto de gran honor[28]. El carácter absoluto del deber del que habla Husserl aquí radica en que, frente al "llamado" (R*uf*) por cumplir con determinada tarea, la voluntad ya no se halla subordinada a leyes axiológicas. Es decir, es un deber absoluto que está ligado al hecho de que soy la persona que singularmente soy. En este sentido, el deber absoluto adquiere el carácter de "la voz de la conciencia" (S*timme des Gewissens*) que puede exigir de mí algo que nunca

[28] C*fr*. H*ua* XLII, p. 390.

consideraría como lo mejor en la comparación de valores desde un punto de vista objetivo e imparcial, tal como prescribía el imperativo categórico de la absorción[29].

Sin pretender ofrecer una exposición exhaustiva de las complejas reflexiones dedicadas por Husserl al amor como motivo ético, estas líneas finales solo tienen el objetivo de señalar los interrogantes relativos al vínculo individuo-comunidad ante los que nos sitúa el papel central otorgado por Husserl a la singularidad del "llamado" del amor. Por mencionar algunos de ellos: ¿cómo fundar una comunidad en un sentimiento, el amor, que en sus formas más primarias se caracteriza por su exclusividad?, ¿cómo conciliar la singularidad del llamado del amor con las pretensiones de una ética universal de la humanidad auténtica?, ¿cuál es la relación entre el amor como fenómeno instintivo y el amor ético?, ¿es posible extender el amor hacia aquellos que forman parte de mi esfera de cercanía práctica, mis parientes, mis amigos, en amor *a todos los otros*?, ¿puede el amor ser un mandato práctico? En términos generales, estos escritos han sido considerados como parte de un camino que se alejaría de las pretensiones del racionalismo omniabarcador de las lecciones tempranas y de la ética de la humanidad auténtica, que corresponde al aspecto crítico de la ética husserliana expresada en los artículos sobre R*enovación*. ¿Qué podemos decir sobre esto?

Un aspecto que, según entiendo, acerca la "ética del amor" al ideal de una humanidad auténtica al que nos hemos referido en este trabajo es la dimensión intersubjetiva inherente al concepto de realización personal asociado por Husserl al amor. A pesar de expresar de manera patente las tensiones entre la dimensión singular de la experiencia ética y la dimensión universal del deber práctico (como también, *v. gr.*, la tensión entre la pasividad del sujeto en la escucha del llamado del amor y la actividad que requiere su respuesta; entre el amor por los propios y la exigencia de amar a todos los otros, etcétera), el progresivo énfasis en el amor como motivo ético no es contrario a las pretensiones de una ética comunitaria. Husserl nos habla incluso de la posibilidad de una "comunidad del amor" (L*iebesgemeinschaft*) como *telos* final del desarrollo monádico. Es innegable que la ética husserliana transita un camino que va desde la exigencia de neutralidad respecto de los determinantes personales (que ha sido expresada en los escritos tempranos apelando a la ficción de un "espectador desinteresado" que compara valores) hacia el reconocimiento de su significado y de su peso ético. Pero este camino desde la exigencia de neutralidad hacia el reconocimiento del compromiso afectivo con uno mismo no fue entendido por él como un tránsito hacia la reclusión del sujeto en una dimensión ética privada. En efecto, al mismo tiempo que otorga una relevancia central a los determinantes personales en la vida ética, en sus textos sobre el amor ético, hay un esfuerzo constante para evitar que la individuación del llamado del amor incline al sujeto hacia un ensimismamiento que vaya en desmedro del vínculo con los otros. En un texto central sobre este tema Husserl, sostiene: "cada sujeto personal es un sujeto ético y como tal tiene su universo

[29] *Ibid.*, p. 392.

de valores y desvalores. P*ero este universo ético no es algo privado.* Todos los universos están referidos unos a otros en la comunidad humana y configuran una conexión universal única, con la que cada sujeto está relacionado"[30]. Esto se debe a que la concepción husserliana de la autorrealización personal en el amor es paralela a la concepción de un yo ético que, en la medida en que más "se entrega a partir de sí mismo, se despliega con una profundidad yoica cada vez mayor"[31] y que alberga en el centro mismo de su voluntad singular la realización de un ideal ético intersubjetivo fuera del cual pierde su sentido. Así, el amor se relaciona con la singularidad personal en cuanto revela al sujeto un ámbito de valores absolutos; pero no lo hace recluyéndolo en su interioridad, sino abriéndolo a otras personas que viven también su deber absoluto y sus vocaciones individuales. Este vínculo del llamado que proviene amor con el ideal de una "humanidad auténtica" evita que, amparándose en dicho llamado, el sujeto no asuma su compromiso con los otros y, al mismo tiempo, posibilita una concepción del ideal de autorregulación racional de la vida ética comunitaria basado en el respeto de las vocaciones singulares de los otros sujetos.

[30] *Ibid*., p. 391. La traducción es propia.

[31] "<Das Ich> ist nicht ein leeres und totes Substratum für Eigenschaften, sondern ein Ich Zentrum von Aktionen, das selbst seine ichlichen Tiefen hat, und das heiβt, tiefer ergriffen und tiefer leistend, immer mehr aus sich hergebendes, mit immer gröβerem Ichlichen sich entfaltendes, in der Entfaltung sich an sein Objekt hingebendes <Ich-Zentrum> ist" (H*ua* XLII, p. 358). La traducción es propia.

La relación entre valores éticos y extraéticos

The Relationship between Ethical and Extraethical Values

Mariana Chu García
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú
mchu@pucp.edu.pe

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 35-49

Tanto Husserl como Scheler defienden la tesis de la objetividad de los valores y se enfrentan de maneras distintas al problema de su posible jerarquización. En el siguiente texto, se trata de mostrar, en primer lugar, en qué sentido la aproximación scheleriana al problema de la jerarquía de valores se puede considerar como una respuesta a la pregunta que se hace Husserl en 1920/24 sobre la relación entre los valores éticos y el resto de valores. En segundo lugar, se intenta mostrar que ambos autores reconocen el fenómeno de los valores personales y encuentran en su aprehensión la experiencia de la vocación, que entienden como esencial al sentido ético de la persona.

Both Husserl and Scheler purport the thesis of the objectivity of values and face in different ways the problem of their possible hierarchical organization. The following text shows, in the first place, in which sense Scheler's approach to the problem of the hierarchical organization of values may be considered an answer to Husserl's question in 1920/24 concerning the relationship between ethical values and the rest of them. In the second place, the attempt is made to show that both authors acknowledge the phenomenon of personal values, and find in their apprehension the vocational experience that they consider essential to the ethical meaning of the person.

§ 1. Introducción

Un problema central al que ha de enfrentarse toda ética que, como la de Husserl y la de Scheler, defienda la objetividad de los valores es el de la relaciones de superioridad e inferioridad entre estos. Una vez que aceptamos la descripción fenomenológica de los valores como cualidades objetivas —en sí, independientes de su aprehensión emocional e histórica— y el hecho de la diversidad de formas de *ethos* —entendido este, en términos schelerianos, como el conocimiento emocional de valores que forma el sistema de reglas de preferencias de un individuo o de un grupo social—, surge el problema de la jerarquía de los valores.

Este es uno de los tantos temas en los que Husserl y Scheler difieren. Distinguiendo claramente entre una jerarquía *a priori* de valores y una jerarquía empírica de bienes —dicho de otro modo, entre el valor en tanto esencia y la cosa que porta un valor cuya existencia es relativa a un ser capaz de sentirlo—, Scheler expone tres formas de ordenar los valores que, como veremos, no se excluyen. Por su parte, Husserl no hace una distinción tajante entre bienes y valores. En su lugar, opone los valores de belleza a los valores de bien o valores-bien (*Gutwerte*), a los que respectivamente llama "valores no existenciales" y "valores existenciales"[1]. Estos últimos son valores prácticos en el sentido de que se identifican con los bienes[2]. Conforme a ello, la ética formal de las lecciones de 1914 termina planteando la necesidad de complementar las leyes de comparación de valores y el imperativo categórico de hacer "lo mejor entre

[1] Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-14, *Husserliana*, vol XXVIII, Ullrich Melle (ed.), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 90-91. En adelante *Hua* XXVIII.

[2] *Cfr*. Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester* 1920 *und* 1924, *Husserliana*, vol. XXXVII, Henning Peucker (ed.), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 189. En adelante, *Hua* XXXVII.

lo que es accesible"[3] con la tarea de la ética material de "fijar las clases fundamentales de valores o las de los bienes prácticos y luego investigar teóricamente las leyes de preferencia inherentes"[4], esto es, inherentes a cada *clase* fundamental de valores. Ahora bien, en la lección de I*ntroducción a la filosofía* de 1919/20, luego de afirmar que el imperativo categórico no le exige a nadie realizar en todas las circunstancias bienes pertenecientes a una única esfera, Husserl sostiene que si hubiese una ley de la jerarquía entre las *clases de bienes* que diese preferencia incondicionada a una ellas en particular, eso significaría que, pese a su bondad en sí, el resto de bienes prácticos sería negativamente valioso, lo que no es el caso de nuestra práctica cotidiana, en la que se presentan bienes de diferentes clases como absolutamente debidos[5]. Sin embargo, en las lecciones de I*ntroducción a la ética* de 1920/24, Husserl mismo plantea el problema del siguiente modo:

> (…) si permanecemos en la actitud ontológica, hemos de distinguir sobre todo el género fundamental y los tipos de valores o de bienes, por ejemplo, los valores teoréticos (los bienes en el reino del conocimiento), los valores estéticos, los valores éticos, los valores personales, etc. Estas no son en modo alguno investigaciones fáciles. Con mayor razón, tampoco lo son aquellas investigaciones que se refieren a la cuestión de en qué medida existen leyes generales de orden jerárquico referidas a tales géneros, por ejemplo, en el campo de los bienes espirituales, en qué medida, según un orden jerárquico, son o no diferenciables en sí los bienes de la ciencia y los del arte, en qué medida, si estamos ya en posesión del criterio de lo ético, hay que poner a los valores éticos por encima de todos los valores extra-éticos, etc.[6].

Como se puede observar, en estas lecciones, Husserl no abandona la pregunta por la jerarquía entre las clases fundamentales de valores o bienes espirituales; antes bien, añade un segundo problema: la pregunta por la realación entre los valores éticos y los extraéticos. Lejos de conducir a la conclusión de que debemos todos y en todo momento realizar una única clase de valores, la aproximación scheleriana al tema de la jerarquía axiológica es una alternativa de respuesta a esta última pregunta. Ciertamente, si se considera, como hace Husserl, la ética como la ciencia normativa superior que se ocupa del deber ser de nuestros fines y acciones, y sobre todo del fin último, entonces los valores de lo bueno y lo malo deben colocarse por encima de los valores

[3] H*ua* XXVIII, pp. 142, 153. Brentano decía "Elige, pues, lo mejor entre lo accesible" (Brentano, Franz, E*l origen del conocimiento moral*, traducción de Juan Miguel Palacios, Madrid: Tecnos, 2002, p. 20, p. 60, nota 18).
[4] H*ua* XXVIII, p. 140. La traducción es propia.
[5] Husserl, Edmund, E*inleitung in die Philosophie. Vorlesungen* 1916-1920. H*usserliana Materialien*, vol. IX, Hanne Jacobs (ed.), pp. 144-145. En adelante, H*ua Mat* IX.
[6] H*ua* XXXVII, pp. 244-245. Aquí y en adelante, cito la traducción que de este volumen hemos preparado con Mariano Crespo y Luis Rabanaque.

extraéticos[7]. ¿Pero en qué consiste esa relación de superioridad? A continuación, intentaremos mostrar, en primer lugar, en qué sentido la aproximación de Scheler al problema del orden jerárquico entre los valores permite responder esta pregunta y, en segundo lugar, veremos hasta qué punto esa aproximación no desatiende el sentido del deber absoluto por el cual Husserl rechaza, en el texto de 1919/20, la idea de una jerarquía entre las clases de bienes o valores prácticos, sino que, antes bien, estos autores coinciden en la consideración de valores personales.

§ 2. La cuestión de la jerarquización de los valores

Como decíamos, Scheler expone tres formas de ordenar los valores[8]. La primera es, en realidad, la revisión de un conjunto de "criterios"[9] basados en cinco características de los valores, criterios "correspondientes a la experiencia vital común", que surgen al considerar la relación entre el rango del valor y otras de sus propiedades esenciales:

> Así, [1] los valores parecen ser "*más altos*" cuanto *más duraderos* son; [2] igualmente lo parecen cuanto *menos* participan de la "*extensión*" y *divisibilidad*; [3] igualmente lo parecen, cuanto *menos* "*fundamentados*" *se hallen en otros valores*; [4] también, cuanto "*más profunda*" es

[7] La superioridad o extensión universal de la ética es tema del primer capítulo de H*ua* XXXVII. Como ejemplo, cito un pasaje que se encuentra hacia el final del excurso sobre N*aturaleza y espíritu* que acompaña esas lecciones: "Es preciso observar entonces que la *ética es, en efecto, la reina entre las ciencias normativas*, pues presupone a todas las demás y finalmente las acoge en sí, así como finalmente otorga a todas las ciencias una función ética, pero no menos al arte en su totalidad, en general a todas las configuraciones del espíritu. De ahí que no sea posible darnos por satisfechos con una ética universal formal en el estilo usual, que sería análoga a la lógica formal y a la teoría formal de los objetos usuales, que tampoco es la última lógica sino solo la primera" (*ibid*., p. 319). Con esta última distinción, Husserl se refiere respectivamente a la lógica y la ética en tanto disciplinas técnicas, y a la lógica y la ética puras. Añado que, habiéndose referido, líneas más arriba, al "mundo circundante espiritual concreto" como "nuestro único mundo de la vida" (*ibid*., p. 318), el pasaje continúa indicando lo que parece llevar a Husserl "de la ética a la metafísica" (*cfr*. Iribarne, Julia V., D*e la ética a la metafísica*. E*n la perspectiva del pensamiento de* H*usserl*, Bogotá: San Pablo/Universidad Pedagógica Nacional, 2007): "Todas las ciencias normativas y las ciencias formales de objetos en general, unidas inextricablemente con ellas, las ciencias de valores, de bienes, exigen al mismo tiempo una configuración que las haga *ciencias a priori del mundo*, una configuración mediante la cual confluyan en la *construcción sistemática de la idea que discutimos del mejor mundo posible y de la mejor humanidad posible*" (*ibid*., pp. 319-320).

[8] Para lo que sigue, *cfr.* Scheler, Max, *Ética*, Juan Miguel Palacios (introducción y edición), Hilario Rodríguez Sanz (trad.), Madrid: Caparrós, 2001, pp. 151-179 (en adelante, *Ética*); D*er Formalismus in der* E*thik und die materiale* W*ertethik*. N*euer Versuch der* G*rundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke, vol. 2, 2000, pp. 107-126 (en adelante, GW 2).

[9] Desde mi punto de vista, Scheler emplea las comillas cuando se refiere a los "criterios" de jerarquización de valores, dado que rechaza las filosofías que se basan en la búsqueda de un criterio de verdad y del bien. Todo criterio presupone una intuición de esencias, lo que, sin embargo, no impide que, sobre la base de esa intuición, se ofrezcan criterios determinados.

> la *satisfacción* ligada con su [sentir]; y finalmente, [5] tanto más altos parecen cuanto *menos relativ*[o] es su [sentir] a la *posición* de depositarios concretos esenciales para el "[sentir]" y el "preferir"[10].

No podemos extendernos en la aclaración de cada uno de estos criterios. Basta con señalar aquí que no se trata de elegir entre ellos. De hecho, Scheler no rechaza ninguno; al contrario, muestra lo esencial de cada criterio para, finalmente, indicar el último —que, dicho sea de paso, da cuenta de la diversidad de formas del *ethos*— como el esencialmente originario. Según este criterio, son superiores los valores cuya aprehensión es menos relativa a la *posición* de un ser que los siente y prefiere. Lo agradable, por ejemplo, solo existe para un ser capaz de un sentir sensible así como lo justo solo existe para un ser capaz de un sentir espiritual. Es importante aquí no confundir la relatividad primaria de los valores con su relatividad secundaria respecto de los bienes, como aquella expresada por el hecho de que hay cosas que son veneno para unos y alimento para otros, o que es agradable para el pervertido lo que normalmente es desagradable y doloroso[11]. La relatividad secundaria es comprendida por el juicio y la razón mientras que la primaria, por el sentir intencional de los valores mismos. En este último y en el preferir, los valores se presentan o no como sacrificables unos respecto de otros. Que el criterio del grado de relatividad de los valores sea el originario significa que de él se derivan los otros criterios y que, por lo tanto, los valores absolutos son los mismos en todos ellos. ¿Qué tipos de valores pueden ser calificados de absolutos? Scheler responde: "son *valores absolutos* aquellos valores que existen para un 'puro' sentir —preferir, amar—, es decir, para un sentir *independiente* de la *esencia* de la sensibilidad y de la *esencia* de la vida en sus clases y leyes funcionales. A esta clase pertenecen, por ejemplo, los valores *morales*"[12].

Dejaré planteada la cuestión del carácter absoluto de los valores éticos o morales para considerar el segundo modo de clasificarlos, el cual es, como el tercero, *a priori*, pero, a diferencia de este, que es puramente material, aquel es un orden "relativamente formal" en la medida en que se basa en los portadores esenciales de los valores: (a) así, los *valores personales* (P*ersonwerte*), esto es, los de la persona misma así como los de la virtud y el vicio, son superiores a los *valores de cosas* (S*achwerte*), es decir que son superiores a los valores portados por los bienes, sean materiales, económicos o culturales, como el arte y la ciencia. (b) Tanto los valores de personas como los de cosas pueden ser valores *propios o extraños*, los que, por su parte, tienen el mismo rango. (c) Subordinados a los valores personales, *los valores de los actos* espontáneos de

[10] *Ética*, p. 155; GW 2, p. 107. La traducción castellana del F*ormalismus* vierte F*ühlen* como "percibir sentimental", lo que es problemático si consideramos la intención scheleriana de defender la primacía del sentir respecto del percibir.
[11] *Ibid*., p. 115; *ibid*., p. 165.
[12] *Ibid*., p. 165; *ibid*., p. 115.

conocimiento, de amor y odio, y de la voluntad son superiores a los de *las funciones* del sentir (F*ühlen*), el ver, oír, etc.; e inferiores a ambos son los valores de las *reacciones de respuesta emocional*, como el molestarse por algo o el simpatizar con alguien. Scheler señala de modo general el valor del comportamiento o la conducta espontánea como superior al de la reactiva. (d) En este dominio de valores pragmáticos, los valores de la *disposición de ánimo* (G*esinnung*) *y de la acción* aparecen como valores *morales*, distintos de los valores del *éxito* o del resultado de la acción. (e) Además, los valores de las vivencias *intencionales* son superiores a los de las vivencias de *estado*, como los sentimientos sensibles de dolor o placer. (f) Cuando los depositarios o portadores de valores son uniones personales, los *valores* superiores son las personas mismas en tanto fundamentos de la unión, la cual puede, a su vez, ser de diferentes *formas*, como la amistad o el matrimonio; a la vez, esos *valores del fundamento y la forma* de la unión se han de distinguir de los valores de la *relación* vivida por las personas en la unión respectiva. Se trata pues de la comunidad como portadora de valores éticos. (g) Irreductible a la anterior es la distinción entre valores individuales y colectivos, como el valor que alguien porta en tanto individualidad personal y el que porta como miembro de una clase social o de una profesión. Ambos pueden ser propios o extraños, pero los valores colectivos son portados por las pluralidades que son las asociaciones y, en general, la sociedad en tanto objeto conceptual, mientras los individuales son portados por la persona singular, pero también por comunidades o personas colectivas. (h) Finalmente, hay valores que son tales por sí mismos y hay los que lo son por referencia a otros. En tanto valores consecutivos, estos últimos incluyen una referencia fenoménica a los primeros. Es el caso de los valores técnicos, como la utilidad propia de una herramienta, y de los simbólicos, como el de los escudos y las cosas sacramentales.

Esta ordenación *a priori* y formal de los valores según los tipos esenciales de portadores deja transparentar distintas regiones ontológicas, como las del ser-espíritu y el ser-objeto, esto es, la correlación entre persona y mundo. En una nota a pie de página, Scheler señala las siguientes distinciones:

1. Persona – mundo (P*erson* – W*elt*)
2. Organismo – [mundo circundante] (L*eib* – U*mwelt*)
3. Yo – mundo exterior (I*ch* – A*ussenwelt*)
4. Organismo corporal – cuerpos inorgánicos (K*örperleib* – *toter* K*örper*)
5. Alma – yo corporal (S*eele* – L*eibich*)[13].

Estas regiones ontológicas serán reinterpretadas en lo que, posteriormente y de diferentes maneras, Scheler presenta como la teoría de las esferas del ser en sus escritos sobre teoría del conocimiento, sociología y metafísica. Así, por ejemplo, en I*dealismo*-R*ealismo*, señala como irreductibles unas a otras las siguientes esferas del ser

[13] *Ibid*., pp. 220-221; *ibid*., pp. 157-158.

y de los objetos: "1º, la esfera del *ens a se*, que se distingue de todo ser relativo; 2º, las esferas del mundo exterior y del mundo interior; 3º, la esfera de los seres vivos y del mundo circundante; 4º, las esferas del yo, del tú y de la comunidad"[14]. Desde mi punto de vista, la teoría de las esferas del ser de la década del veinte se puede rastrear en el *Formalismus* también en el otro modo *a priori* de ordenar los valores, uno que refleja la idea de ser humano en cuanto microcosmos. Este tercer modo de jerarquización deja de lado los portadores esenciales y se basa exclusivamente en los "sistemas de cualidades de los valores materiales", que Scheler denomina "modalidades de los valores".

En esta clasificación *a priori* y material, Scheler distingue cuatro series de modalidades que, no obstante, presenta "tan solo como ejemplo de la clase de jerarquía *a priori* entre los valores"[15]. En un primer nivel, se halla la serie de valores sensibles de lo agradable y lo desagradable; le sigue la serie de los valores vitales de lo noble y lo vulgar (o de lo excelente y lo ruin); superiores a esta serie son las de los valores espirituales de lo bello y lo feo, y de lo justo e injusto, así como los valores del conocimiento puro de la verdad; finalmente, en el nivel más alto, encontramos los valores religiosos de lo santo y lo profano. Me permito aquí reproducir un cuadro en el que Zhang ordena la exposición scheleriana[16] (véase cuadro 1).

Como se puede observar, de izquierda a derecha, tenemos los aspectos objetivos y subjetivos de la correlación intencional que, para Scheler, corresponden a la fenomenología que se ocupa de la correlación eidética entre las esencialidades de cosas o contenidos (tema de la *Sachphänomenologie*) y las esencialidades de actos (tema de la *Akt- oder Ursprungsphänomenologie*)[17]. De arriba abajo, se distingue la idea del ser humano en tanto esencia sensible, vital y espiritual o, si se prefiere, la idea del hombre en tanto microcosmos a partir de la cual, sin presuponer su existencia, es posible estudiar las diferentes regiones o esferas del ser-valioso. A mi modo de ver, el cuadro tiene la ventaja de hacer evidente que las tres formas de considerar la relación de superioridad e inferioridad de los valores no se excluyen, sino que la tercera justifica e integra a las dos primeras, la de los "criterios" y la de los portadores esenciales. En cuanto a la jerarquización según los portadores esenciales, de un lado, encontramos los valores por sí mismos y los valores por referencia (valores consecutivos) de

[14] Scheler, Max, *Idealismus-Realismus* (1928), en: *Späte Schriften*, *Gesammelte Werke*, vol. 9, Berna: Francke Verlag, 1976, p. 194; *Idealismo-realismo*, Agustina Schroeder (trad), Buenos Aires: Editorial Nova, 1962, p. 22. En otro texto, Scheler distingue: "a) *la esfera de lo absoluto* real y valioso, lo santo; b) la esfera de los *contemporáneos* [*Mitwelt*], los antepasados y la posteridad, esto es, la esfera de la sociedad y de la historia o del 'otro'; c) las esferas del *mundo exterior y del mundo interior* con la esfera del propio *cuerpo y de su medio* [*Leibes und seiner Umwelt*]; d) la esfera de lo considerado como '*viviente*'; e) la esfera del *mundo corpóreo muerto* y que aparece como 'muerto'" (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *Gesammelte Werke*, vol. 8, Bonn: Bouvier Verlag, 2008, p. 56; *Sociología del saber*, José Gaos (trad.), Buenos Aires: Leviatán, 1991, p. 60.

[15] *Ética*, 173; GW 2, p. 122.

[16] Zhang, Wei, *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des* A priori *im Abgrenzung zu Kant*, Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2011, p. 140.

[17] *Ética*, pp. 131-132; GW 2, p. 90.

Cuadro 1

Modalidades de valores	Clases principales de valores por sí	Valores consecutivos	Funciones/ actos	Sentimientos	Reacciones de respuesta emocional
Valores sensibles	Agradable-desagradable	Útil, valores de civilización, valores de lujo	Sentir sensible	Sentimientos sensibles, sentimientos de sensación, placer, dolor, etc.	
Valores vitales	Noble-común	Bien [*Wohl*] Bienestar	Sentir vital (sentir de la vida), preferir vital, amor y odio vitales	Sentimientos corporales, sentimientos vitales, sentimiento de bienestar, de la vejez y muerte, sentimiento de salud y enfermedad, etc.	Alegrarse, afligirse, coraje, miedo, impulso de venganza, cólera, etc.
Valores espirituales	1. Bello/feo y otros valores puramente estéticos 2. Justo/injusto 3. Los valores del conocimiento puro de la verdad	Valores culturales (patrimonio artístico, instituciones científicas, legislación positiva)	Sentir espiritual Preferir espiritual Amor y odio	Sentimientos puramente anímicos Tristeza, melancolía, alegría	Agrado/desagrado Aprobación/ desaprobación Respeto/irrespeto Aspiración de venganza, simpatía espiritual
Valores religiosos	Santo-profano	Valores simbólicos (*res sacrae*)	Un determinado tipo de amor	Sentimientos espirituales Felicidad/ desesperación	Fe/incredulidad, veneración, adoración, etc.

cada modalidad, y del otro lado, los actos, las funciones, los estados sentimentales y las reacciones de respuesta emocional, que son sus correlatos, pero que también son portadores de valores. Pero si la jerarquía *a priori* material no excluye los otros modos de ordenar los valores, entonces, dado el personalismo ético que Scheler defiende, los valores personales —que aparecen en la cima del orden formal según los portadores esenciales— tendrían que ser los superiores no solo en dicha jerarquía, sino también en las de los cinco criterios señalados más arriba. Si esto es correcto y

partimos esta vez del criterio originario y esencial, el principio de la relatividad, entonces [5] los valores personales han de ser valores absolutos y han de coincidir con los valores éticos o morales.[4] Dados en el acto de amor personal, el cumplimiento (E*rfüllung*) de los valores de personas tiene que pertenecer al estrato más profundo o central de satisfacción que es la felicidad o beatitud (S*eligkeit*). Esta y la desesperación (*Verzweiflung*) son, para Scheler, "sentimientos religiosos y metafísicos de sí mismo κατ᾽ἐξοχήν"[18]. [3] La donación de los valores personales no puede depender de la de otros valores, sino que ha de fundamentarla. [2] En la medida en que, para Scheler, el ser de la persona es "psico-físicamente indiferente", los valores personales no pueden participar de la extensión ni divisibilidad de los bienes. [1] Finalmente, la persistencia y la duración en el tiempo han de ser notas esenciales de su aparecer.

Ahora bien, he dicho que los valores personales tienen que ser absolutos y coincidir con los valores éticos, pero lo bueno y lo malo no figuran en la jerarquía material de modalidades axiológicas y más bien pareciera que solo pueden ser valores absolutos los valores religiosos. Aunque no por las mismas razones, Scheler sostiene que Kant tenía razón cuando afirmaba que lo bueno y lo malo no pueden ser contenidos de la voluntad. Querer ser bueno es, para Scheler, una forma de fariseísmo y una ilusión de la preferencia. ¿Qué pasa, pues, con los valores éticos? Su manifestación depende de la preferencia de los valores extraéticos. Así, lo bueno existe ahí donde el querer de lo que se vive como algo por realizar coincide con la preferencia, por ejemplo, de lo justo sobre lo injusto, y lo malo existe ahí donde el querer coincide, por ejemplo, con la postergación de un valor vital en beneficio de lo útil o de lo agradable. Scheler expresa esta relación en el siguiente axioma: "En esta esfera [la de la voluntad], el criterio de lo 'bueno' (y lo 'malo') consiste en la coincidencia (u oposición) del valor intentado en la realización con el valor que ha sido preferido, o, respectivamente, en la oposición (o coincidencia) al valor que ha sido postergado" [19].

Esta relación entre valores éticos y extraéticos explica que Scheler afirme que lo bueno se encuentra "a la espalda" de los actos de la voluntad[20]; también explica que este sea uno de los principios éticos de su personalismo: "es esencial para el posible aumento de valores de la persona que esta *no intente jamás voluntariamente su propio valor moral*"[21]. Lo mismo pasa con la felicidad. Según Scheler, en la medida en que la felicidad es fuente de la disposición de ánimo y del querer, una persona buena es una persona feliz. Así, oponiéndose a Kant, afirma que "[ú]nicamente la persona *feliz* puede tener una *buena* voluntad, y únicamente la persona *desesperada tiene que* ser también *mala* en el querer y en el obrar"[22]. Sin embargo, como en el caso de lo bueno, la felicidad nunca puede ser, para Scheler, fin o meta de la voluntad, sino que depende del sentir

[18] *Ibid*., p. 462; GW 2, p. 345.
[19] *Ibid*., p. 74; *ibid*., p. 48.
[20] *Ibid*., p. 75; *ibid*.
[21] *Ibid*., p. 655; *ibid*., p. 497.
[22] *Ibid*., p. 470; *ibid*., p. 350.

de valores personales positivos: "Todos los *sentimientos* de felicidad e infelicidad están fundados en [el *sentir*] *de los valores*, y la felicidad más honda, la beatitud más acabada, es absolutamente dependiente en su ser de la conciencia de la propia bondad moral. S*olo el bueno es dichoso*"[23].

Aquí encontramos una discrepancia con los análisis husserlianos: mientras que, para Scheler, nos privamos de lo bueno si lo pretendemos como fin de nuestro querer, para Husserl, en cambio, el ser humano solo puede ser bueno si aspira voluntariamente a lo bueno. Pareciera referirse a Scheler cuando precisa que "*[l]a situación del fin 'egoísta' de querer ser un hombre bueno es semejante a la del fin de la beatitud*"[24]. "S*olo así, volviéndome lo más capaz posible de aspirar desinteresadamente, obtengo la beatitud*; proponérsela como fin coincide con proponerse como fin el desinterés"[25]. De modo semejante a como nos privamos de la beatitud si es en función de ella que aspiramos al bien, "[l]a meta de querer llegar a ser un hombre bueno"[26] solo puede ser buena si aspiramos a lo bueno por sí mismo, no por los sentimientos positivos que acompañan su aprehensión. Así como Scheler, quien además quiere rechazar toda forma de fariseísmo, Husserl quiere rechazar toda forma de hedonismo. Por ello, distingue entre el sentir del valor y el estado sentimental positivo que acompaña el logro de una meta propuesta sobre la base de ese valor.

§ 3. Valores personales en tanto valores éticos

En el parágrafo anterior, hemos mostrado que la aproximación scheleriana al problema de la jerarquía de valores puede ser considerada como una respuesta a la pregunta husserliana sobre la relación entre los valores éticos y extraéticos siempre que se considere que las tres formas de jerarquización expuestas por Scheler no se excluyen, sino que la jerarquía material y *a priori* de los valores sensibles, vitales, espirituales y religiosos integra a las anteriores. Así, la *existencia* de lo bueno y lo malo, no su esencia, depende de la preferencia efectiva de los valores extraéticos. Este examen desembocó en una discrepancia entre Husserl y Scheler en torno de la actitud que se ha de tener ante los valores éticos o morales. A pesar de esta discrepancia, que parece ser insuperable, hay aún otra coincidencia entre la ética husserliana y la scheleriana que queremos exponer aquí brevemente: ambos consideran valores individuales o subjetivos, esto es, valores cuya validez es personal. De un lado, es la consideración de estos valores personales que se dan como "absolutamente debidos" lo que, como decíamos al inicio, lleva a Husserl a rechazar, en el texto de 1919/20, la idea de

[23] *Ibid*., p. 482; *ibid*., p. 359.
[24] H*ua* XXXVII, p. 345.
[25] *Ibid*.
[26] *Ibid*., p. 346, nota.

una jerarquía entre las *clases* fundamentales de valores prácticos o bienes. De otro lado, la afirmación de la jerarquía objetiva y *a priori* de valores no le impide a Scheler considerar este fenómeno; al contrario, en oposición a Kant, sostiene que la comprensión del bien exige tener en cuenta tanto los valores universales como los individuales. Como veremos, en ambos casos, la aprehensión de estos valores personales corresponde a la experiencia de la vocación.

A diferencia Scheler —quien propone, frente a toda ética imperativa y normativa, una "ética material de valores"—, Husserl considera al deber, correlato de la voluntad, como tema central de la ética, la cual, no obstante, funda en una axiología. Conforme a la fundación del deber en el valor y, correlativamente, del querer en el sentir o valorar, en el último capítulo de las lecciones de I*ntroducción a la ética* de 1920/24, Husserl sostiene que "una teoría del bien orientada éticamente deberá, en un primer momento, excluir la investigación sobre lo ético" y que "*una teoría del valor y una teoría de los bienes no son sin más una ética*"[27]. El problema de reducir la ética a la axiología es que esta última supone adoptar una actitud ontológica en la que el interés está dirigido a los valores en tanto correlatos objetivos del sentir. El peligro de permanecer en esta actitud es que terminamos por reducir a las personas a bienes, en la medida en que únicamente las apreciamos según qué tan valiosas son para el mundo:

> Aquí hay que señalar lo siguiente: se puede, y algunos estudiosos de la ética tienden unilateralmente a ello, ver la vida activa del hombre y apreciarla como una vida de efectuaciones. Se la encuadra, pues, idealmente en el mundo universal de los valores. Observando axiológicamente el mundo dado, se quisiera desear que sea el de más valor posible y contribuir a él con el propio valor. Se aprecia entonces a las personas mismas, y no solo a sus efectuaciones, como valores de este mundo. Pero en esta actitud las personas son, justamente, bienes entre otros bienes, así como en una mera estimación de la belleza figuran bellezas entre otras bellezas[28].

Para Husserl, ser una persona valiosa, ser un buen artista, por ejemplo, que se pregunta "¿qué es lo más valioso de entre lo que aquí puedo hacer?" o "¿cuál de estas decisiones sería la de un hombre valioso y del máximo valor?" no es ser una persona

[27] H*ua* XXXVII, p. 245.

[28] I*bid*., A primera vista, esta crítica afecta a Scheler en la medida en que este efectivamente hace una ontología fenomenológica de los valores y su ética es una axiología. Pero no lo afecta, en primer lugar, en la medida en que, como veremos en un momento, Scheler considera no solo valores universales sino también valores individuales, y en segundo lugar, en la medida en que, como se ha mencionado en el primer parágrafo, este autor distingue entre bienes y valores, de modo que considerar el valor de las personas no implica reducirlas a bienes o "cosas de valor". Al contrario, según su personalismo ético, hay que rechazar las concepciones que aprecian a la persona según qué tanto beneficie a la comunidad y a la historia, las cuales han de estar, más bien, al servicio de los valores personales (*Ética*, p. 650 ss.; GW 2, p. 492 ss.).

moral que se pregunta "¿qué debo hacer?"[29]. Más aún, para Husserl, el criterio de lo ético excede toda jerarquía empírica de valores:

> La vergüenza con la que, por ejemplo, constato que no soy especialmente valioso no es la condena de mí mismo (*Selbstverurteilung*) ni el arrepentimiento de no ser ético. Por una parte, me mido en la escala de las alturas de valor de los hombres; por otra parte, todo criterio reside, en última instancia, en mí y no hay en verdad ninguna medida de la grandeza y de los grados de grandeza éticos, sino que aquí hay, con respecto a la personalidad moral, solo una idea absoluta y mayores o menores acercamientos a la idea[30]

Esta idea de personalidad moral constituye un *telos* al que se ha de aspirar y funda un deber que no es relativo, sino absoluto en el sentido de categóricamente exigido para una vida entera. Si seguimos las descripciones del libro segundo de *Ideas* y de las *Meditaciones cartesianas*, podemos comprender el fenómeno de la personalidad como un "estilo sintético"[31] o como un "estilo unitario" de motivación de los actos o tomas libres de posición[32]. Ahora bien, si recurrimos, siguiendo a Melle[33], a los textos sobre ética, tenemos que decir que lo que está en la base de la constitución de ese *estilo de motivación* y, por tanto, de la individualidad del deber absoluto es el amor: "A la 'esencia' de todo individuo personal, de todo yo, pertenece que tenga su región de decisiones personales, del amor personal, del deber personal. Sin duda, hablar aquí de esencia es algo peculiar, pues el yo no tiene una esencia como una cosa"[34].

Sin entrar en la cuestión de qué entienden Husserl y Scheler por esencia, pero subrayando que, para ambos, el ser de la persona no es estático sino un devenir, quiero señalar que estos autores coinciden en la descripción del amor como fuente de individuación. Con Melle, se puede incluso afirmar que este es uno de los "[m]otivos

[29] *Hua* XXXVII, p. 246.
[30] *Ibid*.
[31] Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, vol. I, Stephan Strasser (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973 (2da. ed.), p. 110; *Meditaciones cartesianas*, Mario A. Presas (trad. y estudio preliminar), Madrid: Tecnos, 1997, p. 101.
[32] Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biennel (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, pp. 270 y 274; *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Antonio Zirión Q. (trad.), México D.F.: UNAM, 1997, pp. 318 y 322.
[33] Melle, Ullrich, "Husserls personalistische Ethik", en: Centi, Beatrice. y G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'ética di Edmund Husserl*. Nápoles: Bibliopolis, 2004, pp. 327-356; "Edmund Husserl: From Reason to Love", en: Drummond, John. J. y Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 229-248; "Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik", en: Gerhard Pfafferott (ed.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*. II. *Internationales Kolloquium der Max Scheler-Gesellschaft e*. V. Bonn: Bouvier Verlag, 1997, pp. 203-219.
[34] Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* (1908-1937). Rochus Sowa y T. Vongehr (eds.), Dordrecht/Heidelberg/Nueva York/Londres, 2014, p. 355. En adelante, *Hua* XLII. La traducción de los pasajes de *Hua* XLII es propia.

schelerianos en la ética husserliana de Friburgo"[35]. Según Scheler, toda persona tiene una esencia individual de valor que consiste en la "*las intenciones de valor que le son inmanentes*"[36] y que, en términos religiosos, corresponde a la "salvación personal"[37].

Posible por la comprensión que se despliega tanto en el amor a sí mismo como en el amor al prójimo, la conciencia de la propia bondad moral corresponde al saber de algo "bueno-en-sí para mí", es decir, algo que porta un valor objetivo, pero cuyo contenido alberga una referencia vivida a la persona. De modo que, además de su validez general, los valores, sin dejar de ser objetivos, en el sentido de independientes de su aprehensión, pueden tener una validez individual en la medida en que son vividos de modo evidente como una llamada personal a su realización. Lo "bueno-en-sí para mí" invoca a la persona a su realización haciendo de esta un deber moral auténtico y señalando a quien lo vive "un puesto *singular* dentro del cosmos moral"[38]. El valor esencial de la persona es así individual e irremplazable, por lo que la ética no puede más que indicar valores de validez universal y debe dejar espacio para la intuición de valores que fundan deberes personales, incluidos aquellos cuya existencia única depende de la "exigencia de la hora" y puede perderse para siempre si la persona no responde a su llamado[39].

Por su parte, Husserl distingue entre valores "objetivos" y "subjetivos". Según sus análisis, los valores son todos objetivos en el sentido en que cualquier ser racional puede, en una determinada situación, sentirlos y aprehenderlos de modo evidente, pero esos mismos valores pueden tener un sentido "subjetivo" o "individual" en tanto tienen su fuente en el amor[40]. A diferencia de Scheler, para quien el amor puede ser tanto una tendencia como un acto[41], para Husserl: "El amor no es un acto momentáneo, sino un *decidirse-que-permanece-para-una-persona*"[42]. No es que Husserl no reconozca un amor instintivo; de hecho, lo hace y eso explica la siguiente afirmación: "Todo deber originariamente absoluto tiene algo *irracional*"[43]. Pero, además del amor ciego, perteneciente al nivel pasivo de la espiritualidad, hay que reconocer un "amor auténtico", que Husserl describe como un decidirse desde el centro más íntimo del yo[44]. "El amor es la decisión personal de la 'emoción' activa (*aktiven 'Gemüts'*) y el amor que se cumple es beatitud (*Seligkeit*) en el yo"[45]. Se trata de una decisión en el sentido en que el

[35] Melle, Illrich, "Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik", *op. cit.*, p. 213 especialmente.
[36] *Ética*, p. 634; GW 2, p. 480.
[37] *Ibid.*, p. 636; GW 2, p. 481.
[38] *Ibid.*, p. 637; GW 2, p. 482.
[39] *Ibid.*, p. 641; GW 2, p. 485.
[40] *Hua Mat* IX, p. 146, nota.
[41] Scheler, Max, *Ordo amoris* (1914-16), en: *Schriften aus dem Nachlaß*, tomo I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, *Gesammelte Werke*, vol, 10, Berna: Francke Verlag, 1957, p. 355; *Ordo amoris*, Xavier Zubiri (trad.), Juan Miguel Palacios (ed.), Madrid: Caparrós, 2008, 3ra. ed., p. 43.
[42] *Hua* XLII, p. 344.
[43] *Ibid.*, p. 384.
[44] *Hua Mat* IX, p. 146, nota.
[45] *Hua* XLII, p. 416.

amor nos compromete con ciertos valores que nos llaman o invocan individualmente al punto de que, para el sujeto en cuestión, estos valores se sustraen a todo cálculo de las leyes axiológicas de sumación y absorción[46], y adquieren el carácter de absolutos e incondicionados. En la medida en que la persona se identifica con ellos, solo puede responder a la evidencia de su llamado dedicándose a su realización o sacrificándolos y, en ese sentido, sacrificándose a sí mismo[47]. Por eso, Husserl sostiene que, en el caso de conflicto entre estos valores, la decisión es "trágica y autorresponsable"[48].

No podemos extraer aquí todas las consecuencia de este acuerdo entre Husserl y Scheler respecto del fenómeno de los valores personales. Nos contentamos con señalar, a modo de conclusión, que es en la experiencia de la vocación que tanto Husserl como Scheler encuentran el sentido ético de la persona. Así, Husserl señala:

> Seguir sus vocaciones (B*erufungen*) y vivir según ellas da a la persona el alto valor de la dignidad. Por tanto, las personas tienen *valor objetivo* ante todo en cuanto que siguen su deber individual. Los valores individuales, valores para un yo en tanto persona ética, son entonces decisivos para la evaluación verdaderamente objetiva de las personas, es decir, si hacen del bien personal señalado para ellas (para el que son invocadas) una tarea de vida[49].

Scheler, por su parte, hace del llamado de los valores personales una regla ética:

> (…) al examinarse moralmente a sí mismo, cada uno tiene que preguntarse, no solo qué cosa valiosa moralmente positiva habría podido producirse en el mundo y qué cosa de valor moralmente negativo habría podido evitarse si yo mismo, *como representarse de una posición* en la estructura social, me hubiera portado de otra manera; sino *también* qué habría acaecido *si yo mismo, como individuo espiritual, hubiera visto mejor lo "bueno-en-sí para mí"* y lo hubiera querido o realizado mejor[50].

[46] L*ey de sumación*: "la realización colectiva de bienes prácticos que no sufren con ello la merma de su valor depara 'un bien sumativo' de mayor valor que el de cada una de las sumas parciales o miembros individuales". L*ey de absorción*: "Donde múltiples valores pueden ser realizados por un mismo individuo en un mismo instante de tiempo, siendo, en cambio, imposible su realización colectiva (por pares o en conjunto), la bondad del más alto de estos valores absorbe la bondad de todos los valores inferiores" (Husserl, Edmund, A*ufsätze und Vorträge* [1922-1937], H*usserliana*, vol. XXVII, Thomas Nenon y H. R. Sepp [eds.], 1989, p. 31; R*enovación del hombre y de la cultura*. C*inco ensayos*, Agustín Serrano de Haro [trad.], Barcelona/México D.F.: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana 2002, p. 33. C*fr*. la sección sobre "axiología formal" de H*ua* XXVIII).
[47] H*ua* XLII, pp. 199, 415.
[48] I*bid*., p. 199.
[49] I*bid*., p. 353, nota.
[50] É*tica*, p. 688; GW 2, p. 523.

Representación, *pathos* y vida
La filosofía kantiana en la fenomenología de Michel Henry[1]

Representation, *Pathos* and Life
Kantian Philosophy in Michel Henry's Phenomenology

Patricia Ema Knorr
Universidad Nacional de General Sarmiento
Argentina
pknorr@ungs.edu.ar

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 51-60

[1] El presente artículo es resultado del trabajo que realicé en el marco del proyecto de investigación "Michel Henry y los usos de Kant" (2014-2016), dirigido por el Dr. Mario Lipsitz, correspondiente al área *Sujeto y subjetividad en la filosofía contemporánea*, del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.

Michel Henry presenta su F*enomenología material* como la radicalización de los principios de lo que llama la "fenomenología histórica" de Husserl y Heidegger. No obstante, al acceder al horizonte ontológico donde el ente mundano se objetiva y puede ser conocido, a la esencia de la manifestación, surge una cuestión paradojal: dicha radicalización supone dejar de lado la intuición, una de las condiciones constitutivas de la fenomenología histórica. En este punto, la crítica henryana retoma la interpretación heideggeriana de la filosofía trascendental de Kant mediante la cual se fundan la autonomía del ser y su poder de determinación del ente finito, operada por la intuición, y supone el conocimiento ontológico como condición de posibilidad del conocimiento óntico. No obstante, en este punto, se produce el quiebre decisivo respecto de la fenomenología histórica: el carácter finito del conocimiento óntico no radica en el ente mismo sino en su condición de objeto que ha constituido el poder determinante de la intuición al objetivarlo. Aquí apunta Henry la falta de radicalidad del pensamiento heideggeriano, ya que para este filósofo la intuición, cifrada en el tiempo originario del sentido interno, despliega su poder en la trascendencia, y a la vez la funda, constituyendo así una insalvable circularidad. Por esto, el filósofo desestima el análisis intencional —en definitiva, el método fenomenológico, considerado como un monismo más— y, desde un comienzo, según la interpretación heideggeriana de Kant, toma la senda de una reflexión sobre la posibilidad de la manifestación en general que, más allá de las críticas explícitas, hace un uso positivo de la vía trascendental kantiana, lo cual se evidencia, tanto en el plano metodológico como conceptual, ya desde las obras fundacionales de Henry. El presente trabajo intenta revelar en algunos pasajes centrales de la obra henryana este uso positivo del pensamiento kantiano y sus implicancias.

Michel Henry presents his M*aterial* P*henomenology* as the radicalization of the principles of what he calls Husserl and Heidegger's "historical phenomenology". However, to access the ontological horizon where the mundane entity is objectified and can be known, at the essence of the manifestation, a paradoxical question arises: this radicalization presupposes leaving aside intuition, one of the constitutive conditions of historical phenomenology. At this point, Henry's critique takes up the Heideggerian interpretation of Kant's transcendental philosophy on which the autonomy of being and its power of determination of the finite being are founded, operated by intuition, and assumes the ontological knowledge as a condition of possibility of the ontic knowledge. Nevertheless, at this point, the decisive break with respect to historical phenomenology takes place: the finite character of ontic knowledge does not lie in the entity itself but in its condition of object that has constituted the determining power of intuition in objectifying it. Here Henry points out the lack of radicalism of Heidegger's thought, since for this philosopher intuition, encoded in the original time of the inner sense, unfolds its power in transcendence, and at the same time gives it its foundation, constituting thus an insurmountable circularity. Because of this, the philosopher dismisses the intentional analysis —in short, the phenomenological method, considered as another monism— and, from the beginning, under Heidegger's interpretation of Kant, takes the path of a reflection on the possibility of the manifestation in general that, beyond explicit criticism, making a positive use of the transcendental Kantian way, which is evidenced, both methodologically and conceptually, ever since Henry's foundational works. The present work tries to reveal this positive use of Kantian thought and its implications in some central passages of Henry's work.

§ 1. Introducción

La lectura que Michel Henry realiza de la filosofía trascendental de Kant presenta un especial interés para su fenomenología material, no tanto por sus aspectos críticos —tan claramente explicitados en *Genealogía del psicoanálisis*[2]— sino por la función positiva que adquiere el pensamiento kantiano en su obra.

El pensador francés presenta su fenomenología material como la radicalización del pensamiento inaugurado por Husserl, por lo que pareciera aceptar los principios constitutivos de toda fenomenología. Sin embargo, el análisis henryano, buscando el fenómeno originario en el que la fenomenalidad se manifiesta, deviene en una crítica radical de la intencionalidad del método husserliano, sustentada en el más amplio cuestionamiento de toda forma de intuicionismo.

Justamente, la intuición es el modo de acceder al ente mundano trascendente que, en tanto es re-presentado, se manifiesta en una dimensión imaginaria pura que lo vuelve irreal. La tesis central del pensamiento henryano propone que esta forma segunda de manifestación ek-stática se funda en un modo más originario del aparecer del ser en la inmanencia. Por tanto, Henry propone una fenomenología que permita acceder al "cómo" fundamental, la esencia del aparecer. Sin embargo, podemos encontrar en el pensamiento de Henry una adhesión parcial a los principios de la fenomenología junto con la adopción no explicitada de cierta intención y procedimiento de cuño kantiano con el fin de fundar el horizonte de la trascendencia en la inmanencia de la vida en su venida a sí, gracias a la cual todo aparecer óntico es posible, pues "el ente de la naturaleza —la piedra, el átomo, la molécula— están sumidos en una

[2] Henry, Michel, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, traducción de Roberto Ranz y Javier Teira, Madrid: Síntesis, 2002.

suerte de noche original y cósmica que apenas se puede pensar, de donde el conocimiento vendrá a sustraerlos, para proyectarlos ante la mirada de la conciencia"[3].

§ 2. La radicalización henryana: el rechazo de la intencionalidad

Volviendo a los principios propios de la fenomenología, en primer lugar, encontramos la formulación husserliana "tanto aparecer, tanto ser"[4], en tanto toda posibilidad de "ser" depende del aparecer mismo en que es dado. Al respecto, dirá Henry: "Si la apertura del horizonte trascendental del ser realiza el devenir efectivo de la fenomenalidad, es que este horizonte se muestra. El horizonte del ser considerado en su pureza debe ser perceptible en sí y para sí. El ser debe poder mostrarse"[5].

En segundo lugar, nos referimos al principio "¡A las cosas mismas!" que, siguiendo a Husserl, enuncia Heidegger en *Ser y tiempo*[6], el cual supone remitirse al contenido fenomenológico efectivo del fenómeno, a lo que aparece en tanto aparece. Sin embargo, según Henry, estos principios para Husserl y Heidegger se constituyen como un "concepto formal" del aparecer, pues suponen la aceptación de este aparecer sin dar cuenta del modo de manifestarse del mismo, con el fin de que lo que en él aparece escape a toda duda, por lo que a este "concepto formal del aparecer le corresponde un concepto formal de ser"[7]. En este sentido, el modo de acceso al contenido del fenómeno, la verdad del ser, refiere a aquello que hace aparecer al fenómeno, es decir, la fenomenalidad pura que permite su manifestación; lo cual supone el aparecer de esta fenomenalidad.

En este punto, surge el nudo de la cuestión: la radicalización que opera Henry implica dejar de lado una de las condiciones fundamentales y constitutivas de la fenomenología de Husserl, quien señala que "toda intuición en que se da algo originalmente es un fundamento de derecho del conocimiento"[8]. Por el contrario, el análisis henryano cuestiona toda forma de intuición y, por ende, la intencionalidad del método husserliano, en tanto "el intuicionismo se caracteriza por apuntar siempre a

[3] Henry, Michel, *Fenomenología de la vida*, traducción de Mario Lipsitz, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010, p. 129.
[4] Henry, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, traducción de Javier Teira, Roberto Ranz y Gorka Fernández, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 40.
[5] Henry, Michel, *La esencia de la manifestación*, traducción de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte, Salamanca: Sígueme, 2015, p. 137-138.
[6] Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1988, p. 51.
[7] Henry, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, *op. cit.*, p. 42.
[8] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1962, p. 58.

alguna estructura 'determinada' del ser y en ella a un ser 'determinado' al que intentará traer a la luz con sus caracteres específicos"[9].

De este modo, la fenomenología material henryana, desde su inicio, se despoja del ropaje metodológico de la fenomenología intencional husserliana, para revestir un análisis trascendental de inspiración kantiana, como un fondo metodológico y metafísico que orienta su búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento, pues, como nos recuerda Henry: "un pensamiento fenomenológico radical no puede dejar de preguntarse por el modo en que el poder trascendental, que da toda cosa, se da él mismo (…). Toda fenomenicidad efectiva y concebible, a decir verdad, se fenomeniza primero ella misma, y solamente bajo esa condición puede un fenómeno cualquiera fenomenizarse en ella"[10].

§ 3. La vía kantiana

La cuestión de la limitación frente a la problemática ontológica que presenta el modo de fenomenización ek-stática, único modo al que accede el análisis intencional, resulta central en el pensamiento henryano ya desde su obra inaugural, L*a esencia de la manifestación* (1963), en cuyas secciones 15 a 31, señala M. Lipsitz:

> (…) vemos a Henry abrazar súbitamente por completo —y sin que medie una justificación— la problemática instituida por Heidegger en K*ant y el problema de la metafísica* (…). Esta falta de justificación no debe sorprendernos. Simplemente significa que Henry encuentra en el "Kant" de Heidegger la correcta radicalización del planteo kantiano, esto es, su transposición a una problemática de tipo ontológico[11].

Al retomar la interpretación heideggeriana de la filosofía trascendental de Kant, Henry se centra en el intento de Heidegger de fundar la autonomía del ser y su poder de determinación del ente finito, y, por tanto, el conocimiento ontológico como condición de posibilidad del conocimiento óntico. No obstante, en este punto se atisba el quiebre decisivo de Henry respecto de la fenomenología histórica al rechazar la intuición como modo de acceso al conocimiento ontológico, quiebre que se efectiviza explícitamente alrededor de los años noventa en su obra F*enomenología material*. En definitiva, es la naturaleza gnoseológica de la intuición la que permite la manifestación del objeto, el ente en su singularidad. Por tanto, el carácter finito del

[9] Lipsitz, Mario, "Michel Henry y la crítica del intuicionismo", en: A P*arte Rei*. R*evista de Filosofía*, n° 10 (2000), p. 2.
[10] Henry, Michel, F*enomenología material*, traducción de Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 65.
[11] Lipsitz, Mario, "Sobre el lazo de Dios con el mundo en la filosofía de M. Henry", en: E*scritos de Filosofía*, n° 47 (2007), p. 257.

conocimiento óntico no radica en el ente mismo sino en su condición de objeto, que ha sido constituida por el poder determinante del horizonte de la trascendencia en que se objetiva.

Aquí, Henry apunta la falta de radicalidad del pensamiento heideggeriano[12], según el cual la intuición, cifrada en el tiempo originario del sentido interno, despliega su poder en la trascendencia, pero, señala Henry, a la vez la funda. Esto constituye una insalvable circularidad que hace de la filosofía de Heidegger una forma más de "monismo fenomenológico" (calificado como "ontológico" en sus primeros trabajos) —calificación que Henry asigna a toda la tradición occidental que solo concibe la manifestación del ser en la Trascendencia, en tanto todo fenómeno solo nos podría ser dado bajo la forma de objeto, lo que implica ser representado como lo que está ahí, ante nosotros, en la experiencia—.

En definitiva, el filósofo francés desestima la conveniencia de todo análisis intencional —es decir, el método fenomenológico— por razones que llama "ontológicas". De esta manera, desde un comienzo, el análisis que toma la senda de la interpretación heideggeriana de Kant conduce a Henry hacia una reflexión sobre la posibilidad de la manifestación en general, y así su decisión metodológica se alinea con la vía trascendental kantiana[13].

En este sentido, si bien el autor realiza una dura crítica del pensamiento kantiano, existe un empleo positivo del mismo, no muy explicitado, tanto en el plano metodológico como conceptual. En el presente trabajo, intentaremos revelar algunos aspectos de la vinculación de la fenomenología henryana con el pensamiento kantiano y sus implicancias.

En el cuarto capítulo de *Genealogía del psicoanálisis*, el filósofo francés desarrolla una crítica sistemática de la filosofía kantiana que definirá como una "metafísica de la representatividad", en tanto el único modo de acceso a todo lo que es y puede ser conocido opera de forma mediata. Por esto, para Henry, este pensamiento se integra la serie del "monismo fenomenológico" de la filosofía. De este modo, la representatividad se constituye en la esencia misma de la manifestación del ser y la elucidación de esta esencia lleva a Kant al análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, en la que todo objeto aparece: la intuición pura y el pensamiento puro (cuyas modalidades son las categorías). Las intuiciones de espacio y tiempo, según Henry, son "portadoras de la trascendencia original en la cual se instituye el horizonte extático en cuyo seno todo ente será acogido y hecho visible en cuanto objeto"[14]. En particular, el tiempo, al que en última instancia se reduce el espacio en el sentido interno, se presenta como el despliegue del horizonte primordial

[12] *Loc. cit.*
[13] *Cfr.* Lipsitz, Mario, "Sur Kant et le problème de la métaphysique dans *L'essence de la manifestation*", en: Brohm, Jean-Marie y Jean Leclercq (eds.), *Michel Henry. Les dossiers* H, Lausana: L'Âge d'Homme, 2009, pp. 281-290.
[14] Henry, Michel, *Genealogía del psicoanálisis*, *op. cit.*, p. 124.

de la objetividad, como forma *a priori* de toda experiencia del objeto. El pensamiento puro, constituido por las categorías en tanto diversas formas de llevar a cabo la síntesis de lo diverso, sería el poder de representación y la unidad sintética *a priori* de lo intuido. Intuición y pensamiento conforman el poder trascendental de la conciencia cuya esencia es el *ek-stasis*, la unidad de la exteriorización y fundamento de toda experiencia posible de un objeto.

En este punto, Henry apunta una cuestión paradójica. En el análisis de las condiciones de posibilidad de una experiencia —concebida siempre como externa—, que a su vez es también la delimitación de todo "ser posible" —una ontología, por tanto—, pensamiento e intuición puros conforman la estructura extática del ser; sin embargo, dicha estructura del ser "no contiene todavía por sí misma ningún ser, esta condición de toda existencia no contiene ninguna existencia, ni puede producirla"[15]. 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, ni su estatuto diferente respecto de la representatividad, y realiza una reducción de la sensación a la intuición para representarla, lo que equivale a aniquilarla.

Para Henry, el ser de la sensación radica en su auto-afección, en la afectividad, su condición trascendental *a priori* de posibilidad y la esencia radicalmente inmanente de la vida. Por el contrario, concepto o intuición, en tanto formas de la representatividad, se caracterizan por su "indigencia ontológica" a la hora de exhibir la realidad. De igual modo, se opera en el pensamiento de Kant una reducción de la subjetividad absoluta a la representación, la cual, por lo tanto, no tiene en sí realidad: vinculado a la apercepción, el yo no se percibe como autoafección sino, en la reflexividad, como representación de lo que es condición de toda representación. Dirá Henry: "Como las nubes del cielo, puede tomar todas las formas que pueda imaginarse, pues no tiene ninguna; el contenido de la representación yo pienso, el ego trascendente, del que hablarán a su vez las fenomenologías contemporáneas, es un fantasma conciliador"[16].

Como se ve, la crítica en esta obra de la madurez de Henry se organiza de un modo contundente. Por el contrario, en sus obras fundacionales, L*a esencia de la manifestación* y F*ilosofía y fenomenología del cuerpo*, se encuentra un empleo menos explícito del pensamiento kantiano, que matiza los postulados fenomenológicos adoptados por el autor. De hecho, su búsqueda se orienta en esta primera etapa a la construcción de una "ontología fenomenológica universal", proyecto que luego deriva en una "fenomenología material". Sin embargo, desde L*a esencia de la manifestación*, Henry busca

[15] *Ibid*., p. 127.
[16] *Ibid*., p. 149.

un pensar que dé cuenta del contenido fenomenológico efectivo de lo que aparece y el modo en que este aparecer se hace manifiesto, en línea con los primeros dos postulados de la fenomenología. No obstante, existe, como señalamos, una decisión metodológica y ontológica que lo separará de la fenomenología husserliana por su rechazo de la intencionalidad como modo de develar el ser y conocerlo, lo que va de la mano con su crítica al intuicionismo. El postulado de la inmanencia de la vida en su autoafección, cuya esencia se plasma en la afectividad de un ego viviente real, hace incompatible su concepción ontológica y su método con la tradición que se funda en el análisis de la exterioridad por medio de la intuición.

Es en este punto donde la filosofía trascendental kantiana se presenta 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.

A continuación, nos centraremos en algunos pasajes de F*ilosofía y fenomenología del cuerpo*[17], para ver el empleo de esta perspectiva a la hora de interpretar algunos aspectos de la filosofía de Maine de Biran, que sustentan la concepción del cuerpo desarrollada por Henry en esta obra.

En el prefacio de 1987, nuestro autor señala que la intención de su trabajo había sido "establecer frente al idealismo el carácter concreto de la subjetividad, mostrando para ello que dicha subjetividad coincide con nuestro propio cuerpo"[18], algo que atañe a sus críticas al kantismo ya enunciadas. Líneas después, tras desprenderse de la intencionalidad y de la trascendencia como conceptos inadecuados para dar cuenta de la vida, se referirá a la noción de "apercepción" en la pregunta conductora del pensamiento biraniano sobre si existía una "apercepción inmediata interna", para luego hablar de una "experiencia interna trascendental" que transcribe la pregunta de Biran. En estos pasajes, encontramos el término "trascendental" de cuño kantiano, pero no en una acepción formal y vacía, sino atribuido a un modo de manifestación que sustenta el ser y la existencia en la inmanencia.

Hasta aquí no hay referencias directas a Kant; sin embargo, ya en la introducción nos encontramos una crítica explícita al sujeto kantiano —"un ser descarnado", "un espíritu puro que contempla el mundo"—, lo que permite el contrapunto con su propia concepción de un hombre vivo que actúa desde su carne. Por tanto, Henry no duda en diferenciar este cuerpo subjetivo que es un yo del cuerpo objeto de la biología, clasificado como humano, para simplemente nombrar "cuerpo trascendental" a esta carne que conocemos en la inmanencia absoluta de la vida.

Al desarrollar los presupuestos filosóficos de Biran, las referencias explícitas e indirectas se alternan con patrones similares. Henry explicita la crítica y diferenciación

[17] Henry, Michel, F*ilosofía y fenomenología del cuerpo*, traducción de Juan Gallo Reyzabal, Salamanca: Sígueme, 2007.
[18] *Ibid*., p. 21.

ante el pensamiento kantiano, o emplea alguno de sus conceptos y perspectivas de análisis, pero sin mencionarlo especialmente, adaptándolos a sus análisis. Un ejemplo de esto es el análisis de las categorías según Biran. Inicialmente, Henry lo compara con el análisis kantiano para destacar el conocimiento concreto de las facultades y categorías mediante el ejercicio efectivo, por lo que, según plantea Biran citado por Henry, "el 'sujeto conoce las categorías', proposición que en la filosofía kantiana queda fuera de contexto"; a esto añade Henry:

> Hacía falta darle al término "trascendental" una significación radicalmente inmanente para que el conjunto de condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia dejase de flotar en una región indeterminada y en la trascendencia de un cielo cuasiplatónico. Aquello que hace posible la experiencia (…) no puede ser una actividad supuesta. Decir que tal actividad es "sentida", significa decir que existe fenomenológicamente como dato irrebatible[19].

La concepción inmanentista y la fenomenología material llevan a discrepar sobre el contenido metafísico de la filosofía de Kant, pero la perspectiva metodológica y la intención acercan el análisis henryano al kantiano.

Al avanzar, vemos dos reajustes sobre aspectos netamente kantianos desde la perspectiva henryana que interpreta a Biran: los juicios sintéticos *a priori* y la deducción de las categorías. Respecto del primero, como un juego de muñecas rusas, es Biran que refiere a Kant, pero, citado por Henry: "podría decirse también que estos juicios sintéticos son *a priori*, pero no porque sean independientes de toda experiencia, sino porque emanan directamente del hecho primitivo de la existencia". Y agrega Henry, "situado en un verdadero lugar, lo *a priori* es lo único que nos permite entender que la existencia pueda ser una ciencia, y que el ser del ego consista en un saber originario"[20].

§ 4. A modo de cierre

Finalmente, la interpretación henryana plantea que Biran, siguiendo a Kant en la deducción de las categorías, las concibe como condición de posibilidad de la experiencia; pero se revelan en su modo de existencia propio, original, en la subjetividad. Contra Kant, dichas categorías —causalidad, unidad, etcétera— no se deducen a partir de la necesidad de su admisión como resultado del análisis del objeto trascendente y sus características. Por el contrario, "será en un sentido absolutamente distinto, en el sentido que es cierto decir que, sin subjetividad, no existe para nosotros

[19] *Ibid*., p. 50.
[20] *Ibid*., p. 56.

mundo ni experiencia"[21]. En esta línea, la categoría "no es en absoluto una idea, sino una manera de vivir el mundo, una estructura de la vida natural"[22].

Esta "manera de vivir el mundo" se funda en la experiencia interna trascendental de la subjetividad absoluta en que la vida adviene a sí en la inmanencia radical. Es ese auto-afectarse en que todo viviente se experimenta a sí en y por la vida, ya que como viviente, en su radical pasividad, "no se ha fundado él mismo, tiene un Fondo que es la vida, pero ese Fondo no es diferente de él, es la auto-afección en la que él se afecta y, a la cual, de este modo es idéntico"[23]. Este Fondo de la vida en su venida a sí es lo que la comunidad de vivientes tiene en común, es lo Mismo en que todos estamos sumidos, ya que "la comunidad es una napa afectiva subterránea, y en ella cada uno bebe el mismo agua de esa fuente y de ese pozo que él mismo es; pero sin saberlo, sin distinguirse de sí mismo, del otro, o del Fondo"[24].

De este modo, es posible considerar que las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia que, según Henry, dejan "de flotar en una región indeterminada y en la trascendencia de un cielo cuasiplatónico", se presentan —en línea con la concepción kantiana— como condiciones comunes a todos los humanos, aunque ya no como "sujetos universales de carácter ideal" sino en tanto vivientes, lo que las aparta de la matriz del idealismo kantiano para dales un carácter fenomenológico vivencial.

La condición de todo fenómeno posible, en tanto aparecer originario, no puede ser presentado —según Henry— como *el fuera de sí*, ya que lo que así se manifiesta se da en el horizonte del mundo y es, por tanto, una fenomenicidad que solo hace posible el aparecer de lo otro como *ob-jetum* en la distancia del *ek-stasis*, que bajo la mirada, sensible o intelectual, se transforma en *imago*. La intuición solo manifiesta la afectividad nula de una realidad reflejada en la superficie de este espejo que es la representación; ante sus ojos inquisidores, la vida y su poder, los vivientes y su comunidad, en esencia invisibles, solo pueden —como el país de las maravillas— refugiarse detrás de los espejos en la inmanencia radical y sin distanciamiento de la afectividad.

[21] *Ibid*., p. 57.
[22] *Ibid*., p. 62.
[23] Henry, Michel, *Fenomenología de la vida*, *op. cit*., pp. 163-164.
[24] *Ibid*., p. 164.

El vivir entre el deseo y el movimiento

To live between Desire and Movement

Jorge Nicolás Lucero
Universidad de Buenos Aires/Université Toulouse-Jean Jaurès
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
lucerojn@hotmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 61-70

Este trabajo describe y analiza las principales tesis de la filosofía de Renaud Barbaras en torno al problema de la vida con el objetivo de determinar la relación entre las nociones de movimiento y deseo. Afirmamos que sostener el deseo como esencia del vivir incurre en el riesgo de separar al sujeto de la aparición del propio movimiento de fenomenalización. Para abrir otra posible vía de solución en donde la noción de movimiento se inserte en la esencia del vivir sin subordinarse al deseo, retomamos la ontología de Merleau-Ponty y su relación entre automovimiento e inminencia.

This work describes and analyses the main thesis of Renaud Barbaras's philosophy concerning life's problem with the aim to determinate the connection between motion and desire. We state that holding desire as life's essence faces the risk of breaking apart the subject of appearance and the phenomenalization's motion itself. In order to open another way of solution where motion's idea be inserted in the essence of living without being subordinated to desire, we return to Merleau-Ponty's ontology and its relation between self-motion and imminence.

§ 1. Introducción

En I*ntroducción a la fenomenología de la vida*, Renaud Barbaras reelabora de modo novedoso el problema del *a priori* de la correlación, tema fundamental de la fenomenología. A su entender, este *a priori* debe encontrarse en un retorno al concepto de vida, concepto que nunca ha sido considerado con propiedad, en la medida en que la fenomenología se ha sostenido en aquello que Hans Jonas denominaba ontología de la muerte. Entre los conceptos de estar vivo (*leben*) y vivenciar (*erleben*), es necesario reconsiderar la vida bajo una matriz que opere como el punto de articulación entre ambos. Este pensamiento de la vida en sí misma lograría superar tanto un sentido "metafórico" del vivir, mediante el cual la subjetividad trascendental se define como viva tomando las estructuras de la vida empírica, así como superar un sentido "propio", donde la vida está reducida al plano biológico como mera sobrevida —autoconservación del organismo—. Una descripción rigurosa de la fenomenalidad precisa separarse de estos significados y encontrar un sentido superador del vaivén entre lo trascendental y lo empírico.

Barbaras encuentra el sentido de este vivir unitario y considerado en sí mismo en lo que llama el Deseo[1]. El deseo constituye la vida como tal porque yace en el seno mismo de la fenomenalidad, cuyo modo de efectuación consiste en el movimiento. Esta noción proviene de su lectura de Jan Patočka, quien radicaliza la *kinêsis* aristotélica estableciendo que la existencia se da a sí misma su propia unidad en el movimiento o "proyección de posibilidades como realización"[2]. El filósofo toma esta noción al

[1] Barbaras, Renaud, I*ntroduction à la phénoménologie de la vie*, París: Vrin, 2008.
[2] Patočka, Jan, L*e monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traducción de Erika Abrams, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 263. La traducción al español es propia.

considerarla neutra, pues no se restringe ni al ámbito de lo metafórico ni de lo orgánico. Esto no implica, sin embargo, una paridad entre deseo y movimiento; más bien, este último es de cierto modo consecuencia del primero: es el deseo el gozne de lo finito y lo infinito, de la falta y el exceso que conforman la vida.

En lo siguiente nos proponemos evaluar introductoriamente esta relación conceptual entre deseo y movimiento, por considerarla relevante para determinar el alcance de la propuesta barbarasiana. En primer lugar (§ 2), describiremos las características propias del concepto de deseo en su diferencia con la necesidad. A continuación (§ 3), sostendremos que la relación entre deseo y movimiento pensada por Barbaras corre el riesgo de caer en el vicio "metafórico" que él mismo denuncia al vincular trascendencia con insatisfacción. Sugeriremos de este modo (§ 4) otro concepto para ser articulado con el del movimiento, que es el de inminencia. Para ello, recurriremos a la obra de Merleau-Ponty, autor omnipresente en el itinerario de Barbaras, en particular a algunas ideas del póstumo L*o visible y lo invisible*, cuyo concepto de carne permite translucir una teoría del movimiento donde el deseo no es su fundamento, sino una derivación, y mediante el cual podríamos escapar de los sentidos metafóricos.

§ 2.

El punto de partida para la consideración del deseo como esencia de la vida se encuentra en la experiencia de la libertad negativa elaborada por Patočka, desarrollada con más exhaustividad en su texto E*l platonismo negativo*. De acuerdo con Patočka, por fuera de la experiencia pasiva que constituye la mera sensorialidad existe una experiencia que carece de cualquier índole de contenidos positivos; por el contrario, "contiene originariamente un carácter negativo: el carácter de la distancia, del alejamiento, de la superación de toda objetividad, de toda representación o sustrato"[3]. Allí la libertad aparece como una experiencia de insatisfacción ante lo dado, una "experiencia de la trascendencia" propia de la *epojé* fenomenológica y de todo quehacer filosófico, pues la motivación de la misma es producto de la insatisfacción que suscita lo dado en la actitud natural. Esta libertad no tiene, por tanto, el estatus de una experiencia poco regular, sino que debe comprenderse como la condición de toda experiencia por su doble naturaleza de sentimiento de insatisfacción y movimiento de superación.

Una estructura conceptual de este tipo inicia la comprensión del vivir por fuera de los dualismos. Aun cuando insatisfacción y movimiento puedan plantearse como elementos de una terminología dualista, esta distinción solo sería nominal: "nos

[3] Patočka, Jan, "El platonismo negativo", en: L*ibertad y sacrificio*, traducción de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca: Sígueme, 2007, p. 88. El texto original dice: "Naproti tomu [pasivní zkušenosti] má zkušenost svobody původně ráz záporný: ráz distance, vzdálenosti, překonávání každé předmětnosti, obsahovosti, pře-stavovosti a substrátovosti" (Patočka, Jan, "Negativní platonismus", en: S*ebrané spisy Jana Patočky*: P*éče o duši*, Praga: Oikoymenh, 1996, vol. I, p. 325).

comprometemos en la vía de superación de este dualismo en el instante en el que lo describimos en los mismos términos de superación y distanciamiento"[4]. Dos cuestiones pueden destacarse en este pasaje. En primer lugar, la noción de movimiento atiende no solo al estado de superación constituyente del vivir, sino también a una neutralidad propia que no permite encuadrarlo dentro del intercambio de términos dualistas que impone la ontología de la muerte (el movimiento puede designar lo espacial o lo temporal, lo psíquico o lo corporal). En segundo lugar, este movimiento ni es distinguible ni tiene asidero sin la insatisfacción. La insatisfacción inherente a la experiencia de la libertad no es una satisfacción vivida como aquella dada en el orden de la experiencia pasiva —*v. gr.*, no falta algo—, sino que ella ordena el vacío donde lo dado es dado. Esta insatisfacción originaria, entonces, no sería sino un movimiento de superación radical.

De todos modos, el concepto de libertad no constituiría la mejor expresión del sentido propio del vivir, si bien permite comprender introductoriamente su naturaleza. En el análisis de los movimientos de la naturaleza humana, Patočka, a los ojos de Barbaras, pone en juego una trascendencia que, aun pensada en términos a-sustanciales, separa lo humano de lo vital, en cuanto la determinación del sacrificio y la negación de lo dado en la libertad es la afirmación de un más allá de la vida que reintroduce la disyunción entre lo psíquico y lo físico, entre lo vital y lo humano[5]. Por eso, el filósofo encuentra en el concepto de deseo la expresión unitaria y esencial de la vida detrás de la dicotomía *leben-erleben*. Lo que hay que comprender, para analizar propiamente este vivir, es cómo la vida desarrolla esta limitación y cómo su inacabamiento o incumplimiento es inherente a ella. Esta exigencia de la unidad "más profunda" de la vida implica analizarla por fuera de la lógica que rige a los entes intramundanos, lo cual manifiesta la forma del vivir: vivir es vivir en lo abierto, entendiendo como abierto a aquella dimensión pre-espacial indistinta e indiferenciada del advenimiento. Este Abierto es aquello que siempre está detrás del vivir y mediante el cual logra la "eclosión" del mundo, porque el vivir es fundamentalmente movimiento[6]. El vivir de lo abierto es una visibilización de lo viviente. La vida, así, no puede ser reducida a los términos de la vida orgánica (satisfacción de necesidades), pues es un "hacer ver" estas vidas orgánicas.

Si la vida es vida en lo Abierto, vida que permite el aparecer del mundo y que es inaprehensible en el mundo salvo como su constante incumplimiento, lo Abierto solo es tal para el deseo: "si lo propio de lo Abierto es el retirarse tras el mundo, no puede haber allí una relación con lo Abierto que no sea de insatisfacción"[7]. Esta insatisfacción, insistimos, es del orden de una experiencia negativa, lo cual diferenciaría al deseo de

[4] Barbaras, Renaud, *op. cit.*, p. 277. La traducción es propia.
[5] C*fr. ibid.*, pp. 118 ss.
[6] I*bid.*, p. 265.
[7] I*bid.*, p. 282. La traducción es propia.

la necesidad propia a la sobrevida: la necesidad siempre es "de algo", su falta es el reverso de una positividad, es decir, la necesidad es la constitución de la vida como sobrevida que presupone un sujeto constituido, el cual obtendría su completitud una vez que ese objeto de la necesidad sea alcanzado; el deseo, por el contrario, constituye un movimiento-hacia que no presupone un sujeto, sino que lo funda. Es por ello también que el concepto de pulsión se revela insuficiente al definir al viviente y no a la vida, al enmarcarse en un correlato y no en la correlación. La imposibilidad de plenificar el deseo no yace solo en su incompletitud esencial, sino en lo que Barbaras expresa como el "exceso indeterminado de su aspiración como tal respecto de la forma bajo la cual ella se realiza"[8]. El deseo expone la paradoja de ser una trascendencia que se decepciona siempre ante lo deseado, pues si lo deseado no tiene positividad alguna, el deseo nunca cierra su apertura, sino que esta se afirma en él[9].

§ 3.

Siendo el deseo el movimiento en lo Abierto, es asimismo la forma de la receptividad anterior a cualquier forma del espacio y el tiempo: hace del espacio la manifestación finita de lo infinito y hace del tiempo la manifestación de lo infinito en lo finito[10]. Aun así, esto no constituye la noción de movimiento como el gozne de lo espaciotemporal ni la esencia del vivir, sino que la misma está en el deseo propiamente dicho: 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"[11].

Aquí se presenta una cuestión atendible. En primer término, la distinción entre deseo y necesidad no parece tan radical como el filósofo propone marcar. El fenómeno del movimiento ya presenta desde Aristóteles la paradoja del acto de la propia potencia o de la unión entre lo pasivo y lo activo, pero no va de suyo que este trascender de la exterioridad y a la exterioridad del vivir se sostenga en una insatisfacción, o que

8 *Ibid*., p. 289. La traducción es propia.

9 Barbaras busca despegarse de la idea de deseo metafísico que propone Levinas, como deseo de lo absolutamente Otro (alteridad respecto del mundo). El autor de *Totalidad e infinito* omitiría de manera fundamental un análisis de la insatisfacción del deseo y su apertura para la aparición mundo, algo que es fenomenológicamente constitutivo de este. Por otra parte, aunque el deseo sea del orden de la afectividad, es necesario diferenciarlo de la esfera de inmanencia pura que propone Michel Henry en su tesis de la vida como autoafección. La afectividad que expone la vida es una afectividad que rebasa la coincidencia enunciada en la autoafección y donde la debilidad de la misma muestra el rebasamiento, una trascendencia ineludible y constitutiva.

10 "(…) el tiempo <se dice> en el espacio si se acentúa la dimensión negativa del inacabamiento (*in*-acabamiento); el espacio en el tiempo si se acentúa la dimensión positiva (in-*acabamiento*)" (Barbaras, Renaud, *op. cit*., p. 352. La traducción es propia).

11 *Ibid*., p. 363.

lo Abierto sea por la insatisfacción. La necesidad está constituida por un movimiento-hacia con un objeto positivo. El movimiento del deseo carecería en cambio de esa positividad, pero, en la medida en que el movimiento de la vida se da por una insatisfacción ante la retirada de lo Abierto, no resulta evidente que hayamos escapado a la relación necesidad-objeto, así como tampoco que la pulsión haya sido superada. Más bien, reemplazamos su correlato con una negatividad pura. Así, acudimos a un modelo del vivir que toma prestado categorías fuera de sí para definirse, porque parte de lo viviente y no de la vida —lo que nos conduce hacia el sentido metafórico de la vida que quiere evitarse—.

Aunque no haya objeto del deseo, aunque aquello deseado (*désiré*) no tenga tematización alguna, Barbaras no deja, en ningún momento, de considerar al deseo como investidura (*investissement*), término que corresponde en el psicoanálisis a la unión entre la moción pulsional y una representación. En este sentido, me parece propicio retomar la recomendación que Jean-Christophe Goddard hace al respecto de esta teoría barbarasiana: convendría abandonar la noción de pulsión para solo hablar de una apertura que toma lugar en una trascendencia pura que permite la aparición como tal[12]. Aun así, el reverso de este movimiento nunca deja de ser la insatisfacción. En cualquier caso, Barbaras retoma nuevamente la cuestión del movimiento y su naturaleza en su posterior D*inámica de la manifestación*. Puesto que el deseo es revelador de la manera constitutiva de la connivencia ontológica del sujeto con el mundo, tiene en consecuencia una heteronomía ontológica, es decir, es él mismo que se separa de sí mismo. Tras esta afirmación del deseo como fuente del vivir y la aparición, Barbaras sostiene la necesidad de una postulación cosmológica como sostén y reverso de la fenomenología del deseo. En esta cosmología, es necesario postular la noción de archi-movimiento, por la cual se establece que el mundo es un proceso de diferenciación o mundificación. Este archi-movimiento, un proceso sin progreso, es también, sin embargo, una inmovilidad fundamental en la medida en que es movimiento a condición de no poder dejar de serlo: "cómo pensar esta reserva interna del movimiento, reserva por la cual extrae <*tire*> su dinamismo, esta dimensión interior al movimiento que lo excede sin distinguirse de él, sino como su potencia, o más bien como la potencia por la cual extrae su movilidad propia"[13]. Aquí debe resaltarse la utilización barbarasiana de la noción de potencia como un reflejo cosmológico de la noción de insatisfacción, el fondo indiferenciado que sostiene al archi-movimiento del mundo.

Una segunda cuestión atendible yace en la misma crítica barbarasiana a Patočka. Patočka postula una trascendencia que separa lo humano de lo vital, lo cual haría de la experiencia de la libertad algo insuficiente para comprender la vida en sí misma. ¿Pero en qué medida esta separación no está constituida por la insatisfacción? Si seguimos la lectura que el filósofo hace sobre los movimientos de la naturaleza humana propuesta

[12] C*fr*. Goddard, Jean-Christophe, "Pulsion et réflexion chez Fichte", en: L*a pulsion*, París: Vrin, 2006, p. 45.
[13] Barbaras, Renaud, D*ynamique de la manifestation*, París: Vrin, 2013, p. 192. La traducción es propia.

por su par checo, deberíamos sostener que el lugar de χωρισμός es la insatisfacción. En estos términos, esta fenomenología del deseo aún tiene la carga de la prueba para sostener que la insatisfacción que propone no divide lo humano de lo vital.

§ 4.

Ciertamente, Barbaras renueva y articula de manera interesante, crítica y original muchos elementos de la tradición fenomenológica y filosófica contemporánea. No obstante, la forma en la cual responde al problema de la vida no deja de ser problemática en virtud de la carga semántica que el concepto de deseo sigue poseyendo[14]. De hecho, en el más reciente E*l deseo y el mundo*, Barbaras ha buscado revertir este equívoco definiendo el deseo por fuera del marco de la insatisfacción y en claro debate con el psicoanálisis y la noción de pulsión, aunque no abandona el postulado cosmológico de la potencia indiferenciada[15]. En cualquier caso, esto no conduce a un abandono de la consideración de la vida bajo el concepto de movimiento. Algo propio de toda la tradición fenomenológica es la atención dada al fenómeno del movimiento más allá del esquema cuantitativo del paradigma moderno. Para enlazar el movimiento a la vida, sin embargo, es necesario tematizar otro trasfondo del movimiento-hacia. Aquí es donde podría ser útil releer a Merleau-Ponty y su rehabilitación ontológica de lo sensible.

Esta rehabilitación ontológica considera la autofundamentación y la condición paradojal de lo sensible, rasgos que desean alejarse de la tradición filosófica en torno a la conciencia. Como es sabido, su punto de partida es la conocida experiencia tocante-tocado que tiene origen en el parágrafo 36 del tomo II de las I*deas* de Husserl. Ahora bien, de acuerdo con el filósofo, esta experiencia no expone únicamente el carácter doble de la corporalidad. La reversibilidad del cuerpo da a conocer una paradoja ontológica —el "misterio de la visibilidad dispersa"—, pues en el mismo acto hay tanto una falta de distancia, ya que el cuerpo pertenece al mundo, como la imposibilidad de una coincidencia, porque nunca se es en el mismo acto sentiente y sensible: "el espesor de la carne entre el vidente y la cosa es constitutivo tanto de su visibilidad para ella como de su corporalidad para él; no hay un obstáculo entre ellos, es su medio de comunicación (…) estoy en el corazón de lo sensible y lejos de él"[16]. Esta coincidencia que se desvanece produciéndose remite al ser del cuerpo, la carne; pero este "elemento" del ser que determina su modo de existencia no es exclusivo

[14] Esto también conduce a exponer una concepción del vivir visiblemente monolítica que está separada su propio resultado, es decir, de los vivientes, como afirma De Souza Ramos. C*fr*. De Souza Ramos, Silvana, "A experiência da falta e o mistério do desejo", en: C*adernos* E*spinosanos*, n° 27 (2012), pp. 159-178.

[15] Barbaras, Renaud, L*e désir et le monde*, París: Hermann, 2016.

[16] Merleau-Ponty, Maurice, L*e visible et l'invisible* (1964), París: Gallimard, 1979, p. 176. En adelante, citado como VI. La traducción es propia.

del cuerpo: la reversibilidad prueba un origen del percipiente y de lo percibido sobre una misma carne, pero no reduce las dimensiones una a la otra.

Lo que define esta reversibilidad es pensado en términos de una inminencia, la unidad entre sentiente y sentido es "siempre inminente y jamás realizada de hecho"[17]. En este sentido, se presenta este carácter de irrealizable que precisa la noción de vida propuesta por Barbaras, pero esta trascendencia no está justificada por una negatividad formada en la insatisfacción. La inminencia es el ser en suspenso. Llamo la atención sobre este término, en tanto que el mismo aparece en varias ocasiones para referirse al fenómeno del movimiento en textos anteriores de Merleau-Ponty: en las descripciones de los movimientos fenomenales en el curso E*l mundo sensible y el mundo de la expresión* (1953), y en los cursos sobre la naturaleza, donde la inminencia define "la estructura del movimiento percibido"[18]. En L*o visible y lo invisible*, este término permanece, y podríamos afirmar que posee un lugar relevante dentro del esbozo de esta ontología. En varias notas de trabajo de 1960, Merleau-Ponty coloca al automovimiento (*sich bewegen*) directamente en la contextura de la carne: la reflexividad de la carne es un automovimiento que atestigua la apertura correspondiente a lo invisible de la visión, a lo intangible del tacto[19]. Así, la trascendencia al mundo toma la forma de una segregación donde las cosas se comprenden "como diferencia, *v. gr.*, como trascendencia, *v. gr.*, como siempre 'detrás', más allá, lejanas"[20]. Automovimiento y segregación de la carne afirman una organización endógena del campo de aparición, la subjetividad se muestra allí como un "relieve" del ser[21]. Una de las formas en la que esta perspectiva endógena puede apreciarse aparece en la referencia que hace el filósofo a la obra P*roblemática de la evolución* de François Meyer. Según este último, los métodos referentes a la distribución de estabilidad en los sistemas biológicos son insuficientes para comprender sus variaciones; por el contrario, sería necesario asumir la idea de una improbabilidad creciente, dado que los sistemas biológicos cargan una alianza paradojal entre estabilidad e inestabilidad[22]. Esta alianza, observa Merleau-Ponty, está presente entre la percepción y el movimiento. Lejos de un mero

[17] *Ibid*., p. 191. C*fr*. *ibid*., p. 298. La traducción es propia.
[18] Merleau-Ponty, Maurice, L*a nature*. N*otes*. C*ours au Collège de France*, París: Seuil, 1995, p. 205. La traducción es propia. Saint-Aubert advierte por primera vez la relevancia de este concepto, aunque con el fin de clarificar la idea de promiscuidad (*cfr*. Saint Aubert, Emmanuel de, "La 'promiscuité'. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique", en: A*rchives de Philosophie*, tomo LXIX, n° 1 [2006], pp. 11-35).
[19] C*fr*. VI, pp. 297-305.
[20] *Ibid*., p. 246. La traducción es propia.
[21] Relieve donde la primera persona no tiene primacía: "Si se parte de lo visible y de la visión, de lo sensible y del sentir, se obtiene de la 'subjetividad' una idea totalmente nueva: ya no hay 'síntesis', hay un contacto con el ser a través de sus modulaciones, de sus relieves (…) el prójimo es un relieve como lo soy yo, no una existencia vertical absoluta" (VI, pp. 316-317). La traducción es propia.
[22] "El sistema biológico presenta el carácter de una limitación draconiana y de una compensación sistemática de las fluctuaciones dentro de ciertos límites (…), pero también presenta el aspecto opuesto de inestabilidad, el cual manifiesta, en cierta forma, uno de los aspecto del sistema fluctuante" (Meyer, François, P*roblématique de l'évolution*, París: Presses Universitaires de France, 1954, p. 213. La traducción es propia).

desplazamiento empírico (O*rtsveränderung*), hay una "intrusión intencional que barre el campo" y que al mismo tiempo es compensada por una fluctuación organizada; así, el reposo y el cambio tienen como fuente común "una única serie graduada de brechas <*écarts*>"[23]. Esta brecha es aquello a lo que corresponde lo abierto, es lo in-sentido de lo sensible, cuya negatividad no tiene un reverso positivo, y —acá es donde veo lo más relevante— la cual no muestra estar construida bajo el criterio de la necesidad.

Una figura que ayuda a comprender esta diferencia entre deseo e inminencia es la del torbellino, que aparece con cierta repetición en los años mencionados. Anabelle Doufourcq toma esta figura para hablar de una conmoción originaria (*bougé originaire*) que engendra el espacio y el tiempo. El torbellino tiene fuerza centrípeta y centrífuga, representa un cambio desde la totalidad y no desde las partes, y su vórtice está definido por sus propios dinamismos y no antes de estos. Esta figura posibilita colocar encima del desplazamiento espacial al movimiento imaginario, el cual es del orden de la inminencia, de la vibración o la irradiación (como ocurre en la pintura)[24]. El sentido del movimiento se produce así por la desviación o la separación (*écart*) respecto del fondo. Desde este lugar, al menos, el deseo no opera de manera esencial al movimiento. Por supuesto, la percepción no deja de ser deseo en la medida en que esta se dirige a un cumplimiento que fracasa, pero este deseo tiene un lugar derivado:

> Toda la arquitectura de las nociones de la psico-logía (percepción, idea —afección, placer, deseo, amor, Eros) todo eso, todo este entrevero <*bric-à-brac*> se esclarece de repente cuando se deja de pensar todos estos términos como *positivos* (de lo "espiritual" más o menos denso) para pensarlos, no como negativos o negatividades (porque esto recoge las mismas dificultades), sino como diferenciaciones de una sola y masiva adhesión al Ser que es la carne (…)[25].

Por supuesto, al ser uno de los grandes especialistas de nuestro tiempo en el pensamiento merleaupontiano, Barbaras ha analizado las implicaciones de la ontología de la carne para responder al problema de la vida. Según él, esta ontología es insuficiente, dado que el punto de partida de la experiencia tocante-tocado conduciría inevitablemente a pensar la correlación según la estructura tributaria de la dicotomía sujeto-objeto. El análisis sobre la precisión y la relevancia de esta crítica merece un detenimiento que no puede abordarse en este trabajo, aunque creemos haber dado algunas razones iniciales para cuestionar esta crítica y observar en la obra merleaupontiana elementos para una cosmología que reivindique la función ontológica del movimiento.

---

[23] VI, pp. 279-280. La traducción es propia.
[24] Doufourcq, Anabelle, "Mouvement originaire et mouvement imaginaire dans la philosophie de Merleau-Ponty", en: Hieronimus, Gilles y Julien Lamy (eds.), *Imagination et mouvement: autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, Louvain-la-Nueva: EME Éditions, 2015, pp. 71-87.
[25] VI, p. 318. La traducción es propia.

La empatía según Edith Stein[1]

Empathy according to Edith Stein

Philippe S. Merlier
Université Paris VIII
Francia
philippe-merlier@orange.fr

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 71-80

[1] Texto traducido por François Jomier (Limoges, Francia) bajo la mirada atenta (y benévola) de Pedro Antonio Llamas Trujillo (Córdoba, España).

Siguiendo los análisis de Edith Stein, quien se basa por su parte en Edmund Husserl, el autor sostiene que la empatía es una modalidad de la analogización entre dos encarnaciones que se caracteriza por una plasticidad imaginativa que la diferencia de cualquier forma de analogía cognitiva. Constituye, así, una de las experiencias humanas más sutiles de comunión con la alteridad del otro, cuya esencia consiste en construir la relación con el otro gracias a la reciprocidad de un sentir interior que los humaniza.

Following Edith Stein's analyses, which are in turn based on Edmund Husserl's, the author claims that empathy is a modality of analogization between two incarnations such that it features an imaginative plasticity, which distinguishes it from any cognitive way of analogy. It thus constitutes one of the subtlest ways of human intimacy with the otherness of the Other. The essence of empathy lies in its aptitude to build the relationship with the Other by means of a reciprocal inner feeling which humanizes them.

La empatía, del griego *empatheia*, designa el hecho de sentir de forma interior: es la actitud hacia el prójimo que se caracteriza por un esfuerzo de comprensión del otro, y que excluye, a la vez, cualquier entrenamiento afectivo personal —lo que la diferencia de la simpatía— y cualquier juicio moral. Es un sentimiento altruista que motiva la acción; en este sentido, difiere de la compasión, e incluso es contraria, si, como lo dice Rousseau, "Todos pueden ser mañana lo que hoy es la persona a quien asiste"[2]. Porque en la compasión, por no sufrir yo mismo, no quiero que sufra el otro; me interesa él por amor de mí, en la medida en que temo sufrir algún día la misma suerte que él. La compasión es una pasión triste, contagiosa y borreguil; la describe Jankelevich como "una caridad reactiva"[3], no es en absoluto el caso de la empatía.

Mientras se concentra la simpatía en un afecto compartido con el otro, lo que puede llevar a un contagio emocional, a una fusión con el otro, la empatía está encaminada a una comprensión del otro que respeta la alteridad del mismo. Ni simpatía, ni piedad, ni compasión: la empatía supone una reciprocidad, así como una simetría en la relación, una ida y vuelta: la persona empática entrega su sentimiento a la que sufre.

La empatía, a veces llamada intropatía —pero este término presenta el defecto de una insistencia excesiva sobre el ensimismamiento—, es la capacidad de percibir la realidad del sufrimiento del otro y de devolverle esta percepción experimentada. Es este segundo aspecto, la devolución, expresarle o notificarle al otro lo que yo experimento al verlo sufrir, lo que siento al esforzarme en comprenderle, eso es lo propio de la empatía, cuando se oculta a menudo, y sin razón, este aspecto de la relación intersubjetiva.

La empatía supone una plasticidad imaginativa, nos invita a imaginar unos deseos y unas creencias que no necesariamente compartimos. Esa es una de sus paradojas:

---

[2] Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, La Haya: Neaulme, 1762, p. 381.
[3] Jankélévitch, Vladimir, *Traité des vertus, Les vertus et l'amour*, París: Flammarion, 1986, vol. II, pp. 168, 293.

nos lleva a ponernos en el lugar de otra persona sabiendo que nos resulta imposible sentir lo que vive ella en este lugar. La empatía tiene como objetivo comprender a mi semejante con la conciencia de su diferencia, y oscila constantemente entre su extrañeza y su similitud. Por eso conlleva grados, como lo observa Elisabeth Pacherie:

> (...) puede resultar muy difícil alcanzar una comprensión empática de las emociones de una persona que pertenece a una cultura muy diferente a la nuestra, o que padece una discapacidad mental, o cuyas capacidades motivacionales nos resultan ajenas —por ejemplo, un masoquista. Es el escollo inverso el de una similitud demasiado perfecta, la que fragiliza la distinción entre sí y un tercero[4].

¿Cómo preservar la empatía de estos dos escollos? Resulta que esta plasticidad imaginativa es de por sí una cualidad necesaria, a saber, la imaginación es una condición del pensamiento ampliado, al igual que la razón. "Pensar poniéndose en el lugar del otro" es uno de los principios de la filosofía establecido desde Immanuel Kant.

Edith Stein, filósofa judía alemana, undécima hija de una familia de comerciantes de madera en Breslau, en Silesia, nació en 1891, el día del *Yon Kipur*. Recibe educación religiosa de su madre, luego elige el ateísmo de los 13 a los 21 años, antes de convertirse al catolicismo y entrar al Carmelo. Se alista en la Cruz Roja en 1915, como asistente de enfermería en las líneas de frente. Terminada la Primera Guerra Mundial, se hace militante por la causa de las mujeres, y, europea convencida, se afilia al partido demócrata alemán y al pacifismo. Frecuenta a Roman Jakobson. Estudiante brillante, se traslada a Göttingen y se convierte en asistente de Edmund Husserl —a quien escucha hablar de empatía, concepto que toma prestado de Theodor Lipps—. Lo recuerda Edith Stein:

> Durante una de sus clases, Husserl había dicho que no se podía aprehender un mundo exterior objetivo sino de forma intersubjetiva, es decir, por una pluralidad de individuos que saben, que se comunican unos con otros. Para ello, el tener una experiencia de los otros era, por tanto, una condición previa. Husserl llamaba a esta experiencia E*infühlung* (…) pero no aclaraba en qué consistía. Por lo tanto, había que llenar ese vacío: yo quería explorar lo que era la E*infühlung* —esa capacidad de sentir lo que siente el otro desde el interior[5].

[4] Pacherie, Elisabeth, "L'empathie et ses degrés", en: Berthoz, A. y G. Jorlaud (eds.), L'*empathie*, París: Odile Jacob, 2004, pp. 178-179: "Los grados de empatía dependen de la relación ternaria entre emoción, objeto y motivación que se intenta recoger en un acto de empatía imaginativa". La traducción es propia

[5] Stein, Edith, V*ie d'une famille juive*, traducción de Cecile Rastoin y Jaqueline Rastoin, París: Ad Solem/Cerf, 2001, pp. 316-317. La traducción es propia.

Así es como escribe su tesis sobre E*l problema de la empatía*[6] en 1917, para acercarse a la esencia de la percepción intuitiva ajena. Define en esta la empatía como prueba (E*rleben*) de la vivencia del otro, una participación interior en las vivencias ajenas, por la que estamos cerca del otro sin ser "uno" con él, es decir, sin que la empatía se haga "unipatía". En un principio, el tema le parece demasiado difícil y padece una depresión, pero Husserl la ayuda. Se convierte en la primera mujer con un doctorado en filosofía en Alemania.

Edith Stein profundiza el estudio husserliano sobre la experiencia de la empatía, que se encuentra en la mismísima base de la intersubjetividad y supone la espacialidad del cuerpo vivido, el acoplamiento temporal de dos cuerpos vividos, el del otro y el mío, y una analogización de mis estados psíquicos con los suyos. Comencemos, pues, por un desvío con Husserl, para quien el cuerpo vivido y su aparición como tal en el campo de percepción del otro es una condición de la empatía. El cuerpo vivido (L*eib*), que designa la unidad del cuerpo que soy como sujeto consciente de sí mismo y abierto al mundo, se opone al cuerpo físico (K*örper*) —el cuerpo que tengo, como objeto cuantitativo dotado de propiedades materiales—. El primero es la encarnación y el segundo, la incorporación. Tan solo el primero me permite percibir al otro como cuerpo vivido también: este es el sentido fenomenológico de la "analogización" vivida. El acoplamiento o "aparejamiento" designa entonces una sincronización de los cuerpos vividos, la que entra en una relación de asociación entre dos seres encarnados; este acoplamiento pasivo e intercorporal queda temporalmente sincrónico —*v. gr.*, en el caso de la empatía entre la madre y su bebé—.

Pero en paralelo con este acoplamiento pasivo, la empatía husserliana se funda en una transposición imaginativa de mis vivencias psíquicas en las ajenas, la que se encuentra activa y voluntariosa. Esta transposición tiene un requisito previo: supone que el otro y yo mismo hemos abandonado nuestros *egos solipsistas*. La transposición consiste en ponerse en el lugar del otro, no solo entre el *yo* cuyo cuerpo se ubica aquí (*hic*) y el del otro que está allí (*illic*), sino también entre mis vivencias psíquicas y las suyas —es una transposición más difícil de las mentes—.

La empatía, según Husserl, supone entonces tres etapas:

1) el conocimiento de sí mismo como cuerpo vivido y el reconocimiento del otro como tal;
2) el aparejamiento pasivo que deshace el carácter egoico de cada uno;
3) la transposición activa en imaginación.

Sin embargo, la empatía no es una compasión ni una fusión. No es el mero reparto de un *pathos*, ya que no se reduce a su solo aspecto de aparejamiento pasivo. Tampoco

[6] Stein, Edith, O*n the Problem of* E*mpathy*, traducción al inglés de Waltraut Stein, Washington DC: ICS, 1989. Esta y las siguientes traducciones al español de esta obra son del traductor del artículo.

es una fusión, ya que sería reducir el otro a lo propio, lo que vendría a significar la pérdida de su alteridad, es decir, su propia esencia.

> El otro por quien tengo empatía puede quedarse fuera de mí mismo y no formar unidad alguna conmigo; cuido de él, le entiendo, puedo pensar y sentir con él, teniendo contactos con él y tomando posición con él, pero también puedo vivir en él en una parte de mi vida volitiva (de libre albedrío), querer en él <y puede él con reciprocidad> llevar en sí en su querer mi propio querer, cumpliendo mi actuar en su actuar[7].

Husserl extiende el concepto de empatía a la relación con los otros en general, animales incluidos; la empatía (E*infühlung*) es la actitud hacia el otro (humano o animal) caracterizada por un esfuerzo por comprenderlo como otro. La "Quinta meditación cartesiana" describe este *ser-con* empático que conforma el mismo sentido de cualquier comunidad intermonádica, extendido a las sociedades animales en la medida en que "(…) implica una existencia reciproca del uno para el otro"[8]. Razón de ello es que "los animales están constituidos esencialmente para mí como variantes anómalas de mi humanidad; siempre se trata de modificaciones intencionales"[9]. El animal es para Husserl este *ego* sin *cogito*, este extraño con quien entro en relación de *ser-con* (M*itsein*) *y con quien comparto el mismo mundo.*

Pensemos, por ejemplo, en la relación de estos jóvenes errantes con sus perros: la relación con el otro está basada en la respuesta intencional al afecto, a la autoridad, a la educación, etcétera, y la realidad empática de esta relación prevalece sobre su manifestación antropomórfica.

Existe empatía entre el hombre y el animal, ya que "(…) asimismo su organismo corporal se encuentra en mi campo de percepción, asimismo el mío se encuentra en su propio campo de percepción y me percibe como otro para él, tan pronto como yo lo percibo como otro para mí. (…) La naturaleza abarca una multiplicidad ilimitada de hombres y, más generalmente, de *animalia* como objetos de una intercomunión posible"[10].

Dice Husserl que también, y sobre todo gracias a este fenómeno de empatía, me resulta accesible cualquier cultura extranjera. Pasa por la empatía —que, una vez más cabe diferenciar de la compasión— el respeto por el extranjero. Mientras que la empatía es un sentimiento recíproco y horizontal, la compasión es un sentimiento con sentido único y vertical, descendiente e incluso, en el peor de los casos,

---

[7] H*ua* XIV, § 9, la sigla H*ua* con indicación de tomo y parágrafo, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et. al.*: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014.

[8] Husserl, Edmund, M*éditations cartésiennes*, "Cinquième méditation", traducción de Emmanuel Levinas, París: Vrin, 1986, pp. 102-114.

[9] I*bid*, § 55.

[10] L*oc. cit*.

condescendiente hacia el sufrimiento ajeno. Ya definía Aristóteles la compasión como "cierta aflicción que uno siente por un mal que parece amenazar a alguien con su pérdida o, por lo menos, con hacerle sufrir mucho aunque no se merezca en absoluto que le suceda tal desgracia"[11], "un sentimiento de tristeza, causado por la vista de algún mal destructivo o penoso, que cae sobre quien no lo merece y que podríamos esperar que cayese sobre nosotros o alguien que nos pareciese próximo"[12]. Se lo merezca o no, la cuestión ni se plantea en el caso de la empatía.

Sentir compasión es ser sensible a la desgracia ajena o sufrir o padecer con el otro como si uno pudiera aguantar el dolor en su lugar; en cambio, la empatía consiste en percibir de forma intuitiva lo que siente sabiendo que es inalienable su dolor y que nadie puede vivirla en su lugar. Quien se compadece corre el riesgo de consentir una piedad excesiva —en la que resultan desiguales los papeles—. La compasión es un viaje de ida hacia el sufrimiento del otro; la empatía es una ida y vuelta de la vivencia frente al sufrimiento ("la intercomunión husserliana").

Según Edith Stein, la empatía es "un acto de experiencia *sui generis*", una presentificación de lo vivido que se cumple según tres modos posibles: 1°) el surgimiento de lo vivido; 2°) la explicación cumplidora; 3°) la objetivación reunidora de la vivencia explicitada. V. *gr.*, por lo que se refiere a la alegría de un amigo: 1°) yo mismo me alegro; 2°) me vuelvo hacia la alegría de él y 3°) me alegro de su propia alegría. La empatía es entonces una experiencia de la conciencia del otro y solo designa "(…) la vivencia no originaria que manifiesta una vivencia originaria, pero no la vivencia originaria ni la vivencia supuesta"[13]. La empatía (como vivencia no originaria, E*infühlen*) no es por tanto un sentir compartido (como vivencia originaria, M*itfühlen*). Cuando vivo el sentimiento de otro, lo recibo, por una parte, de forma originaria como mío ahora y, por otra parte, de forma no originaria como extraño.

Edith Stein evoca una "empatía negativa": frente a una persona que tiene una alucinación, captamos por empatía el sentido de su percepción, sin que por ello se pongan los objetos que se perciben como existentes. La empatía es "(…) una inmersión en el vivir ajeno"; por lo tanto, no es ni una imitación ni una transferencia. Esta es la diferencia entre captar un sentimiento y compartirlo.

Mientras que la inferencia por analogía proporciona un conocimiento de la vivencia del otro, la empatía designa más bien una experiencia. La empatía constituye una "transposición" de la vivencia de mi propio cuerpo en la del otro; permite una "visión compartida de los campos de sensación del otro". Es una transposición que hace posible mi "empatía sensorial", llamada "*enestesia*". La empatía puede entonces definirse como analogizar, pero este analogizar no es un razonamiento por analogía. Es más

[11] Aristóteles, R*hétorique des passions*, traducción de Cassandre (1654), París: Rivages Poche, 1989, 1377b.
[12] *Ibid.*, 1385b.
[13] Stein, Edith, L*e problème de l'empathie*, *op. cit.*, p. 14.

bien una "asociación por similitud" —y la captación de las vivencias ajenas supone una modificación de nuestra propia conciencia—.

La empatía hace que perciba el propio cuerpo del otro como un centro de orientación en el espacio para él: "(…) cuando, al aprehenderlo como cuerpo vivo que siente, me traslado a él por empatía, consigo una nueva imagen del mundo espacial y un nuevo punto cero de orientación"[14]; pero esta imagen del mundo espacial no es imaginaria (P*hantasiebild*), ya que su propio cuerpo, dado como originario para el otro yo, es no-originario para mí. "La imagen del mundo que entiendo de forma empática en el otro no es solo una modificación de la mía fundada sobre la otra orientación, sino varía con la constitución de su cuerpo tal como la conozco"[15]. El analogizar sensorial no se reduce a una proyección sobre el otro; Merleau-Ponty llamará "intercorporeidad" a esta conciencia recíproca del cuerpo ajeno como cuerpo propio, es decir, como cuerpo-sujeto y no como cuerpo-objeto; y la empatía representa el fundamento verdadero de la experiencia intersubjetiva. Así, la empatía con una persona discapacitada sensorial da, dice Edith Stein, "(…) la posibilidad de un enriquecimiento de mi propia imagen del mundo por la del otro"[16].

Por la empatía, percibo el cuerpo vivo del otro como una fuente de libre movimiento. No tenemos empatía con un movimiento mecánico de objetos; nunca consideramos el movimiento de un objeto como un movimiento vivo y no nos representamos a un ser vivo totalmente inmóvil —hasta las plantas poseen movimiento: crecimiento y heliotropismo son movimientos vivos—.

Sin embargo, ¿es evidente percibir lo que mueve libremente al otro? ¿Cómo dar prueba de empatía sin equivocarse? ¿Cómo evitar los engaños de la empatía? ¿Qué es lo que hace que yo comprenda por empatía que un sonrojo expresa más bien el esfuerzo, la ira o la vergüenza?

No es la causalidad física, sino la motivación psíquica la que permite captarlo. Según Edith Stein, son el contexto, las circunstancias de la situación y la "unidad de carácter" de la persona los que nos permiten corregir nuestros actos de empatía. En efecto, los engaños y los errores de la empatía pueden aparecer cuando "(…) nos basamos en nuestra constitución individual"[17]. Aquí también lo que está en juego es el límite de la analogía: ya que es a menudo falso el conocimiento de los otros por conjetura cuando nos basamos en lo que nosotros mismos experimentamos. Ya lo afirmaba Malebranche:

> Casi siempre me equivoco si juzgo a los demás por mí mismo. Soy propenso a ciertas pasiones, siento amistad o rechazo por tal o cual cosa y juzgo que los otros se parecen a

[14] *Ibid.*, p. 61.
[15] *Ibid.*, p. 62.
[16] *Ibid.*, p. 18.
[17] *Ibid.*, p. 87.

> mí: es a menudo falsa mi conjetura. Así el conocimiento que tenemos de los otros hombres es muy propenso al error si lo valoramos solo con los sentimientos que tenemos de nosotros mismos[18].

La empatía, que pertenece a un analogizar sensorial más que a un analogizar cognitivo, es una apertura hacia la alteridad que no se considera a sí misma como modelo. Tenemos que dejar un poco nuestra subjetividad si queremos realmente salir al encuentro del extranjero. Para precaverse contra los engaños de la empatía, Edith Stein recomienda que "(…) esté guiada de forma constante por la percepción externa"[19] de la constitución del otro como cuerpo propio vivo y animado, transponiéndome desde su punto de vista. Puede ser que tenga otros tantos yos como hay individuos que me conocen, y la empatía puede ser un correctivo para la percepción interna de mí mismo: "(…) <siempre> es posible que otro me juzgue más correctamente que yo mismo y me traiga claridad sobre mí mismo"[20]. La empatía, por tanto, no solo es la capacidad de ponerse en el lugar del otro para comprender lo que siente, es también un modo de construcción propia, es un sentimiento que desempeña un papel esencial en la construcción de la identidad social. La empatía arroja luz sobre el conocimiento de sí, "(…) sobre lo que somos y sobre lo que no somos, sobre lo que somos más o menos que los demás"[21]. La empatía proporciona un conocimiento propio y una evaluación propia.

La empatía consiste, en efecto, en comprender los valores del otro aunque no los compartamos. Lo dice claramente Edith Stein:

> Yo mismo puedo ser un no creyente, y, sin embargo, comprender (por empatía) que otro sacrifique a su fe todos los bienes que posee (…) Cuando otros, a su vez, organizan por completo su vida para adquirir bienes materiales que me importan poco, y posponen el resto, veo que les quedan cerrados unos ámbitos superiores, pero los entiendo también[22].

La empatía me da la ocasión de tomar mejor conciencia de valores que no tenemos: "(…) al tropezarnos, en la empatía, con ámbitos de valores que nos estaban cerrados, tomamos conciencia de un no-valor en nosotros mismos"[23].

Según Edith Stein, va tan lejos la empatía que puedo experimentarla con desconocidos e, incluso, con muertos. ¿Por qué? La razón principal es que nuestra pertenencia

[18] Malebranche, Nicolas, D*e la recherche de la vérité*, París: Vrin, tomo 1, 1965, p. 259.
[19] Stein, Edith, L*e problème de l'empathie*, *op. cit.*, p. 87.
[20] *Ibid.*, p. 89.
[21] Stein, Edith, O*n the Problem of Empathy*, *op. cit.*, p. 116.
[22] *Ibid.*, pp. 115-116.
[23] *Ibid.*, p. 116.

a una misma comunidad humana nos une a cuerpos vivos, presentes y pasados —ya que no hay espíritu sin cuerpo físico—. ¿Podríamos sentir empatía por un ángel?

La pregunta tiene una consonancia tomista completamente deliberada. En efecto, Edith Stein traduce a Tomás de Aquino al alemán, y escribe sobre el tomismo y la fenomenología. Se vuelve paulatinamente hacia Max Scheler y Adolf Reinach, haciéndose a su contacto más sensible a la espiritualidad que a la fenomenología. Enseña filosofía y antropología, elabora un plan de reforma para la educación. A los 42 años, entra al Carmelo de Colonia; no presencia la ceremonia ningún miembro de su familia.

Sensibiliza a sus hermanas a la tragedia del pueblo judío y se esfuerza en convencerlas de que ser católico significa continuar el judaísmo por otros caminos. En 1933, pide al papa Pío XI que redacte una encíclica condenando el antijudaísmo. Es en vano. Se instala en el Carmelo de Echt en los Países Bajos, protesta contra las deportaciones de los judíos de Holanda. Se dicta una orden de arresto contra ella. Edith Stein apoya de forma inquebrantable al pueblo judío, está dispuesta a sacrificarse con él y por él. Los nazis vienen a buscarla en el convento y la matan en una cámara de gas del campo de concentración de Auschwitz el 9 de agosto de 1942. En el vagón que la llevaba, dicen unos testigos que leyeron en su mirada la empatía de una P*ieta* por el inminente suplicio de quienes la rodeaban.

Bien se ve que Edith Stein encontró el acceso a la empatía como experiencia de la vida interior y profunda —que se revela en la relación con el otro—, mediante la experiencia mística. Su filosofía fenomenológica del otro ha evolucionado hacia una teología de lo totalmente otro: Edith Stein se ha convertido en Santa Teresa Benedicta de la Cruz; fue canonizada en 1998 y declarada copatrona de Europa en 1999.

Por fin, la empatía es, primero, una apertura al otro que estriba en la imaginación: nos imaginamos en el lugar del otro, por oposición a los fenómenos vecinos (simpatía, compasión, etc.) que consideran al otro como análogo, como otro yo, un alter ego sobre el que nos proyectamos y, por tanto, salimos de nosotros (por cierto, para ir hacia él), pero no es una apertura real a su alteridad. En la empatía, acojo a lo extraño del otro, no busco en él lo que ya conozco de él; es primero el movimiento hacia la diferencia: salgo de lo mismo (o de lo que en mí resulta idéntico a él).

Empatía de lo anormal y comunidad con los animales

Abnormal Empathy and Community with Animals

Andrés Miguel Osswald
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/
Universidad de Buenos Aires
Argentina
amosswald@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 81-91

Husserl llama "empatía de lo anormal" al tipo de acto dirigido a subjetividades que se alejan de la norma que en cada caso constituye quien emprende el análisis fenomenológico, vale decir, un sujeto humano adulto. El filósofo menciona a los niños y a los animales como destinatarios de esta clase de empatía. En ambos casos, la dificultad con que se encuentra el fenomenólogo es similar: debe variar su propia experiencia para representarse una corporalidad esencialmente diferente de la suya propia y evitar así atribuirle al sujeto empatizado un cuerpo propio que no se adecua a su *eidos* específico. En el caso de los animales, el esfuerzo empático permite considerarlos miembros de la comunidad trascendental que tiene como correlato una naturaleza objetiva.

Husserl calls "abnormal empathy" the act towards subjectivities distinguishable from the norm that in every case constitutes the one who performs the phenomenological analysis, *i.e.* an adult human subject. The philosopher mentions two kinds of empathized abnormal subjectivities: children and animals. In both cases the difficulties for the phenomenologist are similar: in order to avoid the attribution of a lived body of a different *eidos* to the empathized subject, one must modify its own experience to represent a corporality that differs essentiality from its own. In the case of animals, the emphatic effort allows to conceive them as members of the transcendental community that intends an objective nature.

Los análisis que Husserl consagra al modo de ser propio de los animales están subordinados, mayormente, a la discusión de otros tópicos más centrales en su pensamiento. Por esta razón, el tema solo es abordado tangencialmente y de manera dispersa a largo de la extensa producción husserliana. Dentro de este universo de textos, es posible distinguir entre dos direcciones de investigación: por un lado, aquellas que toman al *nóema* animal como tema, esto es, como objeto de una ontología regional y, por otro, las que encuentran en la animalidad un momento en el desarrollo teleológico de la monadología, esto es, como un estrato constitutivo de la subjetividad humana. En general, la primera puede rastrearse en obras como I*deas* II y en los análisis generativos dirigidos a "otros lejanos" y tiene como hilo conductor la empatía. La segunda corresponde a un análisis genético que descubre los vínculos entre los sustratos pasivos de la subjetividad humana y la vida animal. Aquí nos ocuparemos de la primera línea de investigación atendiendo al tema del coloquio.

§ 1. La realidad anímica en I*deas* II

En los pasajes destinados al análisis de la "realidad anímica" de I*deas* II, Husserl señala que:

> Con la apercepción-hombre está también dado *eo ipso* la posibilidad de las relaciones mutuas, de la comunicación entre hombre y hombre. Luego también la identidad de la naturaleza para todos los hombres y animales. Dados están ulteriormente los enlaces

> sociales más simples y más complejos, amistades, matrimonios, asociaciones; estos enlaces instituidos entre hombres (en el nivel más bajo, ya entre animales)[1].

Esto es, la conformación de una naturaleza común se basa sobre la posibilidad de que se establezcan relaciones entre los hombres, y entre los hombres y los animales. Por su parte, Husserl señala que: "(…) realidades que no pueden ser dadas en protopresencia para varios sujetos, son los animales: estos incluyen en efecto subjetividades. Son objetividades peculiares, cuya dación primigenia es de tal índole que presupone protopresencias, mientras que ellas mismas no pueden darse en protopresencia"[2].

Husserl afirma, por una parte, que hombres y animales son subjetividades y, por otra, que el carácter propio de su modo de ser sujetos es que, dados como objetos en la primigeneidad, poseen dimensiones que solo pueden darse apresentativamente, *v. gr.*, son cuerpos dotados de alma y el alma no puede ser accesible en protopresencia. Ahora bien, lo propio del alma, en contraste con la fragmentabilidad de la *res extensa*, es que ella "(…) es una unidad absolutamente infragmentable"[3], condición ligada con "(…) la esencial infragmentabilidad del flujo de conciencia"[4]. Con todo, de ello no se sigue que no sea posible reconocer:

> (...) una diferenciación en estratos del alma que corresponden a estratos de conciencia. Los estratos más elevados pueden faltar y entonces el alma tiene una distinta variedad de niveles, como por ejemplo el alma que duerme de manera constante, en la cual no se ejecuta *cogito* alguno. O el alma animal, en la cual falta el estrato del pensar teórico en sentido estricto, y similares[5].

En síntesis, se afirma que: (1) los hombres entre sí, los animales y los hombres, y los animales entre sí establecen vínculos de comunicación; (2) estos vínculos de comunicación son la condición para la conformación de una naturaleza común u objetiva; (3) lo propio del ser de los animales y de los hombres reside en que se trata de realidades subjetivas, esto es, que están dotadas de un alma que, por principio, no puede darse en protopresencia; (4) el alma admite una estratificación que permite distinguir entre el alma animal y la humana. La elucidación de los tres primeros puntos conduce hacia los análisis de la empatía, el último será desarrollado en el parágrafo siguiente.

---

[1] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México D.F.: FCE, 2005, p. 203 (*Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, vol. IV, Biemel, Marly (ed.), La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1984, p. 162).
[2] *Ibid.*, p. 205 (*ibid.*, p. 164). Las cursivas son del autor.
[3] *Ibid.*, p. 172 (*ibid.*, p. 134).
[4] *Loc. cit.*
[5] *Loc. cit.* Las cursivas son del autor.

§ 2. La empatía de lo anormal

Por la vía de la empatía, el animal se da mediatamente como una modificación en la imaginación de mi propia experiencia: "(…) descubrimos al animal en nuestro mundo a través de una empatía que es una variación de la empatía que tiene lugar entre los hombres <*mitmenschlichen*>"[6]. Es claro, por otra parte, que la empatía se limita en el caso del otro animal a los niveles más elementales, vinculados estrechamente con la somaticidad. A propósito de esto, dice Husserl:

> Los animales no tienen vigencia para nosotros como seres psíquicos solo de un modo vacío, sino que nos son dados de un modo evidente como tales en un comportamiento egoico respecto de las cosas, evidentemente comprensible. Está claro que los animales, (tomamos primero los superiores) tienen ojos para ver, tienen oídos, piernas, que están erguidos, echados, que corren, levantan y llevan, comen y se comprenden unos a otros en cuanto tales, que también nos comprenden en ese sentido, etc. Y todo esto en una evidencia que radica en la comprensión respectiva y en una ratificación. Esta capa de la ratificación comprensiva y empática se refiere, como en el caso de los hombres extraños, ante todo a la somaticidad en cuanto tal, al dominio en carne propia y por ella el dominio extracorporal, lo típico de la vida originaria generativa[7].

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, segundo, por mi propio cuerpo:

> Hablando en términos de constitución, el hombre es respecto al animal el caso normal, así como yo mismo soy, en sentido constitutivo, la norma originaria para todos los hombres. Los animales, por esencia, están constituidos para mí como "variaciones" anómalas de mi humanidad, aunque haya luego que separar también en ellos normalidad y anomalía[8].

Es importante señalar que la anormalidad que aquí se predica del animal no tiene carácter prescriptivo. Es decir, dado que la empatía toma como punto de partida mi propia experiencia y dado que el otro es, por definición, diferente de mí mismo, la variación en la imaginación que permita apresentar en mi mónada a la mónada ajena necesariamente ha de tomar al otro como estando fuera de la norma que soy yo mismo.

---

[6] Husserl, Edmund, Ms. C 11 III, pp. 15-16, citado en Depraz, Natalie, "Qu'est-ce que l'animalité transcendantale?", en: *Alter*, n° 3 (1995), p. 87. La traducción al español es propia.
[7] Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana*, vol. XV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 625 ss. La traducción es propia.
[8] Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana*, vol. I, Strasser, Stephan (ed.), Hamburgo: Meiner, 1995, p. 129.

Ahora bien, una vez empatizado, el animal pasa a poseer una esencia y, con ella, unas notas que le son propias, es decir, "(...) él no es <señala Depraz> pues una simple variación imaginaria de la humanidad comprendida como *eidos*, sino que posee él mismo el estatus de un *eidos* y puede en este sentido ser 'normal'"[9]. De aquí que se haga posible considerar a la animalidad en razón del *eidos* de cada especie, que se expresa tanto en su normalidad como en las desviaciones anómalas, *v. gr.*, tanto al pájaro que vuela como al que no puede volar. Por otra parte, si el *eidos* hombre pasa a ser uno más entre las diversas especies animales, la antropología, por tanto, no puede más que "(...) inscribirse en el interior de la zoología como una ontología regional que le está subordinada"[10]. En definitiva, 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 *noemata* de las demás especies animales.

Desde esta perspectiva, naturalmente, pueden pensarse las notas propias del hombre como privativas respecto a las de otros animales. Y esto no solo atañe posibilidades corporales comunes, como ver o escuchar, sino algunas que no poseemos. En otro texto, dice Husserl:

> El pájaro está sobre la rama o se posa sobre el suelo; despega, levanta vuelo. Cuando está en tierra y tiene experiencia del suelo, su experimentar y actuar son como los míos; tal y como yo los tengo, tiene la experiencia de distintos cuerpos físicos, y también de otros pájaros, de yoes encarnados, de sus cuerpos, etc. Pero él levanta el vuelo, que es una cinestesia, como andar, aquí abajo, y en virtud de la cual todos los cursos aparienciales que de otro modo serían percibidos en forma de reposo o movimiento de los cuerpos físicos, se transforman; y ello de modo similar a como ocurre al andar[11].

El pájaro puede cosas que los hombres no y a esas posibilidades están asociadas sistemas de kinestesias[12] que pueden pensarse análogamente a nuestras kinestesias del andar pero que, en sentido propio, nos resultan inaccesibles. A su vez, en virtud de la posibilidad del vuelo, los parámetros de reposo y movimiento cambian, y con ello el modo en que objetos y animales se presentan en el mundo circundante del pájaro. Otro tanto podría decirse de sentidos que los hombres no poseen, como la ecolocación de las ballenas o la capacidad de algunas especies de tiburones de percibir los impulsos eléctricos que emiten los organismos vivos. Este tipo de consideraciones,

[9] Depraz, Natalie, *op. cit.*, p. 89. La traducción es propia.
[10] *Loc. cit.* La traducción es propia.
[11] Husserl. Edmund, *La tierra no se mueve*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Complutense, 2006, p. 34.
[12] Los términos "kinestesia" y "cinestesia" se derivan indistintamente del vocablo griego κίνησις (N. d. E.).

tomadas desde un punto de vista trascendental, son cruciales para comprender lo que Husserl quiere decir cuando habla de mundo objetivo.

§ 3. La empatía de lo lejano

Hasta aquí hemos considerado únicamente la empatía dirigida a la corporalidad que se muestra en nuestra primordialidad. Sin embargo, Husserl concibe una extensión de la empatía más allá de mi primordialidad:

> Nosotros efectuamos ahora una inclusión de los otros que son experienciados por mí en el modo de la "empatía", esto es, de los otros existentes o recordados por mí. Con ello, en este modo de experienciar, adopto yo la experiencia original propia en cada caso de ellos y "empatizada" en ellos, es decir, sus primordialidades. Las experiencias que les son propias se convierten, así mediadas y modificadas, en mis experiencias[13].

Por mediación de la "empatía indirecta", se puede ampliar el horizonte de experiencias más allá de mi pasado efectivamente vivido y extenderme retrospectivamente, "(...) como si yo recordara o como si yo hubiera percibido previamente o hubiera podido percibir previamente"[14]. Estos cuasi recuerdos pueden ser repetidos "siempre de nuevo" como posibles cosas cercanas y podemos descubrir en ellos, a su vez, nuevas posibilidades de experiencia. De aquí que el encadenamiento generativo extienda los horizontes abiertos, *idealiter*, hasta el infinito. En nuestro caso, se trata de reconstruir un pasado que está más allá de mi vida individual y que, por tanto, supone remontar la cadena de las generaciones.

Por la empatía de lo lejano, es posible extender el análisis más allá de mi primordialidad y de la primordialidad de los otros copresentes, porque la empatía también alcanza a los otros de los otros y a los antepasados de los antepasados. Se conforma así una historia generativa de la humanidad para la cual:

> (...) el mundo existente para nosotros, puramente a partir de la tradición, de la efectivamente viviente o de la desconocida y presumida, es mundo como unidad sintética de validez, e idealmente —como unidad que se ha de traer a la concordancia por medio de la corrección— es la unidad de la comunicación generativa universal[15].

[13] Husserl, Edmund, D*ie Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937), H*usserliana*, vol. XXXIX, Sowa, Rochus (ed.), Dordrecht: Springer, 2008, p. 495. La traducción es propia.
[14] *Ibid*., p. 507. La traducción es propia.
[15] *Ibid*., p. 511. Las cursivas son de Husserl. La traducción es propia.

La comunicación de las generaciones permite constituir el mundo como un mundo de hombres, pero el mundo no es solo mundo para los hombres. En un importante texto para nuestro tema, Husserl recuerda que:

> Ante todo no se ha tomado en cuenta que este mundo no solo es mundo de los hombres, sino también mundo de los animales, y es constituido como tal para nosotros los hombres (…). Como todos los mundos circundantes de los hombres, así son también los mundos de los animales maneras de exhibición, maneras de aparición, del único mundo que nosotros presumimos como el único existente en sí a través de las multiplicidades de las exhibiciones conocidas y desconocidas, pero que tratamos de determinar científicamente por cierto solo a partir de las exhibiciones humanas como protomodales[16].

El mundo es el correlato de una intersubjetividad trascendental que incluye a hombres y animales; sin embargo, la investigación debe tomar como punto de partida la experiencia humana. Ahora bien, el mundo de los animales no solo se da en una dimensión de copresencia junto al mundo humano, como hemos visto en las secciones anteriores, sino que también tiene un horizonte temporal que se extiende más allá del horizonte del presente. Dado que la historia generativa humana no se extiende indefinidamente en el pasado, sino que tiene un comienzo en la historia de la Tierra, la empatía de los animales de tiempos remotos permite reconstruir la historia de la vida en la Tierra antes de la aparición del hombre. Hay "huellas de animales"[17] que operan de manera análoga al cuerpo propio ajeno dado en la primordialidad. Por su mediación y por la empatía indirecta de otros indicios, como huesos u otros restos fósiles, se puede reconstruir el cuerpo propio del animal prehistórico y con él su mundo circundante. Se hace posible, entonces, dar cuenta de una historia de la vida y del desarrollo de las especies sobre la Tierra.

Más allá del mundo animal y vegetal se extiende el ámbito de los procesos geológicos anteriores a la aparición de la vida en la Tierra. La empatía opera aquí de manera análoga al caso de los animales: se parte de ciertos vestigios actuales que pueden ser objetos de una presentación en el ámbito de la primordialidad para pasar a lo desconocido que, por principio, excluye la donación presentativa (ya porque se encuentra en un pasado remoto, ya porque sus condiciones de donación destruirían nuestra corporalidad). Seguidamente, las indicaciones presentes entran en parificación con una apresentación que nos permite reconstruir el pasado pre-humano. En lo que a nuestro asunto respecta, la empatía indirecta pone a la luz que el hombre y los animales no son solo sujetos que, en copresencia, experiencian y han experienciado a lo largo

[16] *Ibid*., p. 510. La traducción es propia. Husserl no ofrece una explicitación sobre los mecanismos de conciencia que hacen posible la comunalización de las mónadas infrahumanas. Quizás podría ensayarse una extensión a este campo de la proto-empatía vinculada a la vida instintiva.
[17] *Loc. cit*.

de la historia de la Tierra un mundo señalado como común y único, sino que antes de la aparición del hombre existía una vida animal, y con ella un mundo pre-humano.

§ 4. Intersubjetividad trascendental: comunidad y mundo común

La empatía permite explicar cómo se alcanza un mundo objetivo a partir de las experiencias de los otros humanos y no-humanos, y esto tanto en el horizonte de copresencia como en el de pasado. Sin embargo, como vimos, solo alcanza a verificar las apresentaciones del *alter ego* en tanto yo psicofísico, es decir, no permite concluir sin más que el otro es al igual que yo un sujeto trascendental. Para dar este paso decisivo es necesario llevar a cabo la así llamada "doble reducción". La empatía, como toda presentificación, admite una doble reducción: así como en la rememoración reduzco lo rememorado a mi rememoración actual y luego, en un segundo paso, puedo reducir mi yo psicofísico rememorado al yo trascendental que tuvo esa experiencia pasada, en la empatía reduzco el yo psicofísico extraño a mis operaciones empatizantes para, en un segundo paso, reducir el yo psicofísico ajeno al yo trascendental que opera en él. Esto es, así como la auto-objetivación de la subjetividad trascendental en un yo psicofísico es el punto de partida de la empatía, de manera análoga, es posible reconducir al yo psicofísico ajeno a la subjetividad trascendental que vive en el curso de vivencias extraño. De esta manera, la subjetividad trascendental se constituye en intersubjetividad trascendental.

Ahora bien, si Husserl no dudaba en llamar sujetos a los animales en el análisis noemático de la realidad anímica o en los análisis de la empatía, el procedimiento de la doble reducción nos habilita a ampliar la extensión de la intersubjetividad trascendental con el fin de incluir en ella a los animales. El mundo deviene, entonces, correlato de la intencionalidad animal, esto es, el mundo: "(...) no solo se presenta sistemáticamente de este u otro modo en mi sistema constitutivo en relación con las indicaciones corporales, sino que se presenta para cualquiera y en otros modos, siendo la unidad de todas esas representaciones reales y posibles"[18].

En una primera aproximación, podría pensarse que, si el mundo es definido como la unidad de todas las representaciones reales y posibles, entonces no sería posible hablar de un mundo común toda vez que tales representaciones dependen de los modos de aparecer corporales y los cuerpos no son idénticos entre sí. Y mucho más si se considera la diferencia en capacidades que separa al cuerpo del hombre y al de otros animales. Sin embargo, tal perspectiva desconocería la enseñanza de la empatía. En efecto, la posibilidad de apresentarme como "si yo estuviera allí", no solo en

[18] Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil.* 1921-28, *Husserliana*, vol. XIV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 400. La traducción es propia.

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 análogas. 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; *v. gr.*, 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. Incluso, habría que considerar el papel que desempeñan las plantas en la constitución del mundo.

En efecto, y si bien la vida vegetal no ha sido estudiada en profundidad por la fenomenología husserliana, el filósofo sí aporta algunas indicaciones al respecto. Ante todo, considera que las plantas son mónadas y que, por tanto, no solo poseen una dimensión temporal, sino que integran la intersubjetividad trascendental. En un manuscrito escribe:

> Una y la misma mónada sería un trecho <temporal> extendido de igual manera que otras varias <mónadas>, como la mónada que opera en el organismo vegetal y eventualmente <que opera> como unidad de la planta, nuevamente constituida como <mónada> animal o yo humano; a través de las singularidades (E*igenheiten*) de su vida incluso en la comunidad de mónadas, la que en su temporalidad trascendental, que pertenece a cada tiempo de cada mónada, ininterrumpidamente constituye uno y el mismo mundo con el mismo tiempo objetivo[19].

Según esto, el mundo común es correlato también de las mónadas vegetales; *v. gr.*, las plantas tienen también alguna forma de mundo. Sin embargo, resulta extremadamente difícil precisar cuáles son las dimensiones de la temporalidad que participan de la mónada vegetal o qué quiere decir para una planta poseer un mundo; en cualquier caso, uno y otro tema están íntimamente vinculados. De todas maneras, para Husserl, el sujeto que está aquí en juego no es un sujeto individual (para quien el mundo se le presenta de este o aquel modo), sino la intersubjetividad trascendental entendida como un sujeto colectivo que recoge en sí todos los modos de aparecer reales y posibles, humanos, animales y vegetales. El mundo, como unidad total, es su correlato. Ahora bien, ¿cómo es posible hablar de un mundo común cuando existen divergencias entre los niveles objetivos que lo constituyen? Una manera de armonizar estas dos líneas de pensamiento consiste en sostener que el mundo animal y los objetos contenidos en él se recubren con los estratos más elementales de nuestra experiencia de objetos, a saber, con el correlato de los procesos pasivos de la conciencia. Un mismo objeto

[19] Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte*, *Husserliana Materialien*, vol. VIII, Lohmar, Dieter (ed.), Dordrecht: Springer, 2006, p. 171. La traducción es propia.

es tanto correlato de la experiencia de los hombres como de múltiples experiencias animales o infantiles, e incluye, como el mismo, las dimensiones inaccesibles para el hombre (adulto). Husserl señala:

> Naturalmente, cuando hablamos los adultos, el mundo es mentado como mundo para todos nosotros los adultos, mundo de la "intersubjetividad", de la experiencia comunalizada de los adultos. A este mundo pertenecen los niños, pero no como co-sujetos, como si a través de su vida experienciante co-constituyeran este mundo en su estructura de ser, sino, de manera similar a los animales, en cierta manera secundaria, en cierta manera como co-sujetos y, sin embargo, como si no contaran[20].

Esto es, si por co-sujetos entendemos únicamente a los seres humanos adultos que se comunalizan por medio de la empatía, los animales y los niños, incapaces de emitir actos en sentido estricto, no pueden contar como "miembros plenos" de la comunidad. Sin embargo, si ponemos el acento en su estatus de sujetos y, por tanto, de dueños de una dimensión mundana, es posible integrarlos en la intersubjetividad trascendental. Esta última perspectiva, entiendo, es la que prevalece en los análisis sobre los animales. La comunalización de las mónadas animales e infantiles, por su parte, debe estar conducida enteramente por operaciones instintivas y pasivas.

La indagación genética, por su parte, permitirá poner en relación esas dimensiones subjetivas con los estratos más elementales de la experiencia humana adulta. Y si bien es posible afirmar que Husserl considera a los animales en todos los casos sujetos trascendentales, la perspectiva genética posibilitaría pasar de un análisis "desde fuera" del animal a experimentar "desde dentro" nuestra propia animalidad, lo que, por su parte, contribuiría a enriquecer las posibilidades de la empatía.

[20] *Ibid.*, p. 243. La traducción es propia.

Las disposiciones afectivas en la "Quinta meditación cartesiana" y su proyección político-social

Affective Dispositions in The Fifth Cartesian Meditation and Their Politico-Social Projection

María José Rossi
Universidad de Buenos Aires/Fac. de Ciencias Sociales/
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Argentina
majorossi@hotmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 93-100

La célebre "Quinta meditación cartesiana" de Husserl procura dar fundamento a la relación intersubjetiva. En tal sentido, la percepción analogizante y la empatía cumplen un papel decisivo como modalidades de apertura. Ambas disposiciones afectivas permiten percibir el cuerpo ajeno como cuerpo carnal y comprender el psiquismo ajeno sin caer en las trampas de la simbiosis. En la comunidad intersubjetiva, la empatía asegura la sociabilidad armoniosa. Sin embargo, al fundamentarse en el ego trascendental (uno e idéntico), este planteo deja en la sombra el pensamiento de la politicidad, cuya lógica (de acuerdo con H. Arendt y J. Rancière) supone el antagonismo de las partes. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo la empatía fundamenta la socialidad en la comunidad monádica, pero deja impensado el desacuerdo, que es visto, desde la perspectiva de Husserl, como impropiedad. De este modo, la *praxis* política cede en favor de la dimensión ética de la comunidad humana.

Husserl's celebrated Fifth Cartesian Meditation seeks to give foundation to the intersubjective relationship. In this sense, analogizing perception and empathy play a decisive role as modalities of openness. Both affective dispositions allow to perceive the foreign body as carnal body, and to understand the psychism of others without falling into the traps of symbiosis. In the intersubjective community, empathy ensures harmonious sociability. However, based on the transcendental ego (one and identical), this proposition excludes the thought of politics, whose logic (according to Arendt and Rancière) supposes the antagonism of the parts. The aim of this work is to show how empathy underlies sociality in the monadic community, but gives no thought to disagreement, which is seen, from Husserl's perspective, as impropriety. In this way, political praxis yields to the ethical dimension of the human community.

§ 1. Antecedentes del problema

A principios del siglo XX, el tratamiento fenomenológico de la empatía tiene lugar en el marco de un amplio debate filosófico. Para Husserl, que se ocupa largamente de la cuestión en la célebre "Quinta meditación cartesiana", uno de los retos de la fenomenología es encontrar el fundamento de la relación intersubjetiva. Como veremos más adelante (§ 2), ese fundamento descansa en la percepción analogizante y en la empatía, condición de posibilidad de la sociabilidad. Ello me lleva a sostener la tesis de que si bien es cierto que la célebre "Quinta meditación" sienta las bases para pensar la sociabilidad en tanto "actuación-con" —la cual redunda en el pacto asociativo como clave de acción en la sociedad civil—, obturaría en cambio las chances para un pensamiento de la politicidad.

Respecto de la diferenciación entre sociabilidad y politicidad, tomamos la indicación de H. Arendt[1]: no es lo mismo estar juntos, es decir, estar asociados naturalmente a otros ("vivir-con") que "vivir bien". La vida junto a otros no necesariamente es vida buena. Y solo puede ser buena cuando, habiendo dominado las necesidades de la llamada nuda vida, el ciudadano de la *polis* puede dedicarse a lo que realmente vale: a expresar lo útil y lo justo, a intervenir activamente en el espacio público, a actuar, a desarrollar la propia potencia. Ligada a la palabra y la acción, la condición política se distingue del mero vivir juntos, cosa que pueden hacer también los animales. En cambio, la *praxis* y la *lexis* sustraen al animal racional de la violencia prepolítica y lo incorporan a un espacio de deliberación, consensos y disensos. De ahí que el uso de la palabra articulada (*logos*), a diferencia del grito o la voz (*phoné*), trace una frontera irremisible entre los que hablan la propia lengua y los que no, entre aquellos con los

[1] Arendt, Hannah, L*a condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 38.

que nos entendemos y con los que no, entre bestias y humanos. Hay política, va a decir en el mismo sentido J. Rancière, cuando aquellos a quienes no se les confiere de antemano el derecho a ser contados como seres parlantes, como seres dotados de *lexis*, se incluyen entre los iguales, haciendo visible el enfrentamiento, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo. Son los bárbaros, los plebeyos o la plebe que irrumpen en la escena para decir "nosotros también tenemos palabra". Ni las partes ni el escenario de la disputa preexisten al conflicto: es la propia situación verbal la que lo instituye poniendo a la vista el enfrentamiento, el encuentro no exento de fricción entre dos mundos. Un conflicto que resulta ocultado por todas "(…) las concepciones intercambistas, contractuales o comunicacionales de la comunidad política"[2].

Recapitulando: mientras la sociabilidad alude al modo de "ser-juntos" en un espacio homogéneo (la casa, el hogar, la patria), la politicidad indica la fractura de ese espacio por una doble actividad (*praxis* y *lexis*) que genera ruido por quienes quieren hacerse oír; actividad que pone en conflicto los criterios de igualdad vigentes y que demanda ser reconocida, no como ruido o tumulto, sino como *potencia*.

§ 2. La empatía (E*infühlung*) según Husserl

De acuerdo con M. Theunissen[3], la ontología social de Husserl, en tanto teoría trascendental de la intersubjetividad, ocupa un lugar especial en el sistema de su fenomenología. Su elaboración más completa se encuentra en la última de sus C*artesianische* M*editationen*[4] que, al incluir al *alter ego* en la investigación, supera la mera egología. ¿C*ómo* experimenta el yo a los otros?, ¿*qué* experimenta de esos otros? Tales son los problemas a que se enfrenta la investigación. Resumiremos muy brevemente el recorrido analítico que nos lleva a la empatía como condición de posibilidad de la sociabilidad.

En primer lugar, la experiencia cotidiana revela que efectivamente el yo experimenta a otros. En esa experiencia no se revela su mismidad (*ihn selbst*), su alma o su yo, sino que lo primero que se presenta es su cuerpo físico (que se asimila a otras cosas) y luego, su cuerpo carnal. Las mayores dificultades se encuentran en este paso: ¿cómo pasar del cuerpo físico del otro al cuerpo carnal? En efecto, la carne, observa G. F. Duportail, no es un ente más en el mundo sino nuestro propio ser de pertenencia al mundo, "el zócalo ontológico de mi cuerpo". Husserl y Merleau-Ponty nos invitan

[2] Rancière, Jacques, E*l desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1998, p. 41.

[3] Theunissen, Michael, E*l otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, traducción de Guy Georges Voet de Keyser, México D.F.: FCE, 2013.

[4] Utilizamos la edición castellana: Husserl, Edmund, M*editaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México D.F.: FCE, 1986, que se ha cotejado con la edición alemana: Husserl, Edmund, C*artesianische* M*editationen und Pariser Vorträge*, H*usserliana*, vol. I, Strasser, Stephan (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1963; en adelante, H*ua* I.

a "(…) pensar la Tierra originaria o la carne del mundo como la condición genética del orden sensible"[5].

El propio cuerpo carnal funciona, pues, como mediador, lo que hace que esta experiencia sea no inmediata, sino mediata (*mittelbare*). Merced a una similitud (*Ähnlichkeit*) entre el cuerpo carnal y el cuerpo físico del otro, el yo traslada desde su cuerpo el sentido de su carnalidad al cuerpo físico del otro, llevándolo fuera del plano de igualdad con las meras cosas. La aprehensión de un cuerpo físico como el cuerpo carnal de otro en tanto cuerpo *vivo* es una percepción asimiladora (*verähnlichende*) o analogizante (*analogisierende*). Como señala R. Walton, "(…) lo esencialmente propio del otro no es accesible de un modo directo, sino que exige 'una cierta mediatidad de la intencionalidad', lo cual permite aprehenderlo a través de la presentación de un cuerpo físico o material <*Körper*> que se manifiesta como análogo de mi cuerpo propio <*Leib*>"[6]. Husserl aclara repetidas veces que esta transferencia analogizante (*analogisierende Übertragung*) de ninguna manera es una inferencia; no es un acto mediador del pensamiento. Es un traslado que no supone una comparación o un hacer conclusiones: "Sería, pues, una cierta apercepción asemejadora, pero, por esto, en modo alguno una inferencia por analogía. La apercepción no es una inferencia; no es acto intelectual alguno"[7].

Una vez que el cuerpo físico del otro ha sido percibido como cuerpo carnal ajeno, entra en consideración, precisamente, lo que lo ha hecho carnal, esto es, en un sentido psicológico, su "alma". Aquí vuelve a entrar en juego la percepción analogizante: los estados anímicos del otro (tales como cólera, alegría, tristeza, etcétera) se comprenden por conexión asociativa con el estilo de vida familiar. Sin embargo, es una disposición especial, la empatía (*Einfühlung*), la que permite la experiencia del alma ajena. Por ser la condición para la percepción de la subjetividad ajena, la empatía —señala en el parágrafo 54— es la disposición que permite la comprensión del otro "desde mi propio comportamiento en circunstancias afines". Es intentar ponerse *en su lugar*, como si uno mismo estuviese ahí. De este modo, como ha sido notado por J. Iribarne[8], la espacialidad aparece como punto de apoyo de la experiencia de la alteridad. La disposición espacial del "allí" no se da directamente, sino que debe evocarse reproductivamente a partir de la propia ubicación en el "aquí". Ese emplazamiento permite la comprensión (*Komprehension*) y la interpretación (*Interpretation*) de la dimensión afectiva del otro yo, lo que abarca además su mundo entorno.

[5] Duportail, Guy-Félix, *El sujeto después de Lacan. Fenomenología, topología, psicoanálisis*, traducción de Agustín Kripper y Luciano Lutereau, Buenos Aires: Letra Viva, 2015, p. 34.
[6] Walton, Roberto, "Fenomenología de la empatía", en: *Philosophica*, vols. XXIV-XXV (2001-2002), p. 411. En: https://es.scribd.com/document/225354340/Walton-24.
[7] Husserl, Edmund, *op. cit.*, § 50, p. 174 (*Hua* I, p. 141).
[8] Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988.

A este respecto, cabe la distinción, destacada por Walton, entre empatía inauténtica (*uneigentliche* E*infühlung*) y empatía auténtica (*eigentliche* E*infühlung*). La primera, nos dice, se reduce a la apresentación o remisión a una subjetividad extraña basada en la percepción de su cuerpo propio. La segunda, en cambio, "(…) no puede ser plenificada por percepciones sino tan solo por presentificaciones. Con la plenificación intuitiva de esa referencia vacía por medio de esa forma de presentificación que es la imaginación, accedemos a la empatía auténtica"[9]. A diferencia de la percepción de un objeto cualquiera, la verdadera experiencia del *alter ego* exige el concurso de la imaginación: es la carne, no tan solo el cuerpo, lo que nos convoca del otro, y es nuestra carne la que la hace presente. Vivir un cuerpo de carne equivale a participar a su vez de la carne del mundo. Es por ello que, de acuerdo con Husserl, la empatía permite captar las motivaciones del otro en su vigor y su fuerza, su comportamiento actual y posible, de qué es y no es capaz, comprender muchas correlaciones interiores por ahondar en su interior. A su vez, la empatía permite el desciframiento de lo que le ocurre al otro a través de indicios corporales o conductas que resultan comprensibles por asimilación con los propios comportamientos en circunstancias afines. Esa hermenéutica del otro "(…) encuentra puntos de apoyo asociativos en el estilo de vivir propio, que me es, en sus rasgos típicos aproximados, empíricamente familiar"[10]. La posibilidad de percibir lo ajeno descansa, pues, en lo que ese otro tiene de afín o familiar.

Sin embargo, ese traslado no implica una absorción del yo en el otro, o una conversión de uno en otro. Husserl coincide con Scheler quien, en un claro rescate del núcleo irreductible de la individualidad, despega la concepción cristiana de la simpatía de la teoría psicológica de la proyección de Lipps. En efecto, en los escritos de psicología de T. Lipps, la empatía —considerada un complejo emocional espontáneo por el cual es posible alcanzar una plena identificación con los otros— se vincula con los procedimientos de imitación y proyección. Para Husserl, en cambio, compartir la perspectiva del otro no compromete la propia identidad: el mundo primordial ajeno se halla signado por la a-presentación: el otro tiene un reducto que permanece infranqueable. Mi esfera primordial y la del otro nunca llegan a confundirse. Pero el otro no es infranqueable por misterioso, como sucede desde la perspectiva cristiana de Scheler[11], sino por el carácter inverificable inherente a su ajenidad: no hay progreso posible en la experiencia que permita agotarla. En ese sentido, es una auténtica y genuina trascendencia.

Finalmente, la empatía permite ir del otro a la comunidad y al mundo objetivo compartido. De la percepción del cuerpo carnal ajeno y de su psique posibilitada por la empatía emana el sentido de la identidad hacia la totalidad. Se transita así del mundo propio primordial al mundo objetivo, común a todos, una "comunidad de yoes"

[9] Walton, Roberto, *op. cit.*, p. 411.
[10] Husserl, Edmund, *op. cit.*, § 54, p. 185 (H*ua* I, p. 149).
[11] Scheler, Max, E*sencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, Buenos Aires: Losada, 2004.

o "comunidad de mónadas", en la que los otros y yo estamos comprendidos. Es la comunidad del nosotros o, como Husserl dice ocasionalmente, de "todos nosotros". En la empatía trascendental, me represento el hecho de que soy para el otro "alter ego" como el otro es para mí, y, de la misma manera, cada otro lo es para cualquier otro, de manera que el "cada quien" preserva su sentido como lo hace el nosotros y el yo como "uno entre otros", como incluido en "cada quien", aunque la comunidad humana resulta constitutivamente de un recíproco-ser-el-uno-para-el-otro, en el que cada yo, como sujeto, encuentra al otro como objeto[12].

En su forma realizada como comunidad, es una asociación de miembros a los que se considera iguales, sujetos colateralmente ordenados, objetivados, con sus leyes inmanentes y su *telos* racional común. Esta comunidad intermonádica resulta ser un *a priori* independiente del mundo natural, cuyo principal atributo es la armonía: "a la constitución del mundo objetivo le pertenece una 'armonía' de las mónadas <H*armonie der* M*onaden*> (…)"[13].

¿Qué lugar ocupa la empatía en la comunidad de mónadas? Si la empatía implica trasladarse al punto de vista del otro, en la empatía trascendental el yo actúa como si el ahí fuese su aquí, como si fuese su centro. Esta alteración, como señala Theunissen, es un descentramiento que quita poder[14]. La pérdida de poder consiste en que soy uno entre otros. Así como el otro es otro para mí, yo soy otro para el otro. Me aprehendo a mí mismo como uno entre otros y como algo entre otras cosas. Si la empatía tiene, en el momento intersubjetivo individual, un papel activo, aquí, en cambio, en la constitución del yo objetivo, la pasividad es protagonista: que el otro me vea como otro cae por completo fuera del dominio de mi acto.

§ 3. Conclusión

En lo que sigue esbozaremos algunas breves reflexiones que, a modo de conclusión, indican algunas derivas ético-políticas que resultan de esta ontología del otro fundada en la empatía.

En primer lugar, es claro que la vida comunitaria resulta equivalente a la suma de sus partes, a una multiplicación asociativa de egos. Al hacer de las mónadas los componentes últimos de lo real, la propuesta decanta en una ontología pluralista en la que lo social aparece como multiplicidad de sustancias independientes e irreductibles. Ellas se hallan animadas por una teleología que las lleva a estar "una junto a otra", atraídas hacia su igual: de ahí la armonía como predicado fundamental de la comunidad. Esta tendencia natural elimina la problematicidad inherente a la convivencia

[12] C*fr.* Theunissen, Michael, *op. cit.*, p. 105.
[13] Husserl, Edmund, *op. cit.*, § 49, p. 170 (H*ua* I, p. 138).
[14] C*fr.* Theunissen, Michael, *op. cit.*, p. 109.

con los otros. Al presuponer que la armonía forma parte de la estructura apriorística de la subjetividad, la convivencia en su dimensión litigiosa sería puramente empírica o *a posteriori*.

En segundo lugar, aunque la reducción al flujo interno de vivencias de la conciencia que fundamenta la experiencia de otras subjetividades permite responder al cargo de solipsismo, desdibuja la figura del yo extraño para convertirlo en una réplica del ego propio. En otras palabras, Husserl garantiza la experiencia certera de objetos y sujetos extraños, pero no logra garantizar el carácter radicalmente extraño y ajeno del *alter ego*.

Toda una tradición entronca aquí: es la que hace del parentesco la base para la amistad y la armonía profundas, fundada en la homogeneidad, en lo propio, en la afinidad sólida y firme nacida de la familiaridad. La naturalidad de lo propio, de lo que es familiar, funciona como condición de reconocimiento de lo ajeno.

Sobre el presupuesto de esta semejanza fundante, se emplaza la empatía. Ella se ubica en la perspectiva de la mismidad para reforzarla, pues solo está preparada para el reconocimiento de lo semejante y de lo mismo. Se constituye pues en condición de posibilidad de la convivencia, y en exacta correspondencia con la unicidad e identidad del yo en la que tiene su fundamento.

Al trascender el atomismo propio de la mónada, la empatía predispone a la sociabilidad, cumpliendo un papel decisivo como modalidad de apertura y como garante de la armonía en la comunidad intersubjetiva. Sin embargo, la dimensión específicamente política de las relaciones humanas —la que, volviendo a Aristóteles, Arendt y Rancière, implica la acción y la palabra, y con ellas, el antagonismo y el desacuerdo— quedaría en la sombra, al menos en lo que respecta al texto aquí considerado.

Estimo que esta vacancia se halla en las raíces mismas del sistema fenomenológico husserliano: tomar al ego trascendental "uno e idéntico" como fundamento de la comunidad monádica desvanece las posibilidades de concebir la escisión y la fractura al interior de la constitución ontológica del espíritu objetivo, lo cual excluye la lucha y el conflicto como modalidades de acción de los agentes. La erradicación del antagonismo de la estructura de la comunidad limita la relación con el otro a un lazo puramente social en el que el desacuerdo se explica en términos de impropiedad o corrupción. En cambio, solo con el reconocimiento del papel que el litigio tiene en las relaciones intersubjetivas, el concepto de politicidad resulta concebible como uno de los elementos estructurantes de la *praxis* humana.

La fiabilidad como *a priori* del pacto de confianza

Reliability as *a priori* of the "Pact of Confidence"

María Lucrecia Rovaletti
Universidad de Buenos Aires
Argentina
mlrovaletti@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 101-112

La alienación como experiencia de "extrañeidad" deviene en una tentativa de escapar a una realidad demasiado dolorosa, agresiva o contradictoria que modifica profundamente el modo de *participar con* los otros y *con* el mundo. Al desaparecer para el paciente los marcos con los cuales se construye y se instala un *mundo en común*, no puede acogerse a sí mismo ni a los otros, ni puede acoger una posibilidad que lo excede. Le falta ese suelo sobre el cual el hombre nunca se interroga, es decir, ese fondo *basal* pero *banal* que está siempre presente y siempre olvidado en nuestras experiencias y en nuestras prácticas. Cuando esta *confianza o fiabilidad trascendental* se pierde y se trastoca, nos encontramos en las etapas precoces de la *esquizofrenia*. Uno se pregunta entonces, ¿cómo acercarse a estos pacientes y mantener un vínculo con ellos que les permita habitar el mundo?, ¿cómo lograrlo en ese mundo de extraordinaria *fragilidad*?, ¿*cómo respondemos desde nuestro* "extrañamiento" a su presencia y a esa crisis radical de confianza? Se requiere por ello un *retorno a la ética*, para dar una nueva significación a la asimetría de la relación terapéutica, así como a la responsabilidad asociada a la misma. Por eso, responder al llamado del otro que sufre y existir para este otro sufriente constituyen los dos imperativos éticos sobre los cuales se sostiene un espacio terapéutico.

Alienation as "an experience of *strangeness*" becomes an attempt to escape a reality too painful, aggressive, or too contradictory that profoundly alters the way of *participating with* each other and *with* the world. When the frameworks with which a world in common is built and installed disappear, the patient cannot take in himself, nor the others, nor can he admit a possibility that exceeds him. He lacks the ground on which man never is interrogated, *i.e.*, that *basal* but *banal* background that is always present and always forgotten in our experiences and our practices. When this *confidence* or *transcendental reliability* is lost and disrupt, we are in the early stages of *schizophrenia*. One wonders then, how to approach these patients and maintain a link with them that allows them to inhabit the world? How to achieve it in this world of extraordinary *fragility*? H*ow do we respond from our* "estrangement" to his presence, and to that radical crisis of confidence? It is required for this reason *a return to ethics*, to give a new meaning to the asymmetry of the therapeutic relationship as well as the responsibility associated with it. Therefore, to respond to the call of the other suffering and to exist for this other suffering are the two ethical imperatives on which stands a therapeutic space.

> He sido psiquiatra durante muchos años, y he descubierto la nobleza y la grandeza que a veces se ocultan dentro de la enfermedad mental. Sí, he llegado a creer que la enfermedad mental puede ocultar y expresar la espiritualidad del hombre.
>
> Silvano Arieti[1]

§ 1. La experiencia de "extrañeidad"

La "alienación", dice Ricœur (1978)[2], es una palabra que sufre de una sobrecarga semántica que es necesario cambiar o por lo menos restablecer. En su doble filología alemana, el término "*alienación*" se traduce por dos vocablos: *Veräusserung* (desapropiación, cosificación, reificación) y E*ntfremdung* ("extrañación", "distanciamiento"), introduciendo a su vez la noción de *diferenciación*, pero también de *ruptura* (Hegel[3]). Con la raíz *ausser, verausser,* se hace referencia a la *exteriorización* y *revelación de sí*, es decir, una especie de proceso de objetivación.

Con la raíz *fremd*, E*ntfremdung*, 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 identidad. Es la negatividad de una desposesión, de una pérdida de sí en una figura que le es extraña, irracional. Este *extrañarse* está marcado por la pérdida de la familiaridad

[1] Arieti, Silvano, T*he Parnas*. A S*cene from* H*olocaust*, prólogo de Rabbi Harold S. Kushner, Filadelfia: Paul Dry Books, 1979/2000, p. 4. La traducción es propia. Si bien Arieti trata en este texto sobre "Parnas", el líder religioso de su comunidad judía asesinado brutalmente en Pisa que sufría de fobia a los animales, muestra además cuán crueles pueden ser las personas presuntamente racionales y como aquellas psíquicamente enfermas pueden ser inmensamente compasivas y hasta heroicas a pesar de la dimensión de la neurosis, de la psicosis...

[2] Ricœur, Paul, "Alienation", en: E*ncyclopedia* U*niversalis*, vol. I (1968), pp. 660-664.

[3] C*fr.* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, P*henomenologie des Geistes*, Berlín: Suhrkamp, 1970, tomo I, cap. VI. Der Geist. B. Der sich entfremdte Geist; die Bildung.

del yo, del cuerpo y del mundo, y por la desaparición de los habituales vínculos mundanos e interpersonales. Esta experiencia de "extrañeidad" (E*ntfremdung*) lleva al sujeto a exiliarse de la familiaridad y encaminarse a otro lugar, al de la alteridad y de la inquietud.

Ahora bien, también la raíz *fremd* indica *avanzar hacia y cercar un ámbito donde poder reposar*. La enfermedad mental deviene así un refugio, 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. Como lo muestra Morselli:

> La metamorfosis del yo esquizofrénico está bien lejos de ser un fenómeno de automatismo regresivo-pasivo, o una pura consecuencia reactiva psicógena; el enfermo para soportar el peso de la disolución y de los factores psicógenos, tiene que construirse una forma de vida, así como los esquimales construyen para protegerse un iglú, la campana de nieve[4].

Y esta metamorfosis, al alcanzar a la *intersubjetividad*, modifica profundamente el modo de *participar con* los otros y *con* el mundo. Se trata de la evanescencia de esa habitual articulación mundana e interpersonal, y la consiguiente disolución del suelo originario (H*eimat*). Al desaparecer los marcos con los cuales se construye y se instala un *mundo en común*, al paciente le es imposible con-vivir con la contingencia y la ambigüedad, le es imposible apropiarse de las novedades sin negarlas o someterse pasivamente a ellas. El D*asein* no puede acogerse a sí mismo en su encarnación más allá de sí y solo subsiste en la "catástrofe". "Esa acogida de sí no podrá ya sino realizarse como 'espíritu', más o menos separado de un cuerpo, como si tuviera vida propia, sin que el 'espíritu' pueda hacerse de su cuerpo de modo encarnado"[5].

Para Maldiney, la locura, ese hecho que le sobreviene a algunos y que como todo hecho humano fundamental es renuente a una explicación última, procede de un enigmático cortocircuito de la *transpasibilidad* que no solo aísla a alguien de la realidad, sino también de lo *inesperado*. En efecto, la *transpasibilidad* como acogida a una "posibilidad" que nos excede funda para nosotros toda posibilidad de existir: cobija no solo a toda facticidad ajena, sino antes bien a la nuestra propia[6]. En la vida normal, todo ser se acepta a sí mismo aun en su extrañeza. En este sentido, la afectividad no solo es lugar de encuentro entre afectos pasados, sino la fuerza de irrupción que abre al sentido y a la presencia *transpasible* del acontecimiento. Lo real, dice H. Maldiney[7], deviene *lo que uno no se esperaba*.

---

[4] Citado por Borgna, Eugenio, C*ome se finisse il mondo*, Milán: Feltrinelli, 1995, p. 131. La traducción es propia.
[5] Richir, Marc, "Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad", en: E*ikasia*, nº 47 (2013), p. 498. C*fr.* Maldiney, Henri, "L'homme dans la psychiatrie", en: R*evue de psychothérapie psychanalytique de groupe* (Toulouse), n° 36, 2001, pp. 31-46; Maldiney, Henri, "De la transpassiblilité", en: P*enser l'homme et la folie*, Grenoble: Millon, 1991, pp. 361-425.
[6] C*fr.* Richir, Marc, *op. cit.*, p. 498.
[7] C*fr. loc. cit.*

La confianza basal es la seguridad de una alianza sin mediación con el mundo, en la experiencia envolvente de un contacto *páthico* pacificador que emerge desde la profundidad del mundo, en la seguridad del *il y a*[8].

La capacidad de apertura al ad-venir, esa disposición a albergar a lo desconocido, requiere para ser puesta en marcha la adquisición de la fiabilidad. En este sentido, la falta de ese fundamento es lo que caracteriza la *errancia* de la persona psicótica.

Ahora bien, cuando esta *confianza o fiabilidad trascendental* se pierde, cuando *esta fe perceptiva*[9] se trastoca, nos encontramos en las etapas precoces de la *esquizofrenia*. Es lo que Blankenburg designa como la "pérdida de las evidencias naturales", esas evidencias que están pre-dadas al hombre sano por la *génesis pasiva*, pre-intencional y pre-reflexiva. Escuchemos a su paciente Ana Rau:

> ¿Qué es lo que me falta? Algo tan pequeño, algo tan importante sin lo cual no se puede vivir... Las bases me faltan... Hay cosas que de tal modo me son extrañas... yo recibo las cosas siempre como los otros, pero yo no podría jamás afirmarme contra los otros, yo no podría jamás fiarme de mis juicios (...)[10].

Ana se queja por la "pérdida" de ese *marco* "que necesita todo ser humano para saber comportarse en la vida"[11]. Le fallan las "reglas de lo cotidiano", dirá Blankenburg, que le hubieran permitido reencontrar en las "cosas mismas" la forma en las que estas debieran ser aprehendidas e interpretadas. Por ello, necesita desplegar grandes esfuerzos para mantener unas mínimas *evidencias pragmáticas* para sobrevivir. Aunque ella misma recalca la banalidad de sus preguntas, experimenta que esta cuestión tiene un carácter fundante. Ana expresa esa alteración general de su relación al mundo espacio-temporal e intersubjetivamente constituido, esa falla en la *dimensión apriórica trascendental*. Si bien no pierde el sentido del paso del tiempo, no encuentra su lugar en él: hay una *falta de retrocontinuidad*. Puede objetivar la secuencia pasado-presente-futuro, pero no logra enraizarse.

Cuando la U*r-glaube* como proto-creencia incuestionable se desvanece, cuando la U*r-doxa*, aquella en la cual Husserl veía la fundación de la vida intencional, desaparece[12], cuando ese marco trascendental falla y las vías de lo cotidiano no son más trazadas por el sujeto, este se encuentra desvalido frente a las cosas, y es captado por *lo extraño*, *lo terrorífico*, como señala Binswanger en "Der Fall S. Urban". Esta *presunción*

[8] *Cfr.* Levinas, Emmanuel, D*e l'existence à l'existant*, París: Vrin, 2004, pp. 94 ss. La traducción es propia.
[9] *Cfr.* Merleau-Ponty, Maurice, L*e visible et le invisible*, París: Gallimard, 1979.
[10] Blankenburg, Wolfgang, L*a perte d'evidence naturelle*, París: PUF, 1991, pp. 77-78.
[11] *Ibid.*, p. 125.
[12] *Cfr.* Husserl, Edmund, I*deen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, H*usserliana, vol.* III, Biemel, Walter (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1950, p. 342.

trascendental[13] puede hasta estallar, como ocurre en aquellos esquizofrénicos con ideas de "fin del mundo". Lo terrible ha sucedido. Ahora todo asume el aspecto de lo siniestro. Toda cosa viene ahora interpretada alucinatoriamente como amenaza. Es la anulación de toda *fe trascendental*.

Como señala S. Freud (D*as* U*nheimliche*), tanto más un hombre se oriente al mundo que lo circunda, tanto menos encontrará lo inquietante (U*nheimlich*) entre la cosa y los eventos. Pero cuando esta orientación se pierde, el mundo no es más familiar (*heimlich*) no es más la casa (H*eim*) del hombre, sino deviene la morada de lo siniestro, de lo insólito. Entonces,

> [e]l psicótico, para intentar devolver al mundo su sentido y su realidad perdidos, trata cueste lo que cueste de reconstruir activamente, artificialmente, la evidencia natural de las cosas, la base de sus significados hacia los cuales tienden sus racionalizaciones mórbidas. ¿Pero, cómo refundar por sí solo el sentido y la realidad del mundo sino con la proliferación de significaciones delirantes, estas superestructuras de *evidencias no naturales*, que abandonarán así el surco al lado del delirio?[14]

El "mundo" como *a priori* para toda persona sana, algo con lo que cuenta siempre y que no tiene que justificarlo en cada situación, se retira para estos pacientes. Buscan entonces desesperadamente construirse otro ámbito en el cual poder vivir y lo hacen por la vía del "delirio". Es la *fase restitutiva* delirante por la cual se intenciona un mundo, pero privado. Le falta ese suelo sobre el cual el hombre nunca se interroga, es decir, ese fondo *basal* pero *banal* que está siempre presente y siempre olvidado en nuestras experiencias y en nuestras prácticas. Precisamente, estas "evidencias" se consideran "naturales" por estar tan inmediatamente presentes a la conciencia pensante que esta no las tematiza. Por eso, cuando las bases de correspondencia con la comunidad llegan a ser minadas, cuando la atmósfera social deviene irrespirable, cuando el yo se quiebra en su certeza, se desfonda la *fiabilidad constituyente*. Toda referencia al mundo en tanto entramado de significaciones compartidas que orientan nuestra existencia se malogra, se disipa. La pérdida del sentido común deviene la pérdida del sentido comunitario, es decir, de aquel significado del mundo que teníamos en común.

Uno se pregunta entonces: ¿cómo acercarse a estos pacientes y mantener un vínculo con ellos que les permita habitar el mundo?, ¿cómo lograrlo en ese mundo de extraordinaria *fragilidad*? No se trata solo de describir la "extrañeidad" (E*ntfremdung*, *extranéation*, *alienation*) del enfermo, sino analizar en nosotros ese "extrañamiento" (B*efremdung*, *étonnement*) que se experimenta ante su presencia, y que a menudo nos

[13] *Cfr.* Husserl, Edmund, L*ógica formal y lógica trascendental*, traducción de Luis Villoro, México D. F.: UNAM, 2009, p. 315: "El mundo real no reside sino en la presunción constantemente prescripta que la experiencia continuará desarrollándose según el mismo estilo constitutivo".

[14] Chamond, Jeanine, "Composantes basales de la confiance et rapport au monde: l'apport de la phénoménologie à la psychopathologie", en: L'*information psychiatrique*, vol. 75, n° 3 (1999), p. 247.

angustia. Si bien la raíz F*remd* significa propiamente avanzar hacia otro lugar donde reposar, el término *fremdartig* también indica que en ese dirigirse hay algo que le pesa y lo inquieta. Así, el paciente esquizofrénico se encuentra aislado, caminando a veces en el desierto de la incomprensión y del silencio, y lo vive como algo más doloroso que toda agresión y todo rechazo. Esa soledad traduce la nostalgia de la patria perdida pero también la nostalgia de una presencia que lo acompañe escuchándolo. ¿De qué modo nuestra tarea permite captar este nudo de significaciones cuyas líneas de destino parecen bifurcarse a las nuestras? Indudablemente, la *incertidumbre* cubre todas las preguntas que las prácticas clínicas plantean a diario. Pero muchas veces prevalece en las respuestas la visión cientificista del terapeuta "sabio", dotado de un arsenal de "buenas prácticas" sobre bases "objetivas". Por lo tanto, negando la subjetividad de cada uno, los cuidadores y pacientes son conducidos a un *impasse* de incomunicabilidad.

§ 2. Entre la fidelidad y la fiabilidad

> ¿Si la condición psicótica puede ser comprendida como una crisis radical de confianza, quizá puede ella esclarecernos sobre las condiciones del establecimiento de esta confianza en sí mismo y en el mundo?
>
> Chamond, Jeanine[15]

T*ener confianza* implica para el paciente mantener un vínculo y una expectativa con el terapeuta, aceptar ser vulnerable y reconocer que la persona en la que confía puede ejercer una práctica terapéutica para su bien-estar. Tener confianza es aceptar creer en su palabra y esperar que los poderes que le son conferidos sean utilizados adecuadamente. "Tener confianza es arriesgar ciertos aspectos del propio porvenir apostando por la lealtad de la persona en la que se ha tenido confianza"[16], "e*s trabajar con y para el otro*"[17].

> Para el terapeuta, instaurar un espacio de confianza es manifestarle al paciente su presencia y su intención de responderle a la esperanza puesta en él mediante la implementación de todos los posibles medios para lograr su mejoría, sin ejercer poder alguno en detrimento suyo[18].

[15] Chamond, Jeanine, "Composantes basales de la confiance et rapport au monde: l'apport de la phénoménologie à la psychopathologie", en: L'*information psychiatrique*, vol. 75, n° 3 (1999), p. 246.
[16] Baier, Annette, "Confianza", en: Canto-Sperber, Monique (ed.), D*iccionario de Ética y de Filosofía moral*, México D. F.: FCE, 2001, tomo I, p. 283.
[17] Bourguignon, Odile, Q*uestions éthiques en psychologie*, Wavre: Mardaga, 2003, p. 166. La traducción es propia.
[18] Benarroyo, Lazare, "Soin, confiance et disponibilité: Les ressources éthiques de la philosophie d'Emmanuel Lévinas", en: É*thique & Santé*, vol. I, n° 2 (2004), p. 60. La traducción es propia.

Ahora bien, la confianza es también transaccional, ya que no solo descansa en el pacto de palabra sino responde a la ambivalencia del lazo social, a la evanescencia de los compromisos, a la precariedad de los sentimientos humanos o a la codicia de las pasiones. P. Ricœur (1990)[19], hace del mantenimiento de la *promesa* el testimonio del mantenimiento de sí mismo. A pesar de la versatilidad del sujeto, y de los cambiantes intereses y perspectivas de la sociedad, uno se reconoce responsable de una palabra o un acto, y asume su "identidad ética". El *compromiso en la promesa*, expresada ya sea en un contrato, en un tratado, o en una convención colectiva... ejemplifica niveles diferentes de la transaccionalidad de la confianza en la esfera social e institucional. Sin embargo, esta confianza puede cruzarse con la posibilidad misma de su traición, contra la cual cada uno lucha por prevenir. Creer y tener confianza, más allá de los azares o incertidumbres de la palabra, es remitirse a un vínculo más primario: es el pacto primero, pre-simbólico, establecido con un mundo permanente y estable. Uno se pregunta entonces, cómo lograr mantener un clima de confianza, sin que se pongan en peligro los fundamentos propios del proyecto terapéutico. En efecto, los valores que fundan las practicas terapéuticas y preventivas propuestas al paciente y a la comunidad no son siempre ni anodinos ni neutros. De un modo u otro, revisten una carga simbólica que se profundiza en esa relación asimétrica profesional/paciente.

Actualmente, la medicina y la bioética enfrentan momentos de tensión: una tecnología médica creciente, el uso de diversos protocolos de la denominada Medicina basada en Evidencias (MBE), la salud como objeto del mercado, la juridificación de la sociedad y, por tanto, de la misma medicina. Todos estos son fenómenos que se sostienen desde un individualismo liberal y donde se diluye el vínculo terapeuta-paciente. Se requiere por ello un *retorno a la ética* para dar una nueva significación a la asimetría de la relación terapéutica así como a la responsabilidad asociada a la misma. Se trata de un verdadero *pacto* que encuentra su justificación ética en la prioridad dada a los intereses de la persona.

Así lo han entendido los códigos y leyes, y ha sido ampliamente practicado a lo largo de la historia. Ricœur denomina "alianza terapéutica"[20] a ese *pacto de cuidado* recíproco, incluso en situaciones donde las destrezas y habilidades son desproporcionadas[21]. Se trata de un pacto fundado en la *confianza*, que abre la posibilidad de un diálogo, permitiendo la prescripción terapéutica y su cumplimiento.

Pero ¿cómo garantizar, además, el *respeto a la autonomía* de aquellos que se encuentran en situación de dependencia? Precisamente, "(…) la restauración de su dignidad reside en la conquista de su autonomía"[22]. Si bien ya no se puede demandar más al

[19] Ricœur, Paul, S*oi-même comme un autre*, París: Du Seuil, 1990.
[20] Ricœur, Paul, "Les trois niveaux du jugement médical", en: L*e Juste* 2, París: Éditions Esprit, 2001, pp. 227-243.
[21] C*fr.* Zacaaï-Reyners, Nathalie, "Respect, réciprocité et relations asymétriques. Quelques figures de la relation de soin", en: E*sprit*, n° 1 (2006/1) pp. 95-108.
[22] Piot, Marie-Ande, "Le diagnostique en Psychiatrie", en: Hirsch, Emmanuel, *Traité de bioéthique* II: S*oigner la personne, évolutions, innovations thérapeutiques*, Toulouse: Eres, 2010, p. 371. La traducción es propia.

paciente una aceptación incondicional, tampoco se puede plantear una concepción liberal de dicho principio. Como señala la *Declaración de Barcelona*, la autonomía no es un mero "permiso" concedido a los tratamientos terapéuticos o a las experimentaciones sino que ha de tomar en consideración aspectos como la capacidad de crear ideas y perseguir fines, de elaborar intuiciones morales, de ser "legisladores de sí mismos" y de tener el sentido de la propia vida privada, de reflexionar y de actuar sin coerción, de asumir una responsabilidad personal hacia uno mismo y hacia los demás, de proporcionar un "consentimiento informado"[23]. "La noción de consentimiento adquiere valor cuando se funda en una actitud de recíproca de confianza"[24].

Sin embargo, aunque es preciso pensar en la compleja articulación entre estas distintas "capacidades" de los pacientes que tienen que ser reconocidas, sostenidas y defendidas, este concepto de *autonomía* por sí mismo nada dice de su *protección*, más aún, debería definirse y articularse en relación con las responsabilidades que a nosotros "autónomos" nos impone la *vulnerabilidad*. Por eso, responder al llamado del otro que sufre y existir para este otro sufriente[25] constituyen los dos imperativos éticos sobre los cuales se sostiene un espacio terapéutico. Ubicado en el *cara a cara* con el otro que padece, este *despertar a la responsabilidad* para con el otro constituye el momento ético por excelencia, el nudo ético de la relación de ayuda.

Para el terapeuta, la responsabilidad ética se despliega al momento de la apertura al otro, donde el otro es acogido aún en su *extranjereidad* más extrema[26]. "Responder es comprometerse en una relación de responsabilidad; es reconocer al otro en esta alteridad invulnerable que me obliga y justifica mi existencia"[27]. Es en el momento de apertura al otro que se despliega la responsabilidad del terapeuta. "La responsabilidad se ejerce en las palabras y los actos: es ser capaz de hacer promesas y de honrarlas, pues ellas comprometen el advenir de los que viven de ella"[28].

Ante el sufrimiento y la angustia de ese ser vulnerable, este movimiento de "responsabilidad por el otro" deviene *respeto* de aquello que el otro vive y vivencia, nos impone humildad y "excluye vanas consolaciones y falsas palabras de la esperanza", como decía un paciente con enfermedad terminal:

[23] *Déclaration de Barcelone. Novembre* 1998. *Propositions politiques à la Commission Européenne par les Partenaires du Projet* BIOMED-II, *projet sur les Principes Ethiques de Base en Bioéthique et Biodroit*. En: http://genevieve.delaisi.free.fr/pages/barcel2.html#renseig. La traducción es propia.

[24] Berthon, Georges, "Respect de l'autonomie", en: Hirsch, Emmanuel, *Traité de bioéthique* III: H*andicaps, vulnérabilités, situations extrêmes*, Toulouse: Eres, 2010, p. 150. La traducción es propia.

[25] *Cfr.* Levinas, Emmanuel, L*e temps et l'autre*, París: P.U.F., 1985.

[26] *Cfr.* Celis, Raphaël, "L'U*rdoxa* dans la vie intentionnelle", en: Jannicaud, Dominique (ed.), L*a intentionnalité en question; entre phénoménologie et recherches cognitives*, París: Vrin, 1995, p. 73.

[27] Hirsch, Emmanuel, "Emmanuel Levinas, un philosophe au cœur de notre action", en: L*a lettre de l'Espace éthique*, n° 1 (1996), p. 3. La traducción es propia.

[28] Bourguignon, Odile, Q*uestions éthiques en psychologie*, Lieja: Éditions Mardaga, 2003, p. 162. La traducción es propia.

> Escuchar esta esperanza y volverse atento a esta expectativa no significa ni que se detengan las respuestas ni sobre todo que se posea un saber sobre el significado del sufrimiento. Esto significa que uno debe encontrar suficiente disponibilidad para acomodar las palabras y los silencios del otro, sin cubrir inmediatamente su volubilidad y su propia inquietud. Esto exige, en fin, que aquel que sufre encuentre en sí mismo los recursos necesarios para hacer entender que —a pesar del mal o vejez que aprisiona su cuerpo, a pesar de la desgracia que mutila sus alegrías y puede dañar su alma— su vida singular, su vida en su unicidad de persona irremplazable, no es en vano[29].

Desde esta dialéctica entre *interpelación* del paciente y *disponibilidad* del terapeuta es que la compasión da lugar a un clima de confianza, a un espacio intersubjetivo que se funda en el reconocimiento de una vulnerabilidad y una fragilidad, de una humanidad compartida[30].

§ 3. La alianza terapéutica como pacto de cuidado

Hablar de *alianza terapéutica* implica atender a una *promesa* recíproca, a un compromiso del terapeuta de acompañar al paciente, y, por parte de este, de asumirse en sus posibilidades como agente de su propio tratamiento. Paulatinamente, la distancia entre uno y otro se hace cercanía hasta alcanzar un diálogo interpersonal que queda sellado por el "*pacto de cuidado*", pacto que se sostiene en la *confianza*[31] (Ricœur) y cuyo objetivo es la curación. Por eso, la relación de "cuidado" ha de considerarse como unidad normativa de cualquier relación humana, frente a la multiplicidad de enfoques teóricos y de problemas legales y éticos.

Ahora bien, desde el inicio, este *pacto* se hace presente de modo frágil. Por un lado**,** por la misma patología y el drama que allí surge, y, por otro, porque el terapeuta atiende más a su saber científico. La preocupación hacia los más vulnerables, los más amenazados en su dignidad, su libertad y sus derechos, requiere una *ética* de la atención y cuidado... La *praxis* asistencial conlleva una dimensión ética, "(…) cuando a la afirmación de mi propia libertad se agrega la voluntad de la libertad del otro, es decir yo deseo que tu libertad exista"[32]. Cuidar al enfermo mental y al débil es probablemente (…) el único modo, o cuando menos el más clamoroso, en que la dignidad de la persona humana puede afirmarse como un valor compartido por una sociedad:

[29] Chalier, Catherine, "La souffrance d'autrui", en: *La Persévérance du mal*, París: Cerf, 1987, p. 140. La traducción es propia.
[30] Benarroyo, Lazare, "Soin, confiance et disponibilité: Les ressources éthiques de la philosophie d'Emmanuel Levinas", en: *Éthique & Santé*, vol. I, n° 2 (2004), p. 62.
[31] *Cfr.* Ricœur, Paul, "Les trois niveaux du jugement médical", en: *Le Juste* 2, París: Éditions Esprit, 2001, pp. 227-243.
[32] Ricœur, Paul, "Psychiatry and Moral Values", en: Arieti, Silvano, *American Handbook of Psychiatry*, Nueva York: Basic Books, 1974, vol. I, pp. 976-990. La traducción es propia.

cuando lo único valioso que se puede afirmar es la nuda persona porque hay certeza de que esa persona, en esas condiciones (de incapacidad física o psíquica), no podrá realizar por sí misma nada valioso[33].

Pero una valoración práctica sobre la dignidad debe encontrar correspondencia —tanto como sea posible— con la valoración teórica de la dignidad universalmente aceptada. Esto es así porque los principios y las normas morales abstractas no pueden dominar o garantizar la moralidad concreta, ni para sí mismo ni para ningún otro.

Si "curar u ocuparse de" es el dilema ético de todo psicoterapeuta que lo hace sentirse obligado a recuperar la dimensión de "alteridad" del *alienus* como expresión de responsabilidad intersubjetiva[34], ¿cómo lograr entonces una alianza terapéutica? En última instancia, se trata de instaurar nuevamente la fiabilidad, ese N*ullpunkt*, ese punto cero de las relaciones de cuidado, y mantenerla por ambas partes. Se trata de pensar la fiabilidad como a *priori fundante* de las relaciones interpersonales, y cuanto más de las relaciones de cuidado.

§ 4. La Psicoterapia: una hermenéutica paciente

Si *des-cubrir* implica un movimiento previo al encubrimiento, al ocultamiento invisible, este solo será posible en un encuadre terapéutico que en una primera instancia deje al paciente configurar la entrevista a su modo. En efecto, la ansiedad que en algunos terapeutas genera la situación de no saber, produce casi automáticamente la utilización de mecanismos defensivos que tienden a compensarla. La rigidez del diálogo, la evitación del contacto visual con el paciente y la imperiosidad en la toma de notas constituyen buenos ejemplos. Por eso,

> (…) la paciencia es la virtud que se experimenta en la duración y corresponde a una disposición a acoger, con toda pasividad, pero con clarividencia el momento presente. La paciencia, como antídoto mantiene el ritmo temporal propio de la perseverancia, es decir, ese avance lento pero seguro en el conocimiento de la experiencia de sí mismo[35].

Precisamente, en esa paciencia el terapeuta no solo se conoce a sí mismo, sino que tendrá que pensar la *paciencia* como una nueva forma de inteligibilidad práctica, que espera sin esperar algo. Levinas plantea entonces, "(…) la espera sin lo esperado

[33] Choza, Jacinto, "El descubrimiento de la dignidad humana", en: Arechederra, J. y otros (eds.), B*ioética*, P*siquiatría y* D*erechos* H*umanos*, Madrid: M&C, 1995, p. 46.
[34] C*fr.* Callieri, Bruno, "'Curare' o 'prendersi cura di', il dilema psichiatrico della responsabilità esistenziale", en: A*tque*, n° 8 (1993), pp. 121-131.
[35] Depraz, Natalie. "Acédie et patience, fluctuación emotionelle et temporalité de l'instant", en: Charbonneau, Georges y J. M. Legrand, D*épressions et paradépressions*. C*linique, psychopatologique et thérapeutique des manifestations paradepréssives*, París: Le Cercle Herméneutique, 2003, p. 14. La traducción es propia.

(el propio tiempo) se vuelve responsabilidad hacia los otros"[36]. Para contrarrestar esa duración herida, la *paciencia* hecha de perseverancia ha de traducir esa duración sedimentada donde se juegan la estabilidad y la resistencia. En efecto, la paciencia requiere *esfuerzo* y *aprendizaje*: no se es espontáneamente paciente, ni se logra ello de golpe. La paciencia vivida y sufrida exige, para ser integrada, que una parte íntima de cada uno sea reapropiada a partir de un largo trabajo.

Pero también la *paciencia* implica una *versión* hacia lo otro, señala Levinas[37], y con ello, un reconfigurar la noción de tiempo. Experimentado como paciencia, el tiempo tiene como condición de posibilidad la relación con la alteridad. Es la paciencia auténtica de algo que puede acontecer más allá de toda pre-*visión* o proyecto propio. Si en la espera hay algo esperado, en la paciencia, en cambio, se espera sin esperar, es esa pasividad especial que deviene en una intriga del otro en el mismo[38]. Pero esta espera de la paciencia no significa un vacío que debe llenarse, sino por el contrario un decir que más que una comunicación de contenidos, es "(…) la palabra dirigida al prójimo, que es la intriga de la responsabilidad"[39].

En los mensajes recíprocos entre paciente y psiquiatra, importan más los estilos ya sean verbales o corporales que sus contenidos. Por eso, cuando el terapeuta adopta la actitud de silencio, se produce la escucha al paciente, ese escuchar su silencio. Cuando el encuentro entre paciente y psiquiatra se hace *diálogo hermenéutico*, se concreta la situación terapéutica. "Es necesario recordar que la esencia del examen clínico es la escucha, que puede ser también escucha en el silencio del silencio (...)"[40].

[36] Levinas, Emmanuel, "La souffrance inutile", en: E*ntre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París: Grasset, 1991, pp. 107-119. La traducción es propia.
[37] C*fr.* Levinas, Emmanuel, É*thique et infini*, París: Fayard, 1982.
[38] C*fr.* Levinas, Emmanuel, D*ios, la muerte y el tiempo*, traducción de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid: Altaya, 2000, p. 169.
[39] I*bid*., p. 186.
[40] Barison, Ferdinando, "La psichiatria tra ermeneutica ed epistemologia", en: C*omprendre*, nº 5 (1990), p. 32. La traducción es propia.

¿Qué es la afectividad? Una respuesta a partir de la fenomenología de Michel Henry

What is Affectivity? An Answer after Michel Henry's Phenomenology

Micaela Szeftel
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/
Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires/
Universidad Nacional de Lomas de Zamora
Argentina
micaelaszeftel@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 113-127

La afectividad es, según Michel Henry, la forma de toda manifestación posible y, por lo tanto, su importancia en el pensamiento del autor francés es inestimable. Sin embargo, muchas veces se ha omitido dar una presentación precisa de su función y definición, y, por estar en estrecha relación con otros conceptos cercanos (como autoafección, inmanencia, sentimiento), su especificidad queda a menudo desdibujada. La meta principal del presente trabajo es precisar las notas definitorias de la afectividad en la obra temprana de Michel Henry, principalmente en L*a esencia de la manifestación*, y ponerla en relación con otras nociones fundamentales. Habiendo establecido la estructura general de la afectividad, se intentará analizar su forma concreta, la cual, según Henry, está dada por el sentimiento. La peculiar concepción henryana del sentimiento hace que se diferencie de las principales propuestas provenientes de la fenomenología histórica sobre el tema. Mientras que esta trató el sentimiento como una vivencia ekstática, yoica y derivada, Henry la concibe como un fenómeno amundano, pre-yoico y original con respecto a todo otro acto.

According to Michel Henry, affectivity is the form of every possible manifestation. Therefore, its importance within the French author's philosophy is invaluable. However, a proper presentation of the role and definition of affectivity has been often left out and, because of its close relation to other concepts (such as self-affection, immanence and feeling), its specificity remains unclear. The main goal of this paper is to clarify the essential traits of affectivity in the early work of Henry, mainly in T*he* E*ssence of* M*anifestation*, and to connect it with other fundamental notions. Having established the general structure of affectivity, I will attempt to analyze its concrete form, which is determined by feeling as such. Henry differentiates his conception of feeling from the approaches developed by historical phenomenology. While the latter treated feeling as an ekstatic, egoic and secondary experience, Henry thought of it as a pre-mundane, pre-egoic and original phenomenon.

§ 1. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo precisar las características que posee la afectividad en la fenomenología de Michel Henry y destacar sus diferencias respecto a otros abordajes fenomenológicos. El concepto de "afectividad" es quizás uno de los más importantes y comprensivos de la fenomenología henryana, razón por la cual su delimitación supone no solo aportar sus notas características sino también identificar la naturaleza de la relación que mantiene con otras nociones de relevancia, como autoafección, pasividad, inmanencia y sentimiento. Fundamentalmente nos referimos con esta brevísima enumeración al modo en que aparece presentada la afectividad en L*a esencia de la manifestación* (en adelante, citada como EM): es decir, nos referimos a la afectividad como aquella esfera que determina y funda el aparecer por medio del sentimiento[1].

Si bien se trata menos de ciertos fenómenos de la afección (como pueden ser los datos de sensación, los datos de placer y dolor, y las tendencias volitivas) que de un nivel fundante de dichas vivencias, cuando analicemos la perspectiva henryana, este esquema general se volverá sensiblemente más complejo y nos forzará a repensar la estructura de la afectividad en general. Dado que nuestra meta fundamental es estudiar el significado y la estructura de la afectividad henryana, mencionaremos también algunos aspectos generales de los autores que Henry aborda en relación con ello en la sección IV de EM. Particularmente, Henry entra en discusión con las concepciones de Edmund Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger.

[1] Esto significa que excluiremos del análisis los aportes que pueden surgir del estudio de la corporalidad y la encarnación. En el primer caso, la afectividad se confunde con el cuerpo subjetivo, y en el segundo, se puede advertir una particular interpretación de la doctrina cristiana, según la cual la afectividad de la Vida absoluta, entendida como Dios, se singulariza en la carne de Cristo.

Es necesario aclarar ante todo que, si bien la problemática de la afectividad no se solapa perfectamente con el campo de la afección en general, sí nos lleva a determinar cuál es el primer contenido o dato afectante de la conciencia afectiva. Se trata de la relación entre lo que afecta y aquello que es afectado, y, por lo tanto, intentaremos abordar la afección en tanto tal independientemente del *locus* o del papel fundacional. Quitando por medio de un movimiento de abstracción todo carácter condicionado, podríamos quizás dar con la mera forma de la afección como tal. Asimismo, la pregunta filosófica que quiera continuar la tarea de la fenomenología deberá aclarar también cómo es posible el vínculo entre lo afectante y lo afectado. Dicho de otra manera, ¿cómo puede la vida dejarse afectar? ¿Debe primero la conciencia darse de tal modo que haga posible la afección? En muchas ocasiones, la respuesta de los filósofos ha seguido esa dirección. Este interrogante, que sale tan frecuentemente al encuentro en la literatura fenomenológica, es acaso una de las principales preocupaciones de Henry. De manera incansable, Henry se lanzó a la búsqueda de aquel fundamento que oficie como el comienzo de todo, como el verdadero comienzo del aparecer.

§ 2. Consideraciones preliminares para el concepto henryano de afectividad

Quizás la noción de "afectividad" sea la que más relevancia posee en EM en particular y en la obra de Henry en general. Es, junto con el concepto de "inmanencia", la más comprensiva de las nociones que pueden rastrearse en el *corpus* henryano. Esta noción fue también el objeto de una intensa controversia a propósito de la posibilidad de que la afectividad sea, con total independencia de otros actos de la conciencia, el fondo originario de la vida subjetiva. Henry mismo alude a las críticas que le fueron dirigidas y entre ellas destaca la que cuestiona la posibilidad de construir una filosofía basada solamente en la afectividad pura y ajena al ékstasis del mundo, es decir, la posibilidad de una "fenomenología de lo invisible"[2]. El objetivo de esta primera sección es ofrecer una presentación lo más precisa posible de la afectividad y caracterizar la relación que hay entre esta y otros conceptos que la encuadran.

La afectividad designa la naturaleza autorreferencial o autoafectante de las vivencias, la posibilidad gracias a la cual es posible ser afectados. La afectividad indica también la falta de mediación: "(…) LO QUE SE SIENTE SIN QUE ELLO SEA POR LA MEDIACIÓN DE UN SENTIDO ES EN SU ESENCIA, AFECTIVIDAD"[3]. La distinción entre afectividad y autoafección debe ser entendida adecuadamente: no se trata de dos conceptos heterogéneos sino complementarios. Henry llega a la sección IV de EM, titulada "Interpretación

[2] Henry, Michel, *Fenomenología material*, traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid: Encuentro, 2009, p. 35.
[3] Henry, Michel, L*a esencia de la manifestación*, traducción de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte Luxán, Salamanca: Sígueme, 2015, p. 440; en adelante, EM. En mayúsculas en el original.

fenomenológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad", con la certeza de que la manifestación concreta del fundamento inmanente está dada por la experiencia de sí. La autoafección, que había sido determinada de modo formal por la estructura de la inmanencia, en tanto posibilidad de que la esencia se manifieste a sí misma sin mediación, alcanza su efectuación en la afectividad. Así, Henry afirma: "(…) la afectividad es la esencia de la autoafección, su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológicamente indudable y cierta"[4].

Ahora bien, entre las vivencias, solo un caso es el que cumple estrictamente con la forma autoafectante de la afectividad: los sentimientos. En otras palabras, la afectividad es el hecho de que en los sentimientos no haya una diferencia entre lo que se siente y aquello que siente, es decir, entre el contenido de la manifestación y su condición. Tomemos, además, los ejemplos que proporciona el mismo Henry para explicitar este punto: el amor y el aburrimiento. Al respecto, 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. Por el contrario, en la medida en que el sentimiento se define por el sentirse a sí mismo, no existe entre el contenido afectante y lo afectado ninguna heterogeneidad, sino una perfecta y total adherencia entre ellos. En esta identidad se funda el carácter absoluto de la inmanencia[5] y esta se vuelve insoslayable:

> La determinación ontológica de la realidad del sentimiento como co-extensiva y consustancial a su revelación y como idéntica a su contenido funda el carácter absoluto de esta realidad, la designa y la instituye como aquello que, mostrándose en la apariencia que ella da de sí misma y agotándose en esta apariencia, coincidiendo con ella y encontrando en ella, en la realidad de su aparecer y de lo que hace aparecer, su propia realidad se afirma en la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y desnudo, y no se deja refutar: el odio es odio, el sufrimiento sufrimiento[6].

El sentimiento se siente a sí mismo sin ninguna interferencia y con absoluta transparencia: al volverse sobre sí no encuentra nada más que a sí mismo (el sentimiento es independiente de cualquier contenido particular) y, al encontrarse a sí mismo, lo hace de modo inmediato y pleno (el sentimiento no requiere de un proceso de plenificación).

---

[4] *Loc. cit.*

[5] Para Dufour-Kowalska, el concepto de inmanencia dispone de un privilegio sobre los conceptos más singulares de pasividad y afectividad, ya que es la estructura más general, aquella que determina el ser y sus diferentes regiones. Además es el *milieu* estructural que permite instaurar un modelo de fenomenología radicalmente nuevo que supera la fenomenología clásica (*cfr.* Dufour-Kowalska, Gabrielle, *Michel Henry: passion et magnificence de la vie*, París: Beauchesne, 2003, pp. 43 ss.).

[6] EM, p. 527.

En este marco, la autorreferencialidad o autoafección tienen un significado muy preciso: no aluden al mero hecho de sentirse a sí mismo, sino a la identidad absoluta entre el sentimiento y lo que se siente en él. Esto se contrapone a otro tipo de fenómeno de la conciencia: en la percepción no se percibe usualmente la percepción, sino el objeto percibido; en la valoración no se capta el acto valorante, sino el valor presente en el objeto.

Ahora bien, ¿qué es el sentimiento para Henry? El sentimiento 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. Por tal razón, Henry distingue tres niveles de afección. En el nivel más superficial, se encuentra la sensibilidad empírica, es decir, la capacidad de sentir algo o de dejarse afectar por un ente por medio de un sentido. En un nivel intermedio, se inscribe el sentido interno. El sentido interno es, de acuerdo con la interpretación henryana de la filosofía de Kant (o de la lectura que Heidegger hace de ella), la afección del horizonte en tanto tiempo puro. En el nivel más originario yace, precisamente, el sentimiento. Henry distingue entre dos modos de interpretar el fenómeno del sentimiento, cuya diferencia, aunque no tan evidente, es clave. La primera interpretación define el sentimiento como algo que es sentido. En otras palabras, el sentimiento (que se origina a causa de una afección cualquiera) aparece como contenido y, en la medida en que es recibido por el sujeto, como algo que le pertenece. De acuerdo con esta visión, el sentimiento, en tanto tal, antecedería a su receptividad. Henry se distancia de esta consideración y afirma que el sentimiento, en lugar de ser algo que es sentido, "(…) es el hecho mismo de sentirse así a sí mismo, de manera que su 'algo' está constituido por sentirse a sí mismo"[7].

Según Henry, todo sentimiento está irremediablemente dado a sí mismo y no puede escapar de esta unión[8]. El sentimiento es una irrupción de lo absoluto, de lo totalmente incondicionado que emerge en la subjetividad sin "por qué" o "para qué" y está sometido a soportarse a sí mismo. Esta primera nota esencial del sentimiento, la cual es paralela a la no-libertad de la esencia de la manifestación[9], se traduce en el concepto de "sufrimiento", pues "(…) ser entregado a sí mismo irremediablemente para ser lo que uno es, quiere decir y solo puede querer decir experimentarse a sí mismo, sufrir su ser propio, hacer la experiencia de sí en un sufrir más fuerte que toda libertad"[10]. Este sufrimiento pasivo refleja la impotencia del sentimiento con respecto de sí que Henry desarrolla en el parágrafo 69 y, en sintonía con su definición de pasividad que había presentado varias páginas antes: "lo que no tiene ya ningún poder respecto de sí y de su propia realidad revela ser en su naturaleza más íntima esencialmente pasivo. L*a pasividad es la determinación ontológica estructural de la esencia originaria de la revelación, es decir, del ser mismo considerado en su realidad interna como fundamentalmente determinado en*

[7] I*bid*., p. 442.
[8] C*fr. ibid*., p. 449.
[9] C*fr. ibid*., § 37.
[10] I*bid*., p. 448.

sí por la esencia de la no-libertad"[11]. Se debe aclarar, igualmente, que esta impotencia no es una tonalidad afectiva particular, sino una determinación eidética del sufrimiento y, por lo tanto, como veremos, de la ipseidad subjetiva. Dice Henry sobre el sentimiento:

> En cuanto que el devenir de su ser efectivo, la obtención por él de su propio contenido, su surgimiento en él mismo con la profusión y la consistencia de su realidad interior, se lleva a cabo en la identidad de la pasividad absoluta, (…) está entregado el sentimiento de tal manera que no puede ni cuestionar, ni rechazar, ni asumir, ni aceptar lo que él es en la transparencia de su identidad consigo[12].

Ahora bien, la impotencia del sufrimiento es la condición para su potencia, pues, gracias a él, el sentimiento puede tener experiencia de sí y gozar de sí. El segundo carácter del sentimiento es, por lo tanto, el goce. Este define el surgimiento y el devenir del sentimiento como tal y, en consecuencia, es la razón de la efectividad del sufrimiento. Dado que sufrimiento y goce no son dos sentimientos particulares sino la efectuación del sentimiento como tal, constituyen un único contenido fenomenológico y, en consecuencia, son una unidad[13]. El carácter pasivo del sentimiento coloca a este, según Henry, en el plano de lo incondicionado, es decir, como un acontecimiento originario que, siguiendo la tipificación de Heinrich Rombach, no es el efecto de una causa o la consecuencia de una acción[14]. En este sentido, la siguiente descripción que ofrece Henry del origen es perfectamente aplicable al sentimiento: "(…) *pues el origen es precisamente lo que no tiene ningún poder respecto de sí, ninguna posibilidad de quererse o de comprenderse* (…)"[15].

A pesar de que cuando Henry se refiere a la afectividad no habla de tal o cual sentimiento sino de un sentimiento de S*í mismo*, entiende que es necesario que la afectividad se realice concretamente como un sentimiento determinado. El pensador francés afirma:

> A *la esencia de la afectividad pertenece que ella se fenomenalice bajo la forma de un sentimiento particular.* El sentimiento precisamente es siempre un sentimiento particular, y no en razón de una determinación extrínseca, de una determinación de la existencia afectiva a partir de la afección o de la acción, sino en razón de su esencia, como una consecuencia de la afectividad misma y de lo que ella es. Pues la afectividad es la autoafección, es el experimentarse a sí mismo interiormente, y *lo que se experimenta a sí mismo interiormente se experimenta necesariamente tal como es, como un contenido determinado, por consiguiente*[16].

---

[11] *Ibid*., p. 289.
[12] *Ibid*., p. 450.
[13] C*fr. ibid*., p. 629.
[14] C*fr.* Rombach, Heinrich, S*trukturanthropologie*. "D*er menschliche Mensch*", Friburgo de Brisgovia / Múnich: Karl Alber, 1987.
[15] EM, p. 291. Las cursivas son propias.
[16] *Ibid*., p. 624. Las cursivas son propias.

Si bien la afectividad es la efectividad de la autoafección y está intrínsecamente ligada con el sentimiento, también es la posibilidad de toda heteroafección. Esta aclaración cobra especial relevancia cuando se quiere pensar el modo en que tiene lugar la afección de lo extraño, de lo trascendente. Henry no admite ninguna irrupción de la exterioridad sin suponer una receptividad particular para el impacto de estos eventos, la cual es desarrollada en el interior de la vida misma. La afectividad, según Henry, funda la afección pero en un sentido muy distinto, según se trate de una autoafección o de una heteroafección. De acuerdo con Henry, "(…) *lo que sucede no es lo que determina la afectividad, sino que la afectividad hace posible la llegada de lo que llega y lo determina, determina lo que sucede como afectivo*"[17]. Es nuestra afectividad en sí misma la que hace posible que el mundo tenga una influencia sobre nuestra vida interior. Antes de relacionarnos de manera afectiva con los objetos en el mundo, uno primero se relaciona con la propia afectividad. Expresado en una terminología más cercana a la llamada "fenomenología histórica" (representada eminentemente por Husserl), "(…) el objeto es dado por medio de un acto, y si no hay conciencia del acto, el objeto no aparece en absoluto"[18]. Los estudios que Henry lleva adelante en *Genealogía del psicoanálisis* y en *La barbarie* ponen en evidencia por qué la afectividad no puede ser reducida, *stricto sensu*, a los sentimientos. Allí escribe:

> (…) lo que es verdadero del pavor, intacto en su ser propio, en la carne de su afectividad, incluso cuando las representaciones que lo acompañan en el sueño del mundo se revelaran ilusorias, no lo es menos de la visión misma, por poco que en ella hagamos abstracción de todo lo que ve y del ver mismo en cuanto poder de relacionarse con lo que es visto, en cuanto hacer ver. Ya que si este hacer ver fuese, en realidad, un disimular, un deformar y un inducir al error, no por ello existiría en menor medida en su pura experiencia de sí, como ver sintiéndose y experimentándose a sí mismo en cada punto de su ser, como visión viva[19].

Esta presentación, claramente heredera del pensamiento cartesiano, adjudica tanto a los sentimientos como a las experiencias perceptivas la misma base fenomenológica, a saber, la afectividad. En el caso de los sentimientos, la forma de la afectividad se solapa con ellos, mientras que en el caso de la donación de la exterioridad funciona como autopercatación del acto intencional. También en este sentido entiende Henry el *cogito* cartesiano en su interpretación desarrollada en *Genealogía del psicoanálisis*: la prioridad fenomenológica del aparecer con respecto al ser es expresada por Descartes a través del pensamiento. El *cogito* es el *prius*, la posibilidad fenomenológica, del *sum*[20].

[17] *Ibid*., p. 465. Las cursivas son propias.
[18] Zahavi, Dan, "Michel Henry and the phenomenology of the invisible", en: *Continental Philosophy Review*, n° 32 (1999), p. 226. La traducción es propia.
[19] Henry, Michel, *La barbarie*, traducción de Tomás Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós Editores, 1996, pp. 30-31.
[20] *Cfr.* Henry, Michel, *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid: Síntesis, 2002, pp. 33 ss.

Ahora bien, si la tesis de Michel Henry es que la afectividad es la realización de la esencia inmanente y que, además, tal afectividad se particulariza como una experiencia concreta en el sentimiento, se debe comprobar que efectivamente todo sentimiento particular posee las características ontológicas que le caben a la autoafección inmanente. Esta es la empresa a la que se dedica Henry en los últimos dos parágrafos de EM pero que ya había sido en cierta medida anunciada a comienzos del parágrafo 66:

> (…) es manifiesto que las determinaciones ontológicas estructurales de la inmanencia son idénticamente las de la afectividad y, por consiguiente, las de todo sentimiento como tal. A este pertenecen, sobre el fondo en él de su esencia, precisamente como sus determinaciones ontológicas estructurales, el estar-vivo, el estar-situado, el ser sí-mismo, la pasividad original respecto de sí en el sufrir, la no-libertad; correlativamente, el conjunto de las determinaciones que se refieren a la trascendencia y tienen en ella su fundamento se encuentran, por el contrario, excluidas del ser real y propio del sentimiento, y eso es lo que hace de este un contenido inmanente en el sentido radical definido por la problemática[21].

Pero Henry no se contenta meramente con aplicarle al sentimiento la estructura que estaba ya presente en la inmanencia, sino que intenta dar cuenta de ella a partir de un análisis intrínseco a la dimensión del sentimiento. Para ello, Henry repasa y entra en diálogo con las teorías de aquellos representantes de la fenomenología que más aportaron al estudio de los sentimientos, a saber, Edmund Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger. A esta cuestión nos dedicaremos en la sección siguiente.

§ 3. La afectividad en perspectiva: el sentimiento en el pensamiento fenomenológico

La temática de los sentimientos es un punto de discusión en la fenomenología. Edmund Husserl define los sentimientos sensibles (*Gefühlsempfindungen*), es decir las sensaciones de dolor y placer, del mismo modo en que define los contenidos de sensación o datos sensibles. Así, en el parágrafo 36 de I*deas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl escribe:

> En la vivencia de la percepción de este papel blanco (…) nos encontramos, volviendo adecuadamente la mirada, con el dato de sensación blanco. (…) En cuanto contenido exhibidor del blanco aparente del papel, es portador de una intencionalidad, pero no es él mismo conciencia de algo. Lo mismo precisamente cabe decir de otros datos de las vivencias, por ejemplo, de los llamados sentimientos sensibles[22].

[21] EM, pp. 574-575.
[22] Husserl, Edmund, I*deas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. L*ibro primero*: I*ntroducción general*

Tanto los contenidos hyléticos como la sensación de dolor y placer son "(…) datos vivenciales concretos como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos son intencionales (…)"[23]. Los actos afectivos o valorativos interpretan los datos de las vivencias y constituyen un sentido. Según Husserl, "el nuevo sentido aporta una totalmente nueva dimensión de sentido; con él no se constituyen nuevos fragmentos de determinaciones de las meras 'cosas' ('*Sachen*'), sino *valores de las cosas*, valiosidades (*Wertheiten*) u objetividades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad, el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc."[24]. De esta manera se constituye una cierta correlación con el objeto noemático representado, el cual motiva una atracción o un rechazo. Los llamados actos de la afectividad (*Gemütsakten*) fundan a la vez los actos de la esfera volitiva: la evidencia que consiste en alcanzar los valores en sí mismos en la esfera de la afectividad motiva los actos de la voluntad, los cuales buscan alcanzar el objeto valioso intencionado como meta. No debe olvidarse que Husserl se refiere a afectividad (*Gemüt*) en el sentido restringido que mencionamos arriba, es decir, como actos valorantes, y en un sentido amplio, según el cual la afectividad comprende los actos de la conciencia valorante y de la conciencia volitiva[25]. Si bien los niveles dóxico y afectivo están implicados, Husserl nunca abandona la máxima de la preeminencia de la esfera dóxica sobre la afectiva, ya que los actos teoréticos iluminan el aparecer de los valores[26]. En este sentido, sostiene en *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914) que "(…) la razón valorativa y la razón práctica son por así decirlo mudas y en cierto sentido ciegas"[27]. Asimismo, Husserl presenta la conciencia afectiva (en el sentido amplio) como una conciencia posicional y con una cierta direccionalidad, es decir, tiene —como todo acto en general— una tesis referente al carácter de ser del objeto y la consecuente posibilidad de plenificación o cancelación. En resumen, los sentimientos dependen de la constitución de un objeto de la representación y solo aparecen gracias a la interpretación animadora de la intencionalidad afectiva.

El primer punto fundamental de desacuerdo entre la comprensión husserliana de los sentimientos y la henryana radica en la presencia de una cierta "distancia fenomenológica" en el caso de los contenidos de sensación. La analogía que traza Husserl entre las sensaciones y los sentimientos sensibles es para Henry incorrecta, pues en el primer caso —y no así en el segundo— hay una cierta distancia: por medio de los

a la fenomenología pura, traducción de Antonio Zirión Quijano, México D.F.: FCE, 2013, pp. 155-156. En adelante, citado como *Ideas* I (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. III/1, Schuhmann, Karl (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1977, p. 75. En adelante, citado como *Hua* III/1).

[23] *Ideas* I, p. 282 (*Hua* III/1, p. 192).

[24] *Ibid*., p. 363 (p. 267).

[25] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914, *Husserliana*, vol. XXVIII, Melle, Ullrich (ed.), La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 59. En adelante, citado como *Hua* XXVIII.

[26] *Cfr. ibid*., p. 72.

[27] *Ibid*., p. 68.

sentidos (la condición) se siente, por ejemplo, el color blanco, el sabor amargo, sin haber una coincidencia entre ambos elementos. Como lo señalamos antes, en el caso de los sentimientos, en cambio, hay una plena identidad entre condición y contenido. Esta discrepancia, como señala Lázló Tengelyi, es el producto de un desacuerdo aún más profundo: el motivo por el cual no existe ni una mínima distancia en los sentimientos es que ellos no son el vehículo fenomenológico de una afección mientras que las sensaciones sí lo son[28]. Henry asegura en el parágrafo 55 de EM: "De este modo se invierte el sentido de la relación que el pensamiento establece habitualmente (…) *el sentimiento, no se deriva simplemente de la afección, como su efecto inevitable y garantizado, sino que, por el contrario, está sobreordenado a ella como lo que la regula y como aquello de lo que esta depende*"[29]. Henry acepta una correlación entre las excitaciones exteriores y los sentimientos, pero la conexión está tan lejos de ser mecánica o causal que no puede sino atribuírsele a la afectividad la función de la revelación de un determinado sentimiento. De hecho, señala Sébastien Loureaux, para que un contenido se me revele como doloroso es condición que el dolor en sí mismo pueda ser sentido, para que un objeto se me manifieste como peligroso es primero necesario sentir el miedo[30]. En suma, esta tesis constata la radical anterioridad de la autoafección con respecto a la afección.

Las críticas henryanas a Husserl pueden ser matizadas si se tienen en cuenta algunas consideraciones presentes en los M*anuscritos del grupo* C. Allí la temática de los sentimientos recibe otro tratamiento, pues Husserl la presenta en relación con el presente viviente y la afección. Allí problematiza la relación entre lo extraño al yo y el polo yoico en lo que refiere al sentimiento y declara que hay una suerte de fundición entre ambos componentes. Con respecto a los estratos más pasivos y por lo tanto fundantes de la subjetividad, Husserl sostiene que "(…) el yo no es algo para sí y lo extraño al yo lo separado de él, y entre ambos no hay lugar para un volverse, sino que el yo y lo extraño al yo son inseparables"[31]. Paralelamente, explica que el contenido hylético inmanente es parte componente del sentimiento. Christian Lotz analiza esto y sostiene que Husserl caracteriza los sentimientos como el modo de conciencia dentro del cual autoafección y heteroafección se encuentran[32]. Aquí, la relación del yo con su propio ser que está en juego no es más caracterizada como una relación de dos valores, de un "yo" y un "estímulo", sino como una textura de muchas capas dentro de la cual el yo se tiene y se siente a sí mismo autoafectivamente.

[28] *Cfr.* Tengelyi, László, "Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Levinas", en: I*nternational Journal of* P*hilosophical Studies*, vol. XVIII, nº 3 (2009), p. 403.
[29] EM, p. 465.
[30] Laoureux, Sébastien, L*'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de* M*ichel* H*enry*, París: Cerf, 2005, p. 108.
31 Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte*, *Husserliana*, *Materialienband* VIII, Lohmar, Dieter (ed.), Nueva York: Springer, 2006, pp. 351-352.
32 Lotz, Christian, *From Affectivity to Subjectivity: Husserl's Phenomenology Revisited*, Basingstoke/Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 61.

Otra teoría que Henry evalúa críticamente es la de Max Scheler, que si bien pretende colocarse en las antípodas de la de Husserl, buscando otorgarle una dignidad propia a las percepciones afectivas[33], cae también en el error de suponer una heterogeneidad entre lo sentido y lo sintiente[34]. Si bien la vida afectiva tiene sus fundamentos propios y se distingue en consecuencia de toda percepción sensible, intuición intelectual o de todo acto del entendimiento en general, la percepción afectiva supone un contenido de realización por el cual debe regirse interiormente. La explicación de la estructura de las percepciones afectivas supone la posibilidad de estar en correspondencia o no con el contenido de esa intención, lo cual indica una diferencia esencial entre ambos polos. Estas consideraciones conducen a una situación inaceptable para Henry: "una percepción afectiva determinada puede producirse, puede apuntar a un contenido determinado, por ejemplo, a un dolor, y no alcanzar este contenido; el dolor puede ser solamente un dolor que se mienta y no un dolor 'real'"[35]. El problema de considerar la posibilidad o imposibilidad del cumplimiento de un sentimiento (un problema que también se puede derivar de la filosofía husserliana) conduce, para Henry, al absurdo de pensar que existen sentimientos falsos. En el parágrafo 63, especialmente dedicado a este tema, Henry afirma:

> (…) la ilusión o el error nunca conciernen al sentimiento mismo y nunca son interiores a él; como tales, no pueden poner en cuestión la determinación fenomenológica de su realidad. La ilusión o el error se encuentran siempre fuera del sentimiento, en la interpretación que se da de él el pensamiento. Lo que llamamos sentimientos falsos o ilusorios son sentimientos mal comprendidos[36].

En *Ser y tiempo*, Heidegger pone de relieve el carácter no-intencional de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en la apertura del mundo. Esta apertura tiene una profundidad y una riqueza que el proceso del conocer no puede captar: "(…) las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí"[37]. Así, la disposición afectiva con su apertura al mundo no es consecuencia del pensar o del obrar, ni algo que los acompaña secundariamente. Por el contrario, es el presupuesto para el pensar y el obrar. Henry se encuentra en una ambigüedad con respecto a la filosofía heideggeriana. Por un lado, rescata la preminencia que Heidegger le reconoce a la afectividad, tomando prestado de la filosofía heideggeriana el concepto de

[33] La expresión "percepción afectiva" traduce el término *Fühlen* que, para Scheler, tiene primacía sobre la percepción (N. d. E.).
[34] *Cfr.* Scheler, Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Bonn: Bouvier, 2008, p. 109.
[35] EM, p. 548.
[36] *Ibid.*, p. 539.
[37] Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 159 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer, 1967, p. 134).

temples anímicos, los cuales son presentados por el filósofo como la singularización de la afectividad en la vida subjetiva. Por otro lado, Henry toma distancia del carácter ontológicamente revelador de mundo que Heidegger le atribuye a la afectividad.

§ 4. Consideraciones finales: el problema de la ipseidad

La presentación de las particularidades del sentimiento mencionadas arriba (su carácter premundano, originario, no-intencional, transparente y autónomo) es complementada por otro aspecto: el sentimiento, en su adherencia perfecta consigo mismo, funda la ipseidad de la subjetividad, es decir, la posibilidad de que una vida subjetiva se reconozca como un "esto" propio, como un algo determinado. Esta cuestión, como demostraremos al final del artículo, conduce a algunas complicaciones.

Como se estableció arriba, en la afectividad existe una identidad perfecta entre el contenido del sentimiento y aquello por lo que es sentido. Esta coincidencia funda de modo inmanente una unidad, característica que define, para Henry, la subjetividad. Por consiguiente, el concepto de afectividad no solo expresa la efectuación de la unidad y la inmanencia, según la cual fue definida la esencia de la manifestación, sino que también permite que la identidad, en principio abstracta, entre lo afectante y lo afectado encuentre su realización concreta. Esta realización es llevada a cabo por el sentimiento, el cual, en la medida en que no puede estar sino constantemente sintiéndose a sí mismo y reconociéndose como idéntico con respecto al contenido de su sentir, permite la constitución del Sí mismo. El Sí mismo o, lo que es equivalente, la ipseidad, es para Henry el principio que explica cómo el ego llega a ser tal. Henry afirma al respecto:

> (…) la afectividad es aquello que pone toda cosa en relación con sí y así la opone a toda otra, en la suficiencia absoluta de su interioridad radical. La afectividad es la esencia de la ipseidad. Dado que la afectividad es la esencia de la ipseidad, todo sentimiento es en tanto que tal, como sentimiento de sí, un sentimiento del Sí, deja ser, revela, constituye el ser de este[38].

Se debe tomar una precaución que aclarará, simultáneamente, qué significa que la afectividad sea la esencia de la ipseidad. Henry es a menudo ambiguo con respecto al vínculo que existe entre la afectividad y la ipseidad. Sin ir más lejos, al final del fragmento citado, el filósofo establece que el sentimiento es tanto lo que revela el ser del Sí como aquello que lo constituye. Si se considera la primera opción, es decir, si se sostiene que el sentimiento revela el ser del Sí, es necesario aclarar que no lo

[38] EM, p. 442.

hace en virtud de una vuelta reflexiva sobre él; pues el Sí no es un sustrato originario al cual el sentimiento se vuelve como a su condición de posibilidad. Por lo tanto, si es posible afirmar que la ipseidad es revelada por la afectividad, solo lo es en tanto esto no implique el descubrimiento de la ipseidad, como algo que antes se ignoraba, sino su constitución fenomenológica. Por lo tanto, afirmar que la ipseidad es constituida por la afectividad refleja de mejor modo la potencia fenomenológica de esta.

Por medio del análisis del sufrimiento, Henry garantiza que la afectividad, como posibilidad fenomenológica del ego, despliegue su poder de determinación ontológica, pues, en el sufrimiento, el ego conquista el ser que le es propio. Esto se explica por medio de la explicitación del concepto de "rebasamiento" o "sobrepasamiento" (*dépassement*). A propósito de esto, Henry sostiene que, en el sufrir, el rebasamiento del sentimiento se encuentra definido por su no rebasamiento[39]. Esta afirmación, en apariencia paradójica, sugiere que el rebasamiento o la superación del sentimiento hacia lo que siente es un rebasamiento que, gracias a la imposibilidad de su realización, confluye en una identidad. En las palabras de Henry, esto significa que:

> Con la pasividad original del ser respecto de sí tal como se realiza en el sufrir se lleva a cabo, como sobrepasamiento de la inmanencia idéntica a esta, el sobrepasamiento del Sí mismo hacia lo que él es: la obtención por él de su ser propio e, idénticamente, el sobrepasamiento en la identidad del sentimiento hacia su propio contenido; su surgimiento en él mismo en la profusión de su riqueza interior; el devenir de su ser efectivo y su consistencia[40].

El ego, al no poder sobrepasarse a sí mismo, se toma a sí como contenido. Asimismo, debe advertirse que la relación del sentimiento consigo mismo no es una relación estática o una mera tautología[41]. En cambio, se efectúa una especie de movimiento que concluye en la identidad consigo mismo, pues la superación o rebasamiento del sí del sentimiento hacia lo que es sentido se revela siempre imposible y, por lo tanto, muestra la coincidencia del sentir con su contenido y posibilita la obtención del ser propio. De esta forma, "(…) la interpretación de la esencia de la ipseidad como afectividad recibe su significación ontológica última y se hace posible con la interpretación de la afectividad como hallando su esencia en el 'sufrir'"[42].

En resumen, una de las consecuencias más importantes que se derivan de la teoría henryana de la afectividad es que el sentimiento es el fundamento fenomenológico de la ipseidad, entendiendo a esta como la experiencia de ser un Sí mismo. Dicho a la inversa, no hay un polo yoico que sea anterior a la manifestación de un sentimiento ni

[39] C*fr. ibid*., p. 449.
[40] *Ibid*., p. 450.
[41] Henry, Michel, "Notes préparatoires à L'*essence de la manifestation*: la subjectivité", en: *Revue international Michel Henry*, nº 3 (2012), p. 100, *ms*. A 4-21-2455 (esta nomenclatura corresponde a los manuscritos de Henry).
[42] EM, p. 450.

que la fundamente. Esta concepción nos conduce a plantear dos problemas. Por un lado, debemos preguntarnos: ¿de qué manera es posible pasar del sentimiento *de sí* que tiene el sentimiento mismo a un sentimiento *del* Sí? Este pasaje, en nuestra opinión en absoluto autoevidente, es defendido por Henry sin demasiadas explicaciones en sentencias como la siguiente: "Porque la afectividad es la esencia de la ipseidad, todo sentimiento es en cuanto tal, como sentimiento de sí, un sentimiento del Sí mismo; deja ser, revela, constituye el ser de este"[43]. Si bien requeriría de un trabajo centrado exclusivamente sobre ese tema, podemos asegurar con cierta certeza que el lazo perdido entre la afectividad y la ipseidad, esbozado por medio de la coagulación de la afectividad en tonalidades afectivas particulares, es finalmente alcanzado en la fenomenología de la encarnación y, particularmente, por medio de la postulación del lazo entre los vivientes y la Archi-ipseidad (o Cristo), en tanto posibilidad fenomenológica e inmanente de los primeros.

Por otro lado, nos obliga a preguntarnos de qué modo se puede pasar de la inmanencia más radical, aquella inmanencia que no implica más que una automanifestación pática, no ekstática e invisible, casi anónima, a una unidad concreta y particular. Henry sostiene que, considerando la independencia absoluta del sentimiento respecto de la acción y la afección, "(…) la problemática debe poner en evidencia el arraigo de las tonalidades afectivas fundamentales en la esencia misma de la afectividad, su ser posible y su devenir a partir de la estructura interna de esta"[44]. Sin embargo, consideramos que es necesario prestar atención al señalamiento de Lilian Alweiss. La autora revaloriza la fenomenología husserliana y afirma que esta mostró convincentemente que si se aborda el Sí mismo en aislamiento, esto no puede ofrecernos sino un caparazón vacío. Con respecto a la filosofía henryana, el hecho de que el Sí mismo sea acósmico, es decir, tratado en abstracción con respecto al mundo o a cualquier otra heteroafección, resulta en que no haya nada que pueda posiblemente distinguir mi Sí-mismo de los otros[45]. Esto resulta en un punto especialmente conflictivo, incluso para el mismo Henry, quien así lo manifiesta —aunque en un lenguaje ya teñido de su naciente interés en el cristianismo— en una entrevista brindada a Olivier Salazar-Ferrer: "(…) esta Vida, al mismo tiempo universal y mía, está habitada por una ipseidad que se singulariza en usted o en mí (…) La Vida absoluta, o la vida divina se autoafecta y no puede vivir sino liberando cada vez en ella una ipseidad que es cada vez singular. Estamos en el corazón de un misterio (…)"[46].

[43] *Ibid*., p. 443.
[44] *Ibid*., pp. 443, 622.
[45] *Cfr.* Alweiss, Lilian, "The Bifurcated Subject", en: *International Journal of Philosophical Studies*, vol. XVII, nº 3 (2009), p. 428.
[46] Henry, Michel, *Entretiens*, París: Sulliver, 2005, p. 67. La traducción es propia.

II. Intersubjetividad

A. Corporalidad e intersubjetividad

Empatía kinestésica: Un diálogo entre fenomenología, danza y neurobiología[1]

Kinesthetic Empathy: A Dialogue between Phenomenology, Dance, and Neurobiology

Mónica Alarcón Dávila †
Universidad de Antioquia
Colombia
monica.alarcon@udea.edu.co

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 133-149

[1] Este texto es producto del proyecto de investigación "E*mpatía kinestésica*: *un diálogo entre fenomenología, danza y neurobiología*", financiado por el CODI, Cód. 20167062, Acta n° 56 del 6 de octubre de 2016, Universidad de Antioquia.

A más tardar a partir del "giro corporal" en la década de los ochenta, el cuerpo se ha convertido en un tema central para diversas disciplinas como la filosofía, psicología, sociología y estética. En este re-pensar el cuerpo, el "yo consciente" descubrió que es un "yo encarnado" y el cuerpo, como órgano de movimiento, percepción y expresión, recuperó su estatus de cuerpo vivo (L*eib*). La doble realidad del cuerpo como vivo (L*eib*) y extenso (K*örper*) hace de este algo "ambiguo", perteneciente a dos realidades al mismo tiempo. Esta doble realidad permite considerar al cuerpo como el intermediario idóneo entre materialidad y espiritualidad, entre sensación y cognición, entre yo y mundo. En este artículo se partirá del concepto de cuerpo animado y expresivo poniéndose especial atención a las kinestesias y a la propiocepción. El objetivo de este escrito es reconocer la importancia del movimiento en la constitución de la intersubjetividad. Esto es, formas de intercorporalidad (sensitivas) afectivas-temporales que subyacen en toda forma de comunicación explícita. Para hacerlo, se analizará una forma de empatía básica, denominada empatía kinestésica, en la fenomenología, neurobiología y teoría de la danza.

Since the "corporal turn" that took place in the eighty's, the body has become a central theme for various disciplines such as philosophy, psychology, sociology, and aesthetics. In this re-thinking of the body, the "conscious self" discovered that it is an "embodied self", and the body —an organ of movement, perception, and expression— regained its status as a living body (L*eib*). The double reality of the body as living (L*eib*) and extended (K*örper*) makes it "ambiguous", as belonging to two realities at the same time. Its double reality allows us to consider the body as the ideal intermediary between materiality and spirituality, between sensation and cognition, between the world and myself. In this contribution I will start with the concept of animate and expressive body with special attention to kinesthetics and proprioception. The aim of this paper is to recognize the importance of movement in the constitution of intersubjectivity, namely, the affective-temporal forms of intercorporality (sensory), which underlie all forms of explicit communication. To do this, I will analyze a form of basic empathy, called kinesthetic empathy in phenomenology, neurobiology, and dance theory.

§ 1. Introducción

El concepto de empatía kinestésica es un tanto complejo, pues consta de dos términos ambiguos que precisan de una aclaración previa. La empatía, como se verá en este artículo, es definida de diferentes maneras dependiendo de la corriente filosófica o tendencia del autor. En lenguaje coloquial se entiende por empatía la capacidad de ponerse en el lugar de otro o incluso, en algunos casos, de sentir lo que el otro siente. Dentro de la denominada "teoría de la mente" (T*heory of* M*ind*) existían hasta hace poco dos teorías dominantes para explicar la empatía. Por un lado, la teoría-teoría (T*heory-Theory*), la cual explica la capacidad de "entender a otra persona" (M*ind* R*eading*) apelando a la existencia de conceptos preexistentes en la mente que permiten explicar y predecir la conducta de otras personas[2]. El segundo modelo, denominado "teoría de simulación" (S*imulation* T*heory*), explica la capacidad de entender a otras personas apelando a la facultad de poder tomar su perspectiva y representarse sus estados internos en la medida en que se relacionan con estados internos propios, conocidos y familiares. Durante mucho tiempo predominó la teoría-teoría, pero especialmente con el descubrimiento de las neuronas espejo, la teoría de la simulación ha sido reforzada notoriamente[3]. El dilema que plantean estas dos teorías es si la empatía es un acto cognoscitivo o más bien espontáneo y sensitivo. En esta parte introductoria se mencionan sobre todo estas dos teorías porque es en torno a ellas que gira principalmente la discusión actual sobre la empatía; diversos autores toman partido

[2] C*fr*. Fonagy, Peter, Gergely, György, Jurist, Eliot y Mary Target, *Affektregulierung, Mentalisierung und die Entwicklung des Selbst*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

[3] Gallese, Vittorio y Alvin Goldman, "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading", en: *Trends in Cognitive Science*, vol. II, n° 12 (1998), pp. 493-501.

por una u otra forma de interpretación[4]. La empatía kinestésica, entendida como una forma básica de empatía, es interpretada como teoría de la simulación. Más problemática es la interpretación de la fenomenología como teoría de la simulación, pues para esta la empatía es una forma de intencionalidad compleja *sui generis* que no se agota en un acto espontáneo, instintivo, sino que también requiere un acto cognoscitivo.

La relación entre empatía y movimiento (kinestesia) no es evidente y es necesario, ante todo, explicar en qué sentido se entiende este último. Movimiento no es entendido como el cambio de lugar de un cuerpo en el espacio, sino como la sensación/sentimiento de los propios movimientos en el mismo momento de realizarlos. Esto quiere decir que se trata más bien de formas subjetivas (experienciales) de temporalidad que al mismo tiempo son espaciales. La palabra kinestesia deriva del griego κίνησις (movimiento) y αἴσθησις (sensación), por lo que puede ser entendida como el sentido del movimiento, y se refiere a la capacidad de controlar y dirigir el cuerpo o partes del cuerpo inconscientemente. El concepto de kinestesia fue introducido por el neurólogo Henry Charlton Bastian en 1880. Este fue el primero en postular que el cerebro necesita un músculo que sienta para poder coordinar el movimiento. Sin embargo, debido a que no se trata solamente de sensaciones en los músculos, sino también en las articulaciones y tendones, Bastian propuso reemplazar el término de sentido muscular (*muscle sense*), que habían introducido sus predecesores, por el de kinestesia.

En 1906 Charles Scott Sherrington va a reemplazar el término de kinestesia por el de propiocepción. Propioceptores son aquellos receptores nerviosos que dan información "interna" acerca de la posición y estado de un músculo o articulación a la espina dorsal y el cerebro, desde donde se conectan con respuestas motrices. El término percepción va a ser ampliado considerablemente por Sherrington, quien distingue entre exterocepción, interocepción y propiocepción. Mientras que la primera se refiere a la percepción de informaciones del mundo exterior a través de los cinco sentidos, las dos últimas formas de percepción proporcionan informaciones internas sobre el propio cuerpo. La interocepción, a diferencia de la propiocepción, proporciona información sobre los órganos internos como, por ejemplo, el estómago. Desde su descubrimiento en el siglo XIX hasta el día de hoy, el sentido de movimiento o propiocepción no ha sido del todo desvelado y, a diferencia de los otros sentidos como la vista, oídos y tacto, el sentido del movimiento parece no tener clara la "cualidad" de su percepción,

[4] Las publicaciones en torno a este tema son numerosas y no pueden ser presentadas en detalle en este lugar. Para mayores informaciones sobre el redescubrimiento del concepto de empatía en la actualidad, se recomienda: Stueber, Karsten, *Rediscovering Empathy. Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, Cambridge: MIT, 2006; Robin, C. y G. Koch (eds.), *Einfühlung. Zu Geschichte und Gegenwart eines ästhetischen Konzepts*, Múnich: Wilhelm Fink, 2008; y Coplan, A. y P. Goldie (eds.), *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Nueva York: Oxford University Press, 2011.

suscitando varias preguntas en cuanto a su *status*. Una de las más importantes es si se trata de un sentido común o primario en relación con los otros sentidos[5].

Los conceptos de kinestesia y/o propiocepción influyeron notablemente en otras disciplinas en el siglo XIX, como por ejemplo la psicología fisiológica de Wilhelm Wundt y la teoría de la empatía (E*infühlung*) de Robert Vischer. Asimismo, jugaron un papel importante en las investigaciones sobre el espacio que realizaron, entre otros, Alexander Bain y Ernst Mach, autores que a su vez influyeron en la teoría sobre el espacio en Husserl (solo que este último se interesaría por investigar las kinestesias como fenómenos para la conciencia y no como un grupo de músculos)[6]. Estos descubrimientos en la fisiología y neurobiología llevaron a la creación de nuevos conceptos sobre el cuerpo y el espacio. Especialmente importante es que, gracias a las kinestesias y propiocepción, el cuerpo adquiere una *interioridad*, ya que se trata de una información sensible del cuerpo sobre el cuerpo, para el propio cuerpo, y no de informaciones sobre el mundo exterior. No es una casualidad que a partir de esta época el cuerpo pueda ser concebido como cuerpo vivo nuevamente: L*eib*. Como es bien sabido, Husserl va a concebir el cuerpo como una doble realidad L*eib-körper*: por un lado, es un cuerpo como otro cuerpo en el espacio sujeto a las mismas leyes de causa y efecto (K*örper*); por otro, en tanto órgano de percepción, de movimiento y sujeto a mi voluntad (yo puedo), es un cuerpo vivo (L*eib*).

A finales del siglo XIX e inicio del siglo XX, también hay un cambio en la concepción del cuerpo en la danza. Se trata de la revolución de la danza moderna que, a diferencia del ballet, pone en escena un cuerpo vivo y animado que a su vez forma parte de un todo mayor que él mismo: el universo. El concepto de empatía kinestésica remite al crítico de danza John Martin, quien, influenciado por las teorías de la empatía (E*infühlung*) de Theodor Lipps introdujo este concepto en la estética de la danza. Según Martin, la danza no se ve solo con los ojos, sino que los espectadores sienten como si ellos mismos estuvieran realizando los movimientos[7]. Esta teoría, formulada el siglo pasado durante el auge de la danza moderna, cayó durante mucho tiempo en el olvido y descrédito. 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 solo lo vemos, sino que nuestras neuronas espejo se activan de la misma manera que si nosotros estuviéramos realizando ese mismo movimiento.

[5] Los descubrimientos en torno al sentido del movimiento son más detallados y complejos. En este lugar se mencionan los más importantes. Una interpretación más completa y crítica acerca del concepto de kinestesia se puede encontrar en: Leight-Foster, Susan, *Choreographing Empathy. Kinesthesia in Performance*, Londres/Nueva York: Routledge, 2011, pp. 73-125.

[6] *Cfr.* Alarcón, Mónica, *Die Ordnung des Leibes - Eine tanzphilosophische Betrachtung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, p. 149.

[7] Martin, John, *The Modern Dance*, Nueva York: Dance Horizons, 1933.

A continuación revisaré teorías de la empatía que fueron formuladas el siglo pasado y las pondré en diálogo con las discusiones actuales al respecto. Sin embargo, como la discusión actual sobre la empatía es de índole interdisplinaria, esto ha llevado a los investigadores de diferentes disciplinas (como la fenomenología, neurobiología y teoría de la danza) a revisar y al mismo tiempo precisar y actualizar las teorías ya existentes. En este proceso de revisión y actualización van surgiendo nuevas interpretaciones que no se pueden limitar a su valor histórico, sino que dan una respuesta a las inquietudes actuales y señalan una dirección fructífera por seguir[8].

§ 2. Empatía y simulación corporal

A más tardar a partir del descubrimiento de las neuronas espejo en la primera década de los años noventa[9], el interés por el concepto de empatía ha aumentado considerablemente, no solo en la neurobiología, sino también en la filosofía, psicología, sociología y arte. El número de publicaciones al respecto es tan alto que incluso se podría hablar con Slaby de un E*mpathy* B*oom*[10]. El único problema es que, si se revisan con atención los artículos y libros al respecto, es evidente que este concepto es interpretado de diversas maneras. Se podría decir que lo único que todas estas interpretaciones tienen en común es que se entiende empatía como una abertura o relación hacia el otro. Los científicos italianos Rizzolatti y Gallese, entre otros, descubrieron en experimentos realizados con monos que las neuronas motrices de la corteza pre-motor se activan no solo cuando los monos realizan una acción, sino también cuando estos simplemente la *observan*. La misma función fue descubierta posteriormente en los seres humanos[11]. Esto quiere decir que cuando alguien observa una acción realizada por otra persona, la ve no solamente con los ojos, sino que tiene una experiencia motriz: es como si él/ella mismo/a realizara la acción. En su artículo "Mirror Neurons Research: the Past and the Future", Ferrari y Rizzolatti hacen un breve recuento de más de veinte años de investigación y resumen el impacto que ha tenido el descubrimiento de las neuronas espejo sobre todo a dos factores: por un lado, ha hecho que el tema de la empatía

[8] Debido al carácter interdisciplinario y a la complejidad de este artículo, me he limitado a tratar en la fenomenología a Edmund Husserl y Edith Stein porque están más cerca de las teorías de la empatía en su inicio. Esto no quiere decir que importantes fenomenólogos como Merleau-Ponty, Waldenfelds o Schmitz no contribuyan a esta discusión. Sin embargo, cada autor necesitaría un análisis específico que no puede ser desarrollado en este lugar. Una publicación interesante que reúne diversos discursos al respecto, si bien no exclusivamente sobre empatía kinestésica, es: Eberlein, Undine (ed.), I*ntercorporeity, Movement and Tacit Knowledge - Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen*, Bielefeld: Trascript-Verlag, 2016.

[9] C*fr.* Rizzolatti, Giacomo; Fadiga, Luciano; Gallese Vittorio y Leonardo Fogassi, "Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions", en: C*ognitive Brain Research*, vol. III (1996), pp. 131-141.

[10] C*fr.* Slaby, Jan, "Against Empathy: Critical Theory and the Social Brain", en: https://www.academia.edu/3576043/Against_Empathy_Critical_Theory_and_the_Social_Brain.

[11] C*fr.* Gallese, Vittorio y Alvin Goldman, "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading", *op. cit*. pp. 493-501.

sea uno de los más importantes para la neurobiología y otras ciencias sociales en la actualidad; por otro, ha demostrado que el *movimiento* está relacionado con los procesos cognitivos, pues las neuronas espejo son neuronas motoras[12]. Una conclusión semejante se puede encontrar en las investigaciones de Gallesse sobre la relación entre estética y neurobiología (*neuroaesthetics*), quien afirma: "en suma, el sistema motor cortical es no solo un mero controlador de músculos, sino una parte integral de nuestro sistema cognitivo"[13].

En este mismo artículo, Gallesse introduce un concepto interesante para el tema que estamos desarrollando en este escrito y este es el de "simulación corporal". Según Gallesse, se ha podido demostrar en estudios posteriores que otros tipos de neuronas tienen la capacidad de aprehender directamente las emociones y las sensaciones de los demás debido a una forma de representación corporal compartida (*shared representational bodily format*). Al percibir a otros expresando disgusto o experimentando dolor, las mismas áreas del cerebro se activan como cuando experimentamos subjetivamente la misma emoción o sensación. Según Gallesse, esta forma de simulación encarnada nos permite experimentar a los demás como experimentando emociones o sensaciones que conocemos desde nuestra propia experiencia de las mismas. El concepto de simulación encarnada en Gallesse demuestra que la experiencia humana es siempre una experiencia "relacional" con el otro, con el mundo, y que la concepción de un yo solipsista encerrado en el mundo de su conciencia debe dar paso a una concepción de un yo encarnado que se encuentra en el mundo en una relación de intercorporalidad a nivel pre-linguístico y pre-reflexivo. Esto quiere decir que nuestra comprensión de otros como agentes intencionales iguales a nosotros mismos no depende exclusivamente del lenguaje, sino de la naturaleza relacional de la acción misma.

Según Gallesse y Goldman, como el concepto de simulación corporal mismo lo dice, el descubrimiento de las neuronas espejo estaría apoyando principalmente la teoría de la simulación en detrimento de la teoría-teoría en la teoría de la mente[14]. La teoría de las neuronas espejo presenta además grandes coincidencias con la teoría de la empatía, tal como fue formulada a finales del siglo XIX por Robert Vischer y Theodor Lipps. Es justamente a partir de esta teoría de la E*infühlung* que el término empatía fue introducido en el discurso científico como tal y que hoy en día goza de una renovada actualidad.

[12] Ferrari, Francesco y Giacomo Rizzolatti, "Mirror Neuron Research: the Past and the Future", en: P*hilosophical Transactions of* T*he Royal Society* B: B*iological Sciences*, 369 (2014), p. 17.

[13] "In sum, the cortical motor system is not just a mere muscles controller, but an integral part of our cognitive system" (Gallese, Vittorio, "Visions of the Body: Embodied Simulation and Aesthetic Experience", Duke University, 2017, p. 8. En: https://humanitiesfutures.org/papers/visions-body-embodied-simulation-aesthetic-experience). La traducción es propia.

[14] C*fr.* Gallese, Vittorio y Alvin Goldman, "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading", *op. cit*.

§ 3. Origen del concepto de empatía

En la discusión actual sobre la empatía, existen diversas versiones acerca de cómo, cuándo y quién utilizó por primera vez este concepto. Sin embargo, todos los autores coinciden en que fue Robert Vischer el que introdujo este concepto como "término técnico" en la discusión estética a finales del siglo XIX en Alemania. Con su teoría de la empatía (E*infühlung*), Vischer pretendía explicar la participación afectiva en la experiencia estética, es decir, cómo es posible que algo inerte pudiera provocar emociones profundas en el espectador[15]. En su trabajo de doctorado titulado S*obre la sensación* (*sentimiento*) *de la forma óptica*. U*na contribución a la estética* (1873)[16], Vischer analiza la experiencia visual de un objeto en relación con las sensaciones kinestésicas y emocionales que este objeto provoca en el espectador. Según esta teoría, un objeto no es simplemente mirado, sino que el espectador siente en su propio cuerpo las fuerzas (mecánicas) que le dan forma a este y las experimenta de una manera subjetiva. Ahora bien, esto no significa que el objeto mismo posea esta vida anímica, sino que es el sujeto el que *proyecta* su subjetividad, su vida anímica, en el objeto[17].

El concepto de empatía, como nosotros lo conocemos y utilizamos en la actualidad, se debe a una traducción de Edward Titcherner de un texto de Theodor Lipps al inglés, en el cual este traduce la palabra alemana E*infühlung* por *empathy*[18]. Sin embargo, con la traducción cambió también el sentido de este concepto. Mientras que para Lipps E*infühlung* abarca la sensación/sentimiento tanto de otras personas como de objetos inanimados, el concepto de empatía se restringe normalmente a la sensación/sentimientos relacionados exclusivamente con otros seres humanos. Para Lipps, E*infühlung* significa literalmente "sentir-dentro", lo que se puede entender como un proceso de imitación interna basada en un instinto natural. Este último es responsable de que podamos imitar los movimientos y expresiones que percibimos tanto en los objetos físicos como en las personas[19]. Sin embargo, es posible hacerlo, según Lipps, solamente porque *proyectamos* nuestros propios sentimientos en los otros. Lipps interpreta la empatía como una especie de "mimesis interna" o "resonancia interna" que nos lleva a imitar casi automáticamente los movimientos y expresiones que observamos. Para aclarar su teoría, Lipps se sirve del ejemplo del acróbata:

[15] Para mayores informaciones sobre la historia de este concepto se recomienda la introducción al tema de Curtis, Robin, "Einführung in die Einfühlung", en: Curtis, R. y G. Koch (eds.), E*infühlung. Zu Geschichte und Gegenwart eines ästhetischen Konzepts*, Múnich: Wilhelm Fink, 2008, pp. 11-30.

[16] Vischer, Robert, U*eber das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik*, Leipzig: Hermann Credner, 1873.

[17] C*fr.* Wagner, Kirsten, "Die Beseelung der Architektur. Empathie und architektonischer Raum", en: Curtis, R. y G. Koch (eds.), *op. cit.*, pp. 49-78.

[18] Titchener, Eduard, E*xperimental Psychology of the Thought-Processes*, Nueva York: Macmillan, 1909, p. 21. Theodor Lipps es uno de los representantes más conocidos de la teoría de la E*infühlung*, especialmente porque no se limitó a tratar este concepto en la estética, sino que lo aplicó también en la psicología. Esta es la razón, tal vez, por la que Tichener traduce E*infühlung* como empatía.

[19] C*fr.* Curtis, R. y G. Koch (eds.), *op. cit.*; y Coplan, A. y P. Goldie (eds.), *op. cit.*

> Yo realizo en una cierta "mímesis interior" —no los movimientos que el acróbata realiza nuevamente, sino que yo los ejecuto los movimientos mismos del acróbata inmediatamente, quiere decir internamente, o por así decirlo, "en mis pensamientos". Yo realizo los movimientos en la medida en que esta "realización de los movimientos" no sea entendida como una acción externa, sino interna, en el acróbata mismo. Yo me encuentro según la experiencia de mi conciencia inmediata en él, yo estoy por lo tanto allá arriba. Yo me hallo transportado allí mismo. No al lado del acróbata, sino exactamente allí donde él se encuentra. Este es por lo tanto el sentido pleno de la empatía[20].

De manera similar es posible experienciar las propiedades de un objeto estético, porque este despierta las mismas respuestas en nosotros que las expresiones y movimientos de un cuerpo humano, y nosotros proyectamos en el objeto estas cualidades subjetivas. El crítico de arte y defensor de la danza moderna John Martin se inspiraría en esta teoría para formular una nueva teoría estética para la danza moderna, resaltando esta vez el concepto de kinestesias que en la teoría de la E*infühlung* juega un papel primordial pero no es tematizado en cuanto tal[21].

§ 4. Empatía kinestésica

El concepto de empatía kinestésica remite usualmente a la obra del crítico de danza John Martin[22], el cual, influenciado por las teorías estéticas de Lipps en Estados Unidos, elaboró una teoría en la que pretendía explicar la manera específica en que un espectador "co-experiencia" una obra de danza. Para Martin, el espectador de una función de danza no mira simplemente de una manera pasiva, sino que tiene más bien la sensación de estarse moviendo con el bailarín o la bailarina al mismo tiempo. Este

[20] Lipps, Theodor, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil: Grundlegung der Ästhetik* (1903), Leipzig: Verlag Leopold Voss, 1923, p. 122. La traducción es propia. El texto en alemán es el siguiente: "Ich vollziehe in solcher 'inneren Nachahmung' —nicht die Bewegungen, die der Akrobat vollzieht, noch einmal, sondern ich vollziehe unmittelbar, nämlich innerlich, oder 'in meinem Gedanken', die Bewegungen des Akrobaten. Ich vollziehe die Bewegungen, soweit dieser 'Vollzug der Bewegungen' nicht ein äußerliches, sondern ein inneres Tun ist, in dem Akrobaten selbst. Ich bin nach Aussage meines unmittelbaren Bewusstseins in ihm, ich bin also da oben. Ich bin dahin versetzt. Nicht neben den Akrobaten, sondern genau dahin, wo er sich befindet. Dies nun ist der volle Sinn der 'Einfühlung'".

[21] La razón de esto es que, a pesar de que en la teoría de la E*infühlung* las kinestesias y la propiocepción determinan la experiencia estética, estas no se hacen presentes en cuanto tales, pues si lo hicieran, el encanto de la experiencia estética desaparecería de inmediato. Esto quiere decir que el cuerpo actúa como un medio que permite esta experiencia estética solo en la medida en que se borra a sí mismo.

[22] John Martin (1893-1985) fue un famoso crítico de arte que se dedicó a promover y escribir especialmente sobre la danza moderna. Se puede afirmar que John Martin es el primer crítico de danza profesional que se puede registrar, trabajó para el *New York Times* como crítico de arte desde 1927 hasta 1956, después de su retiro fue profesor de "Teoría de la Danza" en la Universidad de California en los Ángeles. Entre sus obras más conocidas, se pueden mencionar: Martin, John, *Introduction to the Dance*, Nueva York: Dance Horizons, 1939; *The Modern Dance*, Nueva York: Dance Horizons, 1933; *World Book of Modern Ballet*, Cleveland: World Pub, 1952.

cierto dinamismo compartido entre sujeto y objeto implica necesariamente la noción de un movimiento virtual o imaginado. En este sentido, Martin argumentaba a favor de lo que él denominaba una mimesis interna, simpatía kinestésica o "metakinesis", que puede ser explicada como una experiencia motriz que deja huellas que están estrechamente relacionadas con emociones en el sistema neuromuscular. Este tipo de experiencia sensible puede tener como efecto el revivir memorias pasadas que se encuentran en el mismo sistema neuromuscular, así como realizar movimientos o prepararse para ejecutar los mismos. Sin embargo, para que una obra de danza tenga sentido, es necesario, según Martin, el encuentro de dos personas, de dos cuerpos cada uno con un pasado emocional único: el bailarín y el espectador. La interpretación de una obra coreográfica no es un proceso mental, de rigor intelectual, sino que se trata más bien de una transmisión kinética, de la transmisión de "sentido de movimiento" de un cuerpo a otro. Sin embargo, para que la danza pueda ser considerada en su calidad de obra de arte, es necesario analizar la estructura de su composición, pues esta es la clave para la comunicación exitosa de un contenido emocional. El deseo de comunicación del artista es el que lleva a la forma y a la obra de arte[23].

El concepto de simpatía kinestésica en Martin ha sido fuertemente criticado, por un lado, porque no considera la alteridad[24] y, por otro, porque universaliza lo personal y esencializa lo irracional[25]. Sin embargo, la simpatía kinestésica se ha convertido en uno de los temas más importantes en la teoría de la danza actual, pues abre la posibilidad de formular una estética de la danza que incluye la dimensión física, lo cual distinguiría a la danza de otras expresiones artísticas. El descubrimiento de las neuronas espejo ratifica de alguna manera esta postura que, sin embargo, en su versión actual se esfuerza por pensar la diferencia y, aunque parte de la simpatía kinestésica, no se queda en ella, sino que busca fisuras en esta experiencia que permitan el análisis intelectual[26].

Actualidad de la empatía kinestésica

Las coincidencias entre la teoría de la empatía kinestésica y los resultados del descubrimiento de las neuronas espejo son sorprendentes. Como era de esperarse, en las

[23] *Cfr.* Martin, John, *The Modern Dance*, pp. 11 ss. Un análisis actual sobre las consecuencias del reconocimiento de una empatía kinestésica para la teoría de la danza la ofrece Sabine Huschka en su artículo "Intertwinings: The Dis/Positions of Dance Aesthetics", en: Brandstetter, G. y G. Klein (eds.), *Dance and Theory*, Bielefeld: Transcript, 2012, pp. 107-114.

[24] Leight-Foster, Susan, "Kinesthetic Empathies and the Politics of Compassion", en: Reinelt, J. y J. Roach (eds.), *Critical Theory and Performance* (2007), Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010, pp. 245-258.

[25] Franko, Mark, *The Work of Dance: Labor, Movement and Identity in the 1930s*, Connecticut: Wesleyan University Press, 2002, p. 61.

[26] *Cfr.* Reynolds, Dee, "Kinesthetic Empathy and the Dance's Body: from Emotion to Affect", en: Reynolds, D. y M. Reason (eds.), *Kinesthetic Empathy in Creative and Cultural Practices*, Bristol: Intellect Books, 2012, pp. 121-136.

últimas décadas han surgido diversos proyectos de cooperación entre neurobiología y teoría de la danza; un ejemplo bastante exitoso de esta tendencia es el proyecto *Watching Dance: Kinesthetic Empathy* que fue realizado entre 2008 y 2011 por un grupo interdisciplinario de investigadores dirigido por Dee Reynolds. El título del libro publicado por el grupo, denominado *Dance and Neuroscience – New Partnerships*, parece ser paradigmático de esta nueva alianza y ha sido fuente de inspiración para otros investigadores[27]. Un ejemplo concreto de una cooperación exitosa entre danza y neurociencia es un estudio que se realizó en Inglaterra con capoeristas, bailarines (de ballet) y personas sin experiencia en estas dos disciplinas. Cada grupo tenía que mirar un video en el cual tanto un bailarín como un capoerista realizaban un salto desde su repertorio de movimiento respectivo. El salto era bastante semejante en su forma y duraba de uno a dos segundos. En el caso de este estudio se comprobó que la adquisición de determinadas capacidades motrices, como ballet y capoeira, influye en la manera de percibir. Las neuronas espejo del bailarín eran más activas cuando veía el salto de ballet, lo mismo sucedía con el capoerista, y ambos grupos reaccionaban de una manera menos intensa en la observación del movimiento "ajeno". En cambio, el grupo que no tenía experiencia ni en ballet, ni en capoiera fue el que mostró menos actividad de las neuronas espejo independientemente de qué salto se realizara. Asimismo, este estudio niega la tesis bastante difundida de que para la actividad de las neuronas espejo es necesaria la co-presencia de observador y observado[28].

En esta revisión y euforia por el concepto de empatía se puede observar también un acercamiento entre neurobiología y fenomenología. Especialmente los neurobiólogos interpretan la fenomenología, al igual que la empatía en Lipps, como una forma de teoría de la simulación, y esto ha generado diversas discusiones y aclaraciones de conceptos.

§ 5. Teoría de la simulación y fenomenología

Para la fenomenología, el tema de la empatía no es nada nuevo: basta recordar las teorías al respecto de Edith Stein, Edmund Husserl y Max Scheler, entre otros. En este sentido, las neuronas espejo parecerían simplemente actualizar un tema ya conocido y ampliamente tratado[29]. Sin embargo, como lo expresó el neurobiólogo Giacomo Rizzolatti en su conferencia "Neuroni specchio ed empatia", estas teorías eran consideradas en el mundo científico de los años noventa como un conjunto de

[27] Reynolds, Dee; Jola, Corinne y Frenk Pollick, "Dance and Neuroscience- New Partnerships", en: *Dance Research Online*, vol. XXIX, n° 2 (2011), pp. 260-269. Para mayores informaciones sobre el proyecto, así como una lista de publicaciones y eventos realizados durante este período, *cfr.* http://www.watchingdance.org/research.
[28] Calvo-Merino, Beatriz; Jola, Corinne y Patrick Haggard, "Towards a Sensorimotor Aesthetics of Performing Art", en: *Consciousness and Cognition*, vol. XVII, n° 3 (2008), pp. 911-922.
[29] *Cfr.* Zahavi, Dan, "Empathy and Other-Directed Intentionality", en: *Topoi*, vol. XXXIII, n°1 (2014), pp. 129-142.

bellos pensamientos casi poéticos, pero sin ninguna base científica[30]. Por lo tanto, el descubrimiento de las neuronas espejo significaría la confirmación científica de las teorías fenomenológicas acerca de la empatía. Esta tesis parece ser ampliamente compartida tanto por neurobiólogos como por fenomenólogos[31]. Las neuronas espejo reaccionan inmediatamente, sin necesidad de recurrir a operaciones cognitivas ni pensamientos abstractos; la fenomenología también argumenta a favor de un acceso *directo* a los estados internos de otra persona.

A pesar de esta aparente aproximación entre neurobiología y fenomenología, se pueden observar grandes diferencias que deben ser analizadas más detenidamente. El mayor problema consiste en el enunciado de la neurobiología de que es posible sentir "lo que la otra persona" siente. Así es como lo sostiene, por ejemplo, Joachim Bauer en su libro *Warum ich fühle, was du fühlst: intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneuronen*[32]. Esta tesis, según Zahavi, es incompatible con la fenomenología, para la cual es importante mantener la diferencia entre la experiencia en primera y tercera persona. Así, podemos acercarnos aproximadamente a aquello que las otras personas sienten o piensan, pero nunca podremos experimentar sus sentimientos y pensamientos de la misma manera en que ellos lo hacen[33]. Para este autor, la discusión actual en la neurobiología está muy influenciada por la interpretación de la empatía de Theodor Lipps y no considera la crítica efectuada a este por fenomenólogos posteriores como Edmund Husserl, Edith Stein y Max Scheler, entre otros[34].

En su trabajo de doctorado sobre la empatía, por ejemplo, Edith Stein dedica todo un capítulo a rebatir la teoría de Lipps. Para la autora, dicha teoría es confusa pues Lipps pareciera no diferenciar entre el yo propio y el yo del otro. La separación entre espectador y acróbata según Lipps tendrá lugar posteriormente, esto es, cuando el espectador sale de este estado mimético y reflexiona sobre su "yo real", solo entonces podrá darse cuenta de que la experiencia que acaba de tener no tiene su origen en sus propios movimientos, sino en los movimientos del otro, del acróbata[35]. En cambio, para Stein, es imposible la identificación plena del "yo propio" con el ajeno. Para la filósofa, Lipps confunde el "olvido de sí mismo" (*Selbstvergessenheit*), cuando se está entregado a la observación de un objeto, con el hecho real que significaría el perderse a sí mismo en el otro (*Aufgehen des Ichs im Objekt*). Stein se pregunta: si experimento los movimientos del otro como si fueran mis propios movimientos, ¿qué diferencia la experiencia de mi propio cuerpo y sus movimientos de la experiencia de los

[30] Conferencia en: https://www.youtube.com/watch?v=02szjHTch98.
[31] *Cfr.* Ferrari, Francesco y Giacomo Rizzolatti, *op. cit.*; y Lohmar, Dieter, *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht: Springer, 2008.
[32] Bauer, Joachim, *Warum ich fühle, was du fühlst: intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone* (2006), Múnich: Heyne, 2012.
[33] *Cfr.* Zahavi, Dan, *Self and Other Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Nueva York: Oxford University Press, 2014.
[34] *Cfr.* Zahavi, Dan, "Empathy and Other-Directed Intentionality", *op. cit.*
[35] Lipps, Theodor, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, pp. 123-124.

movimientos de un otro, esto es, de otro cuerpo y sus movimientos? Stein responde a esta pregunta de la siguiente manera:

> Yo no soy "una" con el acróbata, sino que estoy solamente "con" él, yo no realizo sus movimientos realmente, sino solamente —casi—, quiere decir, no solamente que yo no realizo los movimientos exteriormente, lo cual ya Lipps también resalta, sino que, además con respecto a la experiencia "interna" que corresponde a los movimientos del cuerpo —la experiencia de "yo me muevo"— para mí no es originaria, sino no originaria[36].

Para la filósofa, en la empatía ciertamente la otra persona está presente directamente, materialmente (*leibhaftig*) y es posible "leer" en sus gestos, por ejemplo, su alegría o tristeza[37]. En este sentido, la empatía tiene algo en común con la percepción. Sin embargo, se diferencia de esta en cuanto el contenido —en este caso, la alegría o tristeza— no está dado originariamente como la propia alegría y tristeza, sino indirectamente. La empatía es por lo tanto una forma de intencionalidad *sui generis*. Así como en la percepción de una cosa en el espacio es posible ver cada vez solo un lado y el resto es apercibido (*apperzipiert*), así también en el caso de la empatía, la vivencia de los otros es co-apercebida. Se puede decir, a pesar de todo, que se trata de una forma de percepción, pues la tristeza o alegría del otro están presentes inmediatamente en su expresión. Sin embargo, para Stein este primer encuentro inmediato con el otro no es suficiente para explicar la empatía, que para la filósofa implica un proceso más complejo que está compuesto de diferentes niveles que pueden culminar en el conocimiento de sí mismo (S*elbsterkenntnis*)[38]. La empatía constituye para la filósofa la base para entender la intersubjetividad y, por tanto, la posibilidad de la constitución de un mundo común[39]:

> Encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir del "mundo tal como se me aparece", siempre sería pensable que la posibilidad de su existencia independiente, que como posibilidad todavía podría darse, permaneciera indemostrada.
>
> Pero tan pronto traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente[40].

[36] Stein, Edith, Z*um Problem der* E*infühlung*, Halle: Buchdruckerei des Weisen Hauses, 1917, p. 17. La traducción es propia. El texto en alemán dice: "Ich bin nicht eins mit dem Akrobaten, sondern nur 'bei' ihm, ich führe seine Bewegung nicht wirklich aus, sondern nur —quasi—, d.h. nicht allein, dass ich die Bewegungen nicht äußerlich ausführe, was ja auch Lipps betont, sondern dass auch das, was 'innerlich' den Bewegungen des Leibes korrespondiert —das Erlebnis des 'ich bewege'—bei mir kein originäres, sondern ein nicht originäres ist".
[37] C*fr. ibid*., p. 5.
[38] C*fr. ibid*., p. 130.
[39] I*bid*., pp. 63-99.
[40] Stein, Edith, S*obre el problema de la empatía*, traducción de José Caballero Bono, Madrid: Trotta, 2004, pp. 82-83.

La fenomenología no puede, por lo tanto, identificarse sin más con la teoría de la simulación. A pesar de que la teoría de Lipps influyó notablemente en la teoría de la empatía en Husserl, Stein y Scheler, estos autores y otros toman distancia de algunas de las premisas de Lipps. Como se ha podido observar a lo largo de este artículo, la teoría de la simulación presenta un gran inconveniente para entender la empatía: no es capaz de superar la paradoja de querer acercarse al otro permaneciendo en los límites de su propia experiencia. Tanto según Vittorio Gallesse (neuronas espejo) como según Theodor Lipps y John Martin, la empatía se concibe como *proyección* de la propia vida anímica y experiencias sobre el otro, de tal manera que el otro no está presente como otro. Para la fenomenología, en cambio, es esencial que el otro en cuanto otro sea el objeto de empatía y su finalidad es analizar el carácter intersubjetivo de este encuentro en su estructura intencional. A pesar de que la empatía tiene una dimensión corporal, en cuanto el cuerpo es concebido como cuerpo animado y expresivo, esta puede ser modulada por reflexiones racionales o morales. La empatía frente a otra persona depende también de qué tanto se conoce de la persona y de la situación en la que esta se encuentra. Por esta razón, Zahavi argumenta que la fenomenología ofrece una alternativa a las teorías vigentes sobre la empatía que merece ser discutida con mayor detalle[41].

Intersubjetividad y movimiento

En la discusión fenomenológica actual, se ha prestado muy poca atención a la empatía kinestésica. Una razón para ello es, sin duda alguna, que la empatía no puede ser reducida a esta forma primaria de empatía, sino que en realidad se trata de un proceso bastante más complejo[42]. Sin embargo, yo pienso que este concepto y las investigaciones interdisciplinarias que se están realizando al respecto presentan una oportunidad para la fenomenología de analizar con más detalle y desde diferentes perspectivas la sensación/sentimiento de nuestros propios movimientos (kinestesia) y su función en nuestra comunicación con otros. Si bien la importancia del movimiento en la fenomenología ha sido reconocida, por ejemplo, en el concepto de "conciencia kinestésica" de Husserl o "intencionalidad motriz" de Merleau-Ponty, el fenómeno de

[41] En de la teoría de la simulación también se pueden reconocer intentos de superar la dicotomía entre una empatía sensitiva, espontánea y una cognoscitiva. Un ejemplo de esto es la distinción hecha por Stueber entre empatía básica (*basic*) y empatía reactiva (*reactive*) que incluye ambos modelos (*cfr.* Stueber, Karsten, *Rediscovering Empathy. Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, pp. 20-21).

[42] *Cfr.* Breyer, Thiemo, *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie. Philosophisch-anthropologische Untersuchungen*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015; y Lohmar, D. y D. Fonfara (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie: neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht: Springer, 2006.

"moverse a sí mismo" no ha sido realmente analizado de manera exhaustiva, sino que requiere un análisis más detallado[43].

En su análisis de la empatía, tanto Husserl como Edith Stein le dan mucha importancia al cuerpo[44]. A diferencia de los otros cuerpos en el espacio, que son percibidos en primera instancia como cuerpos-cosas, en cuanto están sujetos a las leyes de causa y efecto, el propio cuerpo es experimentado en primer lugar como cuerpo vivo, como L*eib* y solo derivadamente como K*örper*, es decir cuerpo-cosa[45]. El cuerpo humano posee esta doble realidad, es cuerpo vivo y cuerpo cosa a la vez, por lo que Husserl utiliza para designar este fenómeno la palabra compuesta L*eibkörper*. Sin embargo, si solamente el propio cuerpo puede ser experimentado como cuerpo vivo, ¿cómo es posible reconocer a otros sujetos? Al igual que yo, no solamente tienen un cuerpo, sino que tienen/son su cuerpo vivo: L*eib*. Husserl argumenta en la "Quinta meditación cartesiana" por una forma originaria de síntesis pasiva de "asociación" que él denomina "parificación". Lo característico de esta asociación parificadora es que dos datos que aparecen como distintos fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza[46]. Mi cuerpo vivo es siempre un aquí: el punto cero de mi orientación en el espacio a partir del cual yo me muevo, hago, interactúo. En relación con este, mi cuerpo vivo, todo otro cuerpo es siempre un allí. Sin embargo, si ese otro cuerpo que se encuentra necesariamente en un allí entra en una asociación parificadora con el mío propio, es percibido como un *ego* coexistente: como un *ego* que existe en un allí[47]. A pesar de que en esta meditación Husserl le reconoce una importancia al cuerpo en movimiento y activo, pues se refiere a un "yo hago, yo puedo", la mayoría de sus explicaciones para analizar la intersubjetividad son más bien de índole espacial, así el propio cuerpo es el aquí y el otro cuerpo es un allí. En su artículo K*inesthetic* E*xperience*: U*nderstanding* M*ovement* I*nside and* O*ut*, Maxine Sheets-Johnstone parte de la "Quinta meditación cartesiana" de Husserl para analizar el fenómeno de la experiencia kinestésica y su función en la intersubjetividad[48]. La filósofa toma en cuenta además la interpretación de Søren Overgaard acerca de los manuscritos inéditos de Husserl sobre la parificación

[43] C*fr.* Alarcón, Mónica "Body Memory and Dance", en: Koch, S. y T. Fuchs (eds.), B*ody* M*emory,* M*etaphor and* M*ovement*, Nueva York: John Benjamins, 2012, pp. 105-112; Alarcón, Mónica, "Kinästhetisches Bewusstsein und sinnliche Reflexion in Tanz", en: S*tudia* P*haenomenologica*. P*henomenon of* B*ody/*P*henomenology of* E*mbodiment*, vol. XII (2012), pp. 253-262; Alarcón, Mónica, "Bewegtheit und Bewegung. Gegenwärtigkeit und Präsens im Tanz", en: Knaup, M. y M. Hähnel (eds.), L*eib und* L*eben*: P*erspektiven für eine neue* K*ultur der* K*örperlichkeit*, Darmstadt: WBG, 2013, pp. 166-178; y Alarcón, Mónica, "La espacialidad del tiempo: temporalidad y corporalidad en danza", en: A*nales*, vol. XXXVII, n° 106 (2015), pp. 213-147.

[44] La diferencia del idioma alemán entre L*eib* como cuerpo vivo y K*örper* como cuerpo-cosa es solo posible en la experiencia del propio cuerpo.

[45] C*fr.* Alarcón, Mónica, "La espacialidad del tiempo".

[46] C*fr.* Husserl, Edmund, C*artesianische* M*editationen und* P*ariser* V*orträge*, edición e introducción Stephan Strasser, La Haya: Nijhoff, 1973, p. 142.

[47] C*fr. ibid*., p. 148.

[48] Sheets-Johnstone, Maxine, "Kinesthetic Experience: Understanding Movement Inside and Out", en: B*ody,* M*ovement and* D*ance in* P*sychotherapy*, vol. V, n° 2 (2010), pp. 111-127.

para llegar a la conclusión de que el cuerpo en movimiento, las kinestesias, juegan un papel primordial en la constitución de la intersubjetividad. La filósofa relaciona el cuerpo en movimiento con el concepto de "animación" de Husserl y apela por reemplazar el concepto de "encarnación", que es más bien estático y es muy difundido en las teorías sobre la corporalidad, por el de "animación"[49]. El cuerpo vivo (L*eib*) es un cuerpo en movimiento, activo y agente, que no tiene solamente un carácter espacial, sino que también abarca dimensiones temporales y energéticas que constituyen, según Sheets-Johnstone, la columna vertebral de nuestras vidas como seres animados.

Daniel Stern pareciera confirmar la tesis de Sheets-Johnstone de manera convincente, pues para él también el movimiento constituye la experiencia fundamental y primigenia en nuestras vidas: es solo sobre la base de esta experiencia que pueden surgir posteriormente lo que él denomina conceptos corporales hasta llegar al lenguaje. Gracias a su concepto de "formas vitales" (*forms of vitality*), Stern consigue explicar la comunicación entre padres/madres y sus hijos/hijas recién nacidos, así como la estructura dinámica en artes temporales no figurativas como danza y música[50]. Las formas de vitalidad constituyen para Stern una forma de comunicación pre-lingüística y pre-reflexiva que establece la base de la experiencia que tenemos de nosotros mismos y del otro. Curiosamente, recordando en cierta manera a la teoría de la E*infühlung*, para Stern también es posible reconocer "formas de vitalidad" en la naturaleza y en lo inanimado, y extrapola sus consideraciones también al arte refiriéndose a las "formas de vitalidad" como el esperanto de las artes. Para entender esta última afirmación, es necesario aclarar que según Stern es posible "traducir" el contenido de un sentido a otro. Esta afirmación se basa en la observación de que los bebés tienen una percepción amodal[51]. El movimiento en general y la percepción del mismo constituyen para Stern una figura (G*estalt*) que une cinco elementos que de por sí son diferentes entre sí: movimiento, espacio, tiempo, fuerza e intención. Stern denomina formas de vitalidad a este G*estalt*. Lo importante es que no se trata de un "qué" (W*as*) sino de un "cómo" (W*ie*); es decir de una cualidad, de la manera en que se realiza un movimiento. Formas de vitalidad no son formas vacías, sino que transportan un contenido y le brindan a este una temporalidad e intensidad que lo hacen ver como algo vivo, dinámico. El contenido puede ser una emoción, un cambio de emoción, una sensación, un pensamiento, un movimiento práctico, fantasía, recuerdo, pasos de danza, etcétera. Por esta razón, para el autor no es posible cualquier forma de empatía sin antes poder

[49] Sheets-Johnstone, Maxine, "Animation: Analyses, Elaborations, and Implications", en: H*usserl* S*tudies*, vol. XXX (2014), pp. 247-268.

[50] C*fr.* Stern, Daniel, F*orms of* V*itality. E*x*ploring* D*ynamic* E*xperience in* P*sychology, the* A*rts*, P*sychotherapy, and* D*evelopment*, Nueva York: Oxford University Press, 2010.

[51] La afirmación de que no se ve solamente con los ojos, sino con todo el cuerpo, se encuentra también en la investigación de Gallesse y en la teoría de la empatía (E*infühlung*). Sin embargo, el tema de la percepción amodal no ha sido tratado explícitamente en este trabajo y deberá ser objeto de análisis posteriores.

reconocer las cualidades del movimiento de la otra persona que son como la escritura corporal propia que lo identifican como tal[52].

§ 6. Conclusión

En de una teoría de la corporalidad es necesario considerar el cuerpo en movimiento, pues justamente esto es lo que caracteriza al cuerpo vivo. El propio cuerpo no es simplemente un cuerpo entre otros en el espacio, sino que, como órgano de sensaciones y movimientos, es "mi" cuerpo, el punto cero en el espacio del cual no me puedo separar y al que no puedo ver desde todas las perspectivas como los otros cuerpos. Para elucidar esta doble realidad del cuerpo, como algo subjetivo (L*eib*) y al mismo tiempo objetivo (K*örper*), se argumenta generalmente en la fenomenología con la sensación doble (D*oppelempfindung*). Este sería el caso que se da, por ejemplo, cuando una mano toca la otra. Sin embargo, en esta argumentación se pasa por alto el hecho de que las kinestesias también constituyen una forma de doble sensación. Por tratarse de movimientos propioceptivos, tengo información subjetiva de mi propio movimiento (sentimientos kinestésicos), y al mismo tiempo este sentimiento kinestésico es un movimiento en el espacio con una determinada cualidad temporal. Dentro de esta teoría de la corporalidad, el concepto de empatía kinestésica se refiere justamente a esta forma primordial de empatía en la que el movimiento juega un papel primordial en la comunicación no verbal.

En cuanto a la importancia del movimiento y la relación de este con las neuronas espejo, vale la pena mencionar el artículo de la filósofa y bailarina Maxine-Sheets-Johnstone: M*ovement and* M*irror* N*eurons*: *a* C*hallenging and* C*hoice* C*onversation*[53]. En él, la filósofa formula una pregunta que al parecer hasta ahora nadie había formulado: ¿cómo surgen las neuronas espejo? Esta pregunta es justificada sobre todo por dos razones: primero, porque los bebés no nacen con una red de neuronas espejo funcionando perfectamente, sino que se va formando en el transcurso de su desarrollo. En segundo lugar, no se ha podido descubrir ningún tipo de determinismo genético que decida de antemano las sinapsis que las neuronas deben realizar. Por esta razón, concluye Sheets-Johnstone, que las neuronas espejo se forman gracias a nuestra capacidad de automovimiento, son una consecuencia de las invariantes corporales tactil-kinestésicas de la especie humana. Según esta interpretación, la actividad de las neuronas espejo se explicaría gracias a lo que pretenden explicar; esto es el movimiento.

[52] C*fr.* Di Cesare, Giuseppe; Di Dio, Cinzia; Rochat, Magali; Sinigaglia, Corrado; Bruschweiler-Stern, Nadia; Stern, Daniel y Giacomo Rizzolatti, "The Neural Correlates of Vitality Form Recognition: an fMRI Study: This work is dedicated to Daniel Stern, whose immeasurable contribution to science has inspired our research", en: S*ocial* C*ognitive and* A*ffective* N*euroscience*, vol. IX, n° 7 (2013), pp. 951-960.

[53] Sheets-Johnstone, Maxine, "Movement and Mirror Neurons: a Challenging and Choice Conversation", en: P*henomenology and the* C*ognitive* S*cience*, vol. XI (2012), pp. 385-401.

¿Restaurar la experiencia? Psicopatología, corporalidad e intersubjetividad

Restoring Experience? Psychopathology, Corporality and Intersubjectivity

Ivana María Anton Mlinar
Universidad Nacional de Cuyo
Argentina
mlinariv@yahoo.es

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 151-163

Partiendo de un análisis fenomenológico del cuerpo propio (L*eib*) 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 (S*elbst*) y la intersubjetividad poseen su sentido originario y posibilidad constituyente en la experiencia prelingüística, 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 esta 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 solo en premisas que permitan superar la predominante dicotomía médica e incluso psiquiátrica entre funciones corporales y estados mentales —que hace caso omiso de la persona en su existencia unitaria, concreta y corporal—, sino también en condición de posibilidad de la eficacia de una terapia.

Based on a phenomenological analysis of the living body (L*eib*), it is possible, on the one hand, to gain access to the genesis of verbalization, with its origin in the lived experience; and, on the other hand, to show that the self and the intersubjectivity have their original sense and constituting possibility in pre-linguistic experience, essentially tied to corporality, and not in structures of higher strata. In this sense, psychopathologies cannot be understood as mere brain-illnesses, but they have their proper "place" in the lived relation between subject and world, which is mediated by corporality. When the latter loses its transparency, experience becomes affected and the intersubjective world gets lost. On the basis of these phenomenological principles contrasted with some fruitful therapies, I try to show that there may be evidence to hold that a minimal self and a minimal intersubjectivity do not get lost even in extreme psychopathologies (such as schizophrenia and autism), in which it is precisely personality and intersubjectivity as such that become disrupted. Finally, and in consequence, these assumptions should not only become premises that allow to overcome the prevailing medical and even psychiatric dichotomy between bodily functions and mental states —which ignores the person in her unitary, concrete, and bodily existence—, but also conditions of possibility for the efficacy of therapy.

§ 1. Introducción

Ante la presencia de una persona, en su figura, su conducta, sus gestos… lo corporal se convierte en la base para la interpersonalidad: este cuerpo, este ser corporal enfrente de mí *es* el otro, y no su cobertura o soporte. Una de las grandes contribuciones de la fenomenología desde Husserl en adelante es el reconocimiento del cuerpo y la corporalidad (L*eiblichkeit*) en su carácter subjetivo[1]. El cuerpo ciertamente no es consciente como "algo" mío, sino más bien como el trasfondo inadvertido de mi estar vuelto (Z*uwendung*) hacia el mundo y hacia los otros. Es por ello que, a su vez, la corporalidad en un sentido amplio trasciende el cuerpo en cuanto tal y se refiere a la relación anclada en él entre la persona, el mundo y todas sus circunstancias relacionales. De allí que la enfermedad psíquica parece tener su "lugar" propio en esta relación vivida entre el sujeto y el mundo, la cual, en este sentido, está mediada por la corporalidad.

En esta exposición me propongo partir de un análisis fenomenológico de la verbalización, con su origen en la experiencia vivida, para luego advertir que tanto el sí mismo (S*elf*, S*elbst*) como la intersubjetividad poseen su sentido originario y posibilidad constituyente en la experiencia prelingüística —esencialmente ligada a la corporalidad—, lo que, a su vez, puede ser constatado en psicopatologías como la esquizofrenia y el autismo, en las que la personalidad y la intersubjetividad mismas se ven afectadas. Por último, este análisis parece confirmar entonces que un *sí mismo mínimo* (*minimal self*) y una intersubjetividad mínima nunca se pierden, haciendo posible así no solo una

[1] C*fr.* H*ua* IV. La sigla H*ua* con indicación de tomo y página corresponde a Husserl, Edmund, G*esammelte Werke* – H*usserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et al*.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014; Merleau-Ponty, Maurice, P*hénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945.

consecuente práctica de terapias, sino incluso ofreciendo una perspectiva unitaria del paciente psiquiátrico como persona y no como un "pedazo de naturaleza" —ya sea un cerebro o un mero cuerpo para curar—.

§ 2. Corporalidad y génesis fenomenológica del lenguaje

Las cosas, el mundo muestran una orientación variable en relación con el aquí absoluto instituido por mi cuerpo propio. Nuestra experiencia de ellos se ajusta a nuestros movimientos corporales que motivan la multiplicidad de sus apariciones. Consecuentemente, toda aparición perspectiva presupone, a su vez, que el sujeto que experimenta está él mismo dado en el espacio, esto es, dicho de modo algo paradójico, la intencionalidad perceptual presupone un sujeto corporizado[2]. Pero esto no significa que el sujeto vendría a ser una especie de presencia o actividad *en* un objeto espacial[3]. En otras palabras: el cuerpo como centro de orientación y movimiento y, correspondientemente, el sistema cinestésico (mi potencialidad de movilidad) no debe ser identificado con la posición y el movimiento atribuido a nuestro cuerpo objetivado, pues esto ocurre en un espacio objetivo ya constituido como independiente de mi orientación y movimiento. Por el contrario, mi conciencia originaria del cuerpo, mi subjetividad, mi concreta autoconciencia implica que la función (movimiento, acción) del cuerpo es experimentada originariamente como un campo espontáneo de actividad, como la actividad del yo[4], como un "yo puedo"[5].

Tanto en medicina como en psiquiatría prevalece, sin embargo, una perspectiva de investigación del cuerpo (*Körper*) como substrato (y no de la corporalidad en sentido fenomenológico) en el que se buscan las condiciones materiales de alteración de la experiencia psíquica. La dicotomía entre funciones corporales y estados mentales hace caso omiso, consecuentemente, de la persona en su existencia unitaria, concreta y corporal[6].

Esta observación es esencial para comprender que todo sentido, esto es, tener un mundo y relacionarse con otros, dicho fenomenológicamente: el mentar y aquello que es mentado tienen su origen en esta experiencia, en la relación vivida entre el sujeto y el mundo que es transmitida a través del cuerpo y el espacio. Sobre esta experiencia

[2] *Cfr.* H*ua* XVI, p. 176; Merleau-Ponty, Maurice, L*e visible et l'invisible*, París: Editions Gallimard, 1964, p. 284.
[3] *Cfr.* H*ua* XIII, p. 240.
[4] *Cfr.* H*ua* XIV, p. 540.
[5] H*ua* XI, p. 14.
[6] *Cfr.* Fuchs, Thomas, P*sychopathologie von* L*eib und* R*aum*. P*hänomenologisch-empirische* U*ntersuchungen zu depressiven und paranoiden* E*rkrankungen*, Darmstadt: Steinkopf, 2000; Fuchs, Thomas, "Phenomenology and Psychopathology", en: Gallagher, Sh. y D. Schmicking (eds.), H*andbook of* P*henomenology and* C*ognitive* S*cience*, Dordrecht/Nueva York/Heidelberg/Londres: Springer, 2010.

articulada originariamente, sobre esta esfera de sentido, se monta la predicación y el juicio, esto es, los actos lingüísticos, el lenguaje[7]. Así, resulta claro que, mientras no todo *nóema* es actualmente el significado lingüístico de una expresión, ninguno está excluido de convertirse en uno. Por ello, la experiencia prelingüística no es un contorno sin rasgos, sino que está preorganizada en tipos preliminares que proporcionan un punto de apoyo para un desarrollo posterior[8]. Es por eso que este estrato prelingüístico de la experiencia se vuelve tan importante, pues, en cuanto cuna del sentido, es el origen de la constitución de las cosas, del mundo para mí y, por consiguiente, toda patología puede ser rastreada aquí y, consecuentemente, aquí también debería anclarse toda terapia.

§ 3. Corporalidad e intersubjetividad

Mi experiencia posible y efectiva del mundo se entrelaza con la información que recibo de la experiencia de otros, y eso tiene para mí el carácter de una apresentación. La apresentación trasciende lo dado de tal manera que intenciona de modo vacío algo que puede ser dado en un momento subsiguiente. Por ejemplo, la percepción de un lado de un cubo también apresenta los otros lados, pues nos remite a ellos. Ahora bien, lo que hay en el mundo para mí resulta de la convergencia de las presentaciones y apresentaciones de la experiencia ajena que me son dadas con la expresión del cuerpo ajeno o el lenguaje.

¿Cómo es posible percibir a un otro como otro y no como objeto? Un cuerpo físico es aprehendido como cuerpo (*Leib*) por medio de una asociación motivada, debido a su similitud con mi propio cuerpo basada en el moverse y ser afectado de un modo análogo. Sin una intervención activa del "yo", el sentido originariamente constituido con respecto a mi propio cuerpo es transferido al cuerpo físico análogo. De esta manera ganamos como otro "yo" el cuerpo ajeno de un "yo" que lo anima. Esto significa que percibir el cuerpo ajeno como un otro es experimentar su cuerpo como un punto cero de apariciones. Es por ello que el cuerpo ajeno es lo primero intersubjetivo, pues es el primer paso para la objetivación: constituye el primer objeto —ciertamente aún imperfecto—, lo primero identificado intersubjetivamente de la experiencia de diversos sujetos. Lo que está frente a mí es, así, también un sujeto, frente al cual yo mismo soy y quien tiene mi propio cuerpo según una aparición externa. Como vemos, la persona, el otro, son constituidos en la experiencia antes que todo pensamiento conceptual o general[9], antes que todo lenguaje. La intersubjetividad emerge como un

[7] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo: Meiner, 1999.
[8] *Cfr. ibid*.; Simons, Peter, "Meaning and Language", en: Smith, B. y D. W. Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press; 2006, pp. 106-137.
[9] *Cfr. Hua* XIV, p. 110.

espacio interpersonal, como una síntesis de la perspectiva centrada y descentrada. La importancia de este análisis genético radica en el hecho de que permite comprender la subjetividad y la conciencia de sí como una estructura que siempre incluye al otro. Además, esta estructura no aparece como un "yo" fijo, una especie de "propiedad adquirida", sino más bien como un movimiento continuo y una producción intencional del ajuste de perspectivas.

En este espacio interpersonal se genera *la* experiencia y debería permitir tanto el arribo al lenguaje como la perspectiva descentrada, es decir, la constitución tanto del "yo" como también del otro y del mundo objetivo. El espacio interpersonal es también ontogenéticamente el primero en el proceso de desarrollo de la subjetividad (puede observarse cómo el niño presenta primero una simbiosis con su madre, hasta que poco a poco logra reconocerse independiente de ella).

Puede verse por qué la distinción entre cuerpo (K*örper*) y cuerpo vivido (L*eib*) resulta crucial para comprender la enfermedad psíquica, puesto que precisamente en la medida en que el cuerpo vivido emerge perturbador como cuerpo físico (K*örper*), puede complicar y distorsionar la experiencia del mundo y de los otros. En otras palabras, mientras más independiente se vuelve el cuerpo, tanto menos libre se vuelve la persona en sus relaciones con el mundo. Fuchs[10], por ejemplo, presenta y analiza estos principios en algunas enfermedades mentales como la melancolía, la esquizofrenia, la depresión en la vejez y la paranoia del envejecimiento. De allí que, a su vez, sea la corporalidad —en este sentido fenomenológico— el campo donde debe irse al encuentro del paciente, con el fin de intentar *restaurar* su experiencia, según veremos.

§ 4. Psicopatología, corporalidad y persona

Si la enfermedad psíquica parece tener su "lugar" propio en la relación vivida entre sujeto y mundo, que es mediada por la corporalidad, se debe a que las facultades humanas específicas de objetivación y de relativización de sí, como también de libre arbitrio y de compromiso están precisamente asociadas al retraimiento del cuerpo a su función mediadora, junto con la transparencia de la corporalidad frente al mundo. Cuando la corporalidad pierde esta transparencia, la experiencia se ve afectada y sumerge a la persona en su propio mundo, debido a que ha perdido el mundo experimentable intersubjetivamente. Ya no consideramos las expresiones de la persona enferma como intenciones libres, orientadas según un sentido, sino que buscamos causas mentales u orgánicas para ellas. Como resultado, la corporalidad adquiere, sin embargo, un sentido decisivo para un tratamiento pleno de comprensión para la persona transformada psicóticamente. Resulta posible dar con los cambios estructurales en la relación cuerpo-medio de la persona enferma, y, así, su falta de libertad y su inhabilidad se

[10] *Cfr.* Fuchs, Thomas, P*sychopathologie von* L*eib und* R*aum*, *op. cit.*

vuelven comprensibles, como también el hecho de que esta persona enferma puede ver el mundo y reaccionar de modo diferente. Seguimos pues, partiendo del cuerpo, el modo particular en el que se yergue el mundo y está constituida la realidad.

Si el paciente estuviera determinado solo causalmente en sus manifestaciones, este esfuerzo de reconstrucción sería ciertamente en vano e ilusorio. Pero no lo es. La corporalidad transformada solo presenta otro tipo de base de experiencia para la configuración del mundo. El paciente aún conserva, por lo tanto, "libertad en la falta de libertad", aunque resulta más dificultoso reconocerla en su restricción.

Quisiera exponer brevemente cómo esta alteración de la corporalidad ocurre en dos enfermedades mentales, tomadas como ejemplos paradigmáticos: la esquizofrenia y el autismo. Quisiera también presentar posibles principios explicativos de la eficacia de algunos tratamientos desde una perspectiva fenomenológica.

4.1. L*a esquizofrenia*

La esquizofrenia[11] afecta a la persona en su personalidad misma. Fenomenológicamente, su desorden central consiste en el fracaso de la intencionalidad, es decir, de la habilidad para dirigirse hacia el mundo percibiendo, pensando, sintiendo, actuando y, al mismo tiempo, ser consciente de ello. El desorden se expresa en una despersonalización intencional que alcanza a todos los campos de la experiencia. En cuanto "inversión de la intencionalidad"[12], el paciente enfrenta sus propias actuaciones como extrañas, realizadas desde fuera.

La alienación del percibir se manifiesta en la atmósfera de delirio como apariciones apofénicas (ver patrones, conexiones o ambos en sucesos aleatorios o datos sin sentido) y relevancias autorreferenciales de todo lo que se percibe. De esta manera, la alienación intencional del pensar lleva a la experiencia de inspiración de pensamientos o alucinaciones verbales, pues los propios pensamientos aparecen como no intendidos y las alucinaciones verbales resultan de una alienación del "discurso interno". De un modo similar, la influencia de la voluntad es interpretada como alienación de las actuaciones corporales de las acciones. Y luego, se llega incluso a la alienación de la experiencia corporal misma, lo que deviene en una disociación de la resonancia de la expresión y de la liberación de la relación primaria fisiognómico-ecstática de cuerpo y medio ambiente. En el culmen de esta disolución de delimitación aparecen fenómenos de fusión corporal y de espacialidad mágica. El desorden intencional central de

[11] C*fr. ibid*.; Fuchs, Thomas y Jann Schlimme, "Embodiment and Psychopathology: a Phenomenological Perspective", en: C*urrent* O*pinion in* P*sychiatry*, vol. 22 (2009), pp. 570-575; May, R., E. Angel y E. Ellenberger (eds.), E*xistence*. A N*ew* D*imension in* P*sychiatry and* P*sychology*, Nueva York: Basic Books, 1958; Zahavi, Dan y Joseph Parnas, "Conceptual Problems in Infantile Autism Research. Why Cognitive Science Needs Phenomenology", en: J*ournal of Consciousness* S*tudies*, vol. X, nºs 9-10 (2003), pp. 53-71.

[12] Fuchs, Thomas, P*sychopathologie von Leib und Raum*, *op. cit*., p. 123.

la esquizofrenia se manifiesta, en definitiva, en la ausencia de la toma de perspectiva; en otras palabras, en el intercambio de perspectiva con el otro, el esquizofrénico pierde su centro personal anclado en su propio cuerpo. No logra afirmar su propia perspectiva frente a la ajena. El delirio esquizofrénico puede ser entendido como una comunicación autista que consecuentemente inhibe el peligro de la perspectiva ajena, con el fin de proteger al sujeto de la pérdida de sí.

4.2. El *autismo*

El DSM-5 (D*iagnostic and* S*tatistical* M*anual of* M*ental* D*isorders*, M*anual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*) incluye el autismo dentro de los TEA (trastornos del espectro autista), junto con otros desórdenes del neurodesarrollo caracterizados por un déficit en la interacción social, en la comunicación verbal y no verbal, y en la actividad imaginativa y simbólica, y por una conducta restringida y repetitiva.

Los pacientes autistas[13] carecen de respuestas emocionales adecuadas, lo cual no significa que no posean sentimientos o capacidad para expresarlos, pues los muestran, sino, más bien, que no se ajustan a las expectativas sociales. Las personas autistas pueden ser insensibles ante un estímulo auditivo como la voz humana, pero, al mismo tiempo, hipersensibles a otros sonidos como la fricción de un papel. La mayoría de los individuos con espectro autista poseen diversas dificultades de aprendizaje.

Todos los desórdenes mentales implican perturbaciones más o menos profundas de la intersubjetividad, es decir, una libertad restringida de comportamiento e interacción con otros en el mundo de la vida común. Sin embargo, los conceptos de intersubjetividad que prevalecen actualmente en la psicología y psicopatología clínicas están basados principalmente en un enfoque mentalista que localiza el trastorno causalmente dentro del paciente. Es por ello que ofrecen explicaciones inadecuadas de estos desórdenes debido a su ontología descorporalizada. Desde esta perspectiva, los trastornos de la intersubjetividad, como el autismo o la esquizofrenia, se derivarían de un desarrollo o funcionamiento defectuoso de la "Teoría de la mente" (ToM)[14], esto es, una imposibilidad presumible de concebir al otro en términos de estados mentales

[13] Zahavi, Dan y Joseph Parnas, *op. cit.*; Calzetta, J. J. y G. D. Orlievsky, "Trastornos severos del desarrollo: de la escritura a la representación", en: A*nuario de investigaciones*, vol. XII (2005), pp. 317-325; Schilbach, L., B. Timmermans y V. Reddy, "Toward a Second-Person Neuroscience", en: B*ehavioral and* B*rain* S*ciences*, vol. XXXVI (2013), pp. 393-462; Orlievsky, Daniel y Sebastian Cukier, "Language, Writing, and Activity Disorder in the Autistic Spectrum", en: F*rontiers in* I*ntegrative* N*euroscience*, vol. VII, n° 42 (2013); De Jaegher, Hanne, "Embodiment and Sense-Making in Autism", en: F*rontiers in* I*ntegrative* N*euroscience*, vol. VII, n° 15 (2013); He, Jing y Eigil Jespersen, "The Embodied Nature of Autistic Learning: Implications for Physical Education", en: P*hysical* C*ulture and* S*port*. S*tudies and* R*esearch*. S*pecial* I*ssue*. D*isability* S*port and* A*dapted* P*hysical* A*ctivity*, vol. LXV (2015), pp. 63-73.

[14] C*fr.* Leslie, Alan M., "Pretense and Representation: The Origins of 'Theory of Mind'", en: P*sychological* R*eview*, vol. XCIV (1987), pp. 412-426; Frith, Uta, A*utism. Explaining the* E*nigma*, Oxford: Basic Blackwell, 1989; Baron-Cohen, Simon, M*indblindness*. A*n Essay on* A*utism and* T*heory of* M*ind*, Londres: MIT Press, 1996.

diversos de los propios[15]. Existen, a su vez, algunos enfoques que incluso ven una confianza excesiva en la teoría de la mente más que una carencia de ella[16].

Desde un punto de vista fenomenológico, sin embargo, la intersubjetividad está basada ante todo en una relación prerreflexiva inmediata de sí y de otro en un campo bipolar emergente, como se expuso arriba. Desde una aproximación fenomenológica, el autismo debería concebirse, más bien, como un desorden de la intersubjetividad primaria o corporizada. En vez de un déficit de teoría de la mente, los pacientes autistas y esquizofrénicos padecen de una perturbación en el estar-con-otros, que tratan de compensar con un "racionalismo mórbido", es decir, precisamente por medio de constructos y suposiciones hipotéticos acerca del mundo de los otros.

Las afecciones y conductas "inapropiadas" o "anormales" en la experiencia de estos pacientes pueden ser realmente significativas. Se empeñan por encontrar el sentido de algunas perturbaciones básicas y de reestablecer alguna forma de coherencia con el mundo, aunque esto pueda ser solo posible en forma de delirios o de retraimientos autistas.

Esta es la razón por la cual el análisis fenomenológico despliega un acercamiento más comprensivo y personal, señalando como terapia la búsqueda de un lenguaje de la experiencia corporal que pueda ayudar a entender al paciente en su experiencia espacio-corporal, y a encontrar palabras comunes para su experiencia, con el fin de recuperar o reconstituir de alguna manera el mundo y la ipseidad desde aquí.

4.3. *Terapias*

En el caso de la esquizofrenia, si se expresa como descorporización, se promueven ejercicios simples y concretos de espacio corporal y de dirección, con el fin de restaurar la constitución de sí y de la realidad. Esta terapia orientada al cuerpo[17] aspira al anclaje del paciente en su centro corporal (*v. gr.*, por medio de una respiración consciente), y al refuerzo de la vitalidad o actividad del yo por medio de ejercicios sencillos de posición, movimiento y percepción. El sentido del tacto adquiere un significado especial, pues promueve la experiencia de los límites del sí mismo y de lo que no es sí mismo. Palpar el propio cuerpo forma parte también de esto, teniendo en cuenta la estrecha conexión entre el surgimiento de las dobles sensaciones y de la experiencia de sí mismo.

En el caso del autismo, se ha demostrado que hay una variedad de déficits sensorio-motores básicos. El sistema sensorio motor es especialmente importante para el aprendizaje motor, incluyendo el sentarse, el caminar, la articulación lingüística y

[15] *Cfr*. Fuchs, Thomas, "Phenomenology and Psychopathology", en: Zahavi, Dan y Joseph Parnas, *op. cit*.
[16] *Ibid*., p. 68.
[17] *Cfr.* Scharfetter, Christian y Gaetano Benedetti, "Leiborientierte Therapie schizophrener Ich-Störungen", en: *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, vol. CXXIII (1978), pp. 239-255.

la escritura. Algunos autores[18] proponen que el mundo parece moverse demasiado rápido para las personas con autismo, por lo que necesitan reducirle la velocidad explorándolo de un modo particular. Por esta razón, la alteración del sistema sensoriomotor no solo limita el tipo de aprendizaje o la relación que entablan, sino que también reconfigura su modo total de aprendizaje y de relacionarse.

Un método controvertido llamado "comunicación facilitada" posee defensores entusiastas y resueltos opositores[19]. Ha mostrado, sin embargo, sus beneficios. Considerando la importancia que pueden tener los desórdenes motores (apraxias o dispraxias) en este tipo de enfermedad, esta aproximación intenta ayudar a los individuos autistas a comunicarse por medio de la escritura utilizando una computadora o un dispositivo similar y usando, solo al comienzo, apoyo físico (sosteniendo la mano del sujeto al que se quiere asistir, de tal modo que pueda iniciar la acción y controlar la impulsividad o persistencia debida a los desórdenes en la elaboración de acciones motoras voluntarias complejas). Se comienza señalando figuras, para luego pasar a copiar palabras, completar espacios en blanco en una oración (predecibles o no predecibles), y el nivel más alto esperado consiste en lograr conversaciones abiertas escritas independientemente. Lo que puede incluso observarse en algunos casos es que la escritura modificó algunas acciones posibilitando alguna organización de la conducta y del desarrollo del lenguaje[20]. La conducta de estos pacientes que presentaban deambulación y carreras sin rumbo, encendido y apagado de luces, tironeo de cabello, repetición de números e insultos, impulsividad, etcétera, fueron reducidas luego de iniciar el proceso de escritura, explicando así cómo el lenguaje modula y organiza conductas. Por presentarse estas características en los casos más severos, es decir, en aquellos en que faltaba el lenguaje o en los que aparecía severamente afectado, es probable que el desarrollo del lenguaje en el sentido aducido haya sido lo que permitió la regulación de la conducta en términos semióticos.

Los defensores de este método carecen de una explicación del fenómeno y tienden a buscar respuestas en conexiones posibles entre el sistema de músculos comprometidos en el habla y en la escritura. Aunque nos mostramos escépticos acerca de esta fundamentación, ella tampoco explica si y cómo la escritura podría, de alguna manera, remodelar la conducta y otorgar nuevas configuraciones de experiencia.

Luego de haber explicado al comienzo de qué manera los sentidos adquiridos a través de la experiencia pueden sedimentar y volverse articulados como lenguaje, no se puede pasar por alto que la escritura misma es una experiencia, en este caso precisamente facilitada, y esto significa que otro se vuelve un suplemento del propio cuerpo para conseguir una experiencia que inicialmente no es estrictamente lingüística,

[18] *Cfr*. Gepner, Bruno y Daniel Mestre, "Rapid Visual-Motion Integration Deficit in Autism", en: *Trends in Cognitive Science*, vol. VI (2002), p. 455.
[19] *Cfr.* Calzetta, Juan J. y Daniel Orlievsky, "Trastornos severos del desarrollo: de la escritura a la representación"; Orlievsky, Daniel y Sebastian Cukier, "Language, Writing, and Activity Disorder in the Autistic Spectrum".
[20] *Cfr. loc. cit*.

pues comienza utilizando imágenes y porque la escritura requiere no solo un sistema simbólico y de representación en acción, sino también un fino sistema motor y una coordinación de sentidos. Pero lentamente puede tener lugar un camino ascendente hacia la simbolización y posibilitar el acceso a sentidos lingüísticos, no necesariamente al lenguaje oral. A través de los sentidos lingüísticos el espacio intersubjetivo se convierte en un horizonte común más amplio, ya que tiene lugar una nueva interacción, una nueva comunicación. La experiencia de alguna manera se objetiva por medio de la escritura, y así se encuentra otro modo de trascendencia de sí que hace posible la resonancia de los propios sentidos vividos y su consecuente modulación o compatibilización con otros. Es por eso que la experiencia, la conducta, los sentidos, es decir, el mundo de la persona autista (pero no menos el de la no autista) puede ser modificado.

§ 5. Consideraciones finales: restaurar la experiencia por medio de la intersubjetividad

Podrían señalarse algunas premisas que parecen confirmarse por lo expuesto hasta aquí.

En primer lugar: el análisis fenomenológico muestra que no sería exagerado afirmar que la ipseidad, es decir, un *sí mismo mínimo* (*minimal self*)[21] no se pierde, incluso en patologías como la esquizofrenia y el autismo, caracterizadas como enfermedades de la estructura básica de la persona y de su auto-aprehensión. Fuchs afirma:

> (…) la esquizofrenia es la enfermedad de la persona en cuanto tal, el desorden de su habilidad intencional y de su autoaprehensión en el movimiento de excentricidad. Solo la persona puede volverse esquizofrénica, porque la enfermedad afecta el núcleo de lo que la distingue del animal. Pero por ella la persona no se convierte en un animal. Sufre, tiene miedo, se siente alienada y abrumada; precisamente así atestigua que aún es una persona. En la extrema despersonalización y distorsión aparece aún la persona del ser enfermo mismo[22].

El sí mismo mínimo es la conciencia de sí tácita, prerreflexiva, que está presente en cada experiencia sin reflexión, pues cada percepción y acción involucra una conciencia de sí implícita a la que se le otorga "de manera inmediata y no inferencialmente" la propiedad (*self-ownership*)[23]. La conciencia prerreflexiva es de hecho no-temática, tácita,

[21] *Cfr.* Fuchs, Thomas, "Phenomenology and Psychopathology"; Zahavi, Dan, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge: MIT, 2005.
[22] Fuchs, Thomas, *Psychopathologie von Leib und Raum*, *op. cit.*, p. 182. La traducción es propia.
[23] Fuchs, Thomas, "Phenomenology and Psychopathology", *op. cit.*, p. 549.

no-lingüística, inmediata[24], pues no existe aparte de la experiencia, como un acto mental adicional. Como forma básica de la mismidad está ligada al cuerpo, en cuanto momento constituyente del estar-en-el-mundo. Sin embargo, es necesario hacer una distinción entre dos aspectos del sentido mínimo de sí: el sentido de propiedad y el sentido de agencia[25]. Precisamente en el caso de experiencias esquizofrénicas, tales como inserción de pensamientos, por ejemplo, el paciente puede manifestar que no es él el que está pensando un pensamiento determinado cuando de hecho es él quien lo está pensando. En tales casos el paciente confunde la fuente del pensamiento. Considerar este fenómeno en el contexto de las acciones motoras vuelve más clara la distinción entre el sentido de que mi cuerpo se está moviendo —propiedad—, y el sentido de que soy yo quien inicia la acción, de que soy yo su fuente —agencia—. Si bien en el caso de una acción involuntaria (*v. gr.*, alguien me empuja) yo puedo reconocer con consistencia que un movimiento es mío pero que no soy la causa o el origen de él, la experiencia normal de las acciones voluntarias reúne estos dos aspectos en una unidad indistinguible. Los fenómenos de delirio de control, alucinaciones auditivas e inserción de pensamiento sugieren que el sentido de agencia es afectado más que el de propiedad. Puede notarse, de hecho, que la propiedad debe ser incluso reconocida para experimentar la inserción de pensamiento, pues el paciente se encuentra efectivamente teniendo un pensamiento, a pesar de percibirlo como ajeno, ignorando su fuente.

Lo que algunos autores han llamado "contenido no conceptual de primera persona" y "sí mismo ecológico"[26], que consiste en la información especificante de sí alcanzada en la experiencia perceptual, es precisamente lo que la fenomenología señala a través de la noción de cuerpo vivido como un momento originario y fundante del sí mismo. Percibir objetos o movimientos va de la mano con adquirir información acerca de mí, información que es prelingüística y no conceptual.

En segundo lugar: si hay sí mismo mínimo, debería haber también una intersubjetividad mínima. Nuestra comprensión del otro o nuestro asumir un otro como otro sujeto y no como objeto no es primariamente inferencial o una cuestión de capacidad de predicción o explicación de la conducta de otros (como se supone en la Teoría de la mente, según vimos). Nos entendemos mutuamente lo suficientemente bien por medio de nuestro compromiso en el mundo común, simplificado o distorsionado como pueda estar, pues la conducta corporal es significativa, es intencional, y en cuanto tal, no es ni interna ni externa, sino que está, más bien, más allá de esta distinción

[24] C*fr*. Zahavi, Dan y Joseph Parnas, *op. cit*.; Zahavi, Dan, S*elf-awareness and Alterity.* A P*henomenological* I*nvestigation*, Evanston: Northwestern University Press, 1999.
[25] C*fr.* Gallagher, Shaun, "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science", en: T*rends in* C*ognitive Sciences*, vol. IV (2000), pp. 14-21.
[26] C*fr.* Gibson, James J., T*he* E*cological* A*pproach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin, 1979; Neisser, Ulric, "Five Kinds of Self-knowledge", en: P*hilosophical Psychology*, vol. I (1988), pp. 35-59; Bermúdez, José, T*he Paradox of* S*elf-Consciousness*, Cambridge: MIT Press, 1998.

abstracta y artificial. Algunos enfoques desarrollan esta idea como la llamada perspectiva de segunda persona[27]. Al percibir las acciones y movimientos expresivos de otras personas, se las ve significativas y dirigidas a un fin. No se requiere ninguna inferencia de un conjunto oculto de estados mentales. En el encuentro cara a cara, no estamos confrontados ni con un mero cuerpo ni con una psiquis oculta, sino con un todo unificado.

En tercer lugar: son precisamente este sí mismo mínimo y esta intersubjetividad mínima lo que debería reconocerse y sobre lo que toda terapia debería basarse confiadamente para contactarse con el paciente no como un "pedazo de naturaleza afectada" sino como una persona sufriente, cuyo horizonte y mundo incluyen originariamente el mío y viceversa. Así, un encuentro humano se vuelve no solo posible sino necesario.

[27] *Cfr.* Schilbach, L., B. Timmermans y V. Reddy, *op. cit.*; De Jaegher, H., Di Paolo E., y S. Gallagher, "Can Social Interaction Constitute Social Cognition?", en: *Trends in Cognitive Science*, vol. XIV (2010), pp. 441-447.

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

Reflections on the Passive Genesis of Both the Lived Body and the Corporal Intersubjectivity at the Thresholds of Phenomenality

Irene Mónica Breuer
Bergische Universität Wuppertal
Alemania
ibreuer@hotmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 165-179

El análisis fenomenológico del proceso genético de constitución de la corporalidad individual e intersubjetiva originaria en tanto protohechos metafísicos conlleva no solo una reconsideración del carácter de la factualidad, sino una inversión en el orden constitutivo de fundación: los protohechos, en tanto ontológicamente necesarios, fundamentan una ontología del mundo de la vida; lo originario ya no es el objeto, sino el cuerpo viviente. Este trabajo consta de seis apartados: introducción; crítica a la apresentación —la corporalidad intersubjetiva de base; la intersubjetividad como protohecho; el carácter expresivo del cuerpo viviente; la intencionalidad corporal/afectiva—la sensibilidad originaria; y la inversión del orden de fundación-reformulación de la génesis háptica.

The phenomenological analysis of the genetic constitutional process of both the individual and collective originary corporality as metaphysical protofacts entails not only a reconsideration of the character of factuality, but an inversion of the constitutive order of foundation: protofacts, as ontologically necessary, found an ontology of the life-world; what is originally given is not the object, but the living body. This article is divided into six sections: introduction; criticism of appresentation —originary intersubjective corporality; intersubjectivity as protofact; expressive character of the living body; corporal/affective intentionality— originary sensuousness; and inversion of the order of foundation-reformulation of the haptic genesis.

§ 1. Introducción

Husserl integra el materialismo y el 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 solo es experienciante (*erfahrender Leib*), sino vivenciante (*erlebender Leib*). Precisamente en esto último se centra el presente aporte. En primer lugar, se analizará el proceso genético de constitución de la corporalidad intersubjetiva originaria producto de una protointersubjetividad que junto con el yo/*ego*, la corporalidad, el mundo y la historicidad son considerados en los escritos tardíos de Husserl como protohechos metafísicos dados de forma absoluta. Esto conlleva una reconsideración de la factualidad: mientras en *Ideas* I el *ego* fáctico es metodológicamente necesario para posibilitar la variación eidética, en los escritos tardíos, empero, la variación eidética presupone estos protohechos (entre ellos el *ego*), que devienen así ontológicamente necesarios. La fenomenología se funda en esta "ontología del mundo de la vida". En segundo lugar, se planteará la noción de "intencionalidad corporal", de carácter afectivo/empático que se basa en pulsiones instintivas provenientes de la sensualidad originaria o proto*hyle*. Sigue a esta etapa la constitución del cuerpo viviente en tanto esquema corporal y cuerpo intencional, relacionados gracias a la intencionalidad corporal. El esquema corporal no solo posibilita la formación de un lenguaje de la afectividad corporal sino un conocimiento experiencial, en tanto experiencia de sí mismo como cuerpo viviente. En tercer lugar, se sostiene que, debido a este acento en la dimensión de la vivencia corporal en los escritos tardíos, se produce una inversión del orden de fundación: lo constituyente originario ya no es el objeto en

su forma y su ubicación objetivas[1], sino el cuerpo viviente en tanto centro del mundo de la experiencia. En consecuencia, se procede finalmente a reformular el proceso genético-táctil que se extiende desde sensualidad originaria 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 intersubjetividad. Por ende, la esfera de la experiencia y vivencia corporal tantoindividual como colectiva precede a aquella de la objetivación.

§ 2. Crítica de la apresentación. La corporalidad intersubjetiva de base

En este mundo de la percepción, el otro está perceptualmente presente para mí en su ser corporal[2]. Este ser es experienciado y "entendido" en su movimiento corporal como primera y originaria expresión de su interioridad[3]. Para que el movimiento corporal que se anuncia en el cambio de lugar pueda ser entendido, debe, a mi entender, corresponder a un tipo habitual previamente constituido, ya que la apresentación de una experiencia de mundo conjunta está en la base de la percepción del otro[4]. La experiencia del otro implica una posición de identidad entre mi entorno originariamente constituido y el del otro, según la consideración de la diferencia en los modos de dación. En esta experiencia el cuerpo del otro es aprehendido por mí como "tercio de congruencia" en una "percepción doble": por un lado, él es apercibido en tanto objeto natural exterior; por otro, este indica el cuerpo interior del otro en su esfera original[5]. La realidad doble de mi propio cuerpo como cuerpo viviente (L*eib*) y como cuerpo (K*örper*) es transferida al otro en una apercepción analogizante[6]. Procede luego una relación de identidad entre mi perspectiva espacio temporal y la del otro[7], que presupone una pertenencia de cada cuerpo a su lugar propio: el otro es alguien que está allí y no aquí, el "allí" del cuerpo del otro es relativo a mi aquí absoluto como origen de la apercepción. Gracias a la diferencia entre el "aquí" y el "allí", se posicionan (*setzen*) dos cuerpos exteriores uno al otro en la realidad. El lugar posibilita la individuación de los cuerpos: cada uno tiene su propio aquí o su lugar, su τόπος ἴδιος, en el sentido aristotélico del término.

[1] C*fr.* H*ua* XVI. La sigla H*ua* con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke - Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht *et al*.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014.
[2] C*fr.* H*ua* XV, p. 331.
[3] C*fr.* H*ua* XIV, p. 328.
[4] C*fr.* H*ua* XV, pp. 446-465.
[5] C*fr.* H*ua* XIV, pp. 484 ss.; H*ua* XV, p. 96.
[6] C*fr.* H*ua* I, p. 144.
[7] C*fr.* H*ua* XIII, p. 252.

Husserl mismo se pregunta qué es lo que hace al cuerpo viviente un otro y no un "segundo cuerpo propio"[8]. La respuesta radica en la "comunidad funcional" entre un cuerpo viviente percibido como otro y un "yo que lo gobierna"[9]. La experiencia del otro es posible a condición de que la comunidad funcional mencionada permita la identificación entre el cuerpo y el yo ajenos. ¿Cómo se logra esta identificación? A través de la expresión: para Husserl, la vida extraña se expresa en el correspondiente cuerpo, ya que "la primera apresentación, la corporal, apresenta continuamente la esfera psíquica, y esta, dirigida retroactivamente, apresenta lo corporal"[10]. Se trata de un entrelazamiento o fusión entre la percepción de un cuerpo ajeno y la apercepción entre este y un yo que lo gobierna[11]. Pero la otredad del otro debe ser verificada (*sich bewähren*), es decir, ser plenificada (*erfüllen*) en una percepción sensible, ya que la otredad se basa en la "accesibilidad verificable de lo originariamente inaccesible"[12]. El otro se expresa en tanto *ego* ajeno a través del fenómeno de emparejamiento (P*aarung*) o "transmisión analogizante"; el otro es un "análogo, pero no un análogo en el sentido corriente del término"[13]. La empatía, por ende, no puede ser restringida a una teoría analogizante. ¿Qué implica esta particular analogía? Ella no se basa en una similitud, sino en un "contraste"[14]. Un *ego* diferente al mío es constituido por mí en tanto yo análogo, modificado y contrastante, de manera que el otro es portado por mí de forma intencional. Pero la otredad del otro, su independencia, no está aún garantizada, pues el otro puede ser simplemente una imagen deformada de mí mismo. La otredad del otro solo puede ser verificada en tanto el otro se retira, como dice Husserl: "lo propio del *ego* extraño (...) no puede ser experienciado *a priori* directamente como el mismo"[15]. La otredad del otro solo puede verificarse, ser evidente, en tanto y en cuanto se evidencia como extraño. La solución radica en el concepto de "contraste", que debe ser llevado, a mi entender, a la esfera de la conducta. Solo cuando el comportamiento del otro decepciona mis expectativas y la apresentación fracasa, es decir, cuando su accionar no me recuerda al mío propio, puede el otro *ego* evidenciarse en su otredad. Esta decepción y no la aprehensión de una "corporalidad en su allí", como expresa Husserl, testimonia de un "alma en principio para mí inaccesible en su originalidad"[16]. Por ende, la inaccesibilidad del alma extraña y la diferencia en la conducta y de lugar posibilitan la verificación de la independencia de dos mónadas entre sí.

Sin embargo, el otro no es solo aprehendido en forma activa, sino que está "co-presente" (M*itda*) como otro cuerpo en tanto producto de síntesis asociativas pasivas en

[8] H*ua* I, p. 116.
[9] I*bid*., p. 125.
[10] H*ua* XV, p. 85.
[11] C*fr. loc. cit*.
[12] H*ua* I, p. 117.
[13] H*ua* XV, p. 7.
[14] H*ua* I, p. 118.
[15] H*ua* XV, p. 12.
[16] H*ua* I, p. 153.

un mundo predado. Husserl mismo reconoce que la constitución activa presupone la diferencia de ambas esferas originales. 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 la que los seres se manifiestan corporalmente. Esta puede darse solamente en cuanto pura forma de manifestación (B*ekundungsweise*) de seres existentes, dentro de una reflexión pre-trascendental, como aclara Husserl[17]. Estas formas de manifestación nos proporcionan, a través de los sentidos, el proto-material que procede de los campos heterogéneos de formas de dación pasivas y de su estructura asociativa. El fenómeno de la génesis asociativa, a través de la cual los datos sensibles se cubren (*sich decken*) sintéticamente por fusión (*Verschmelzung*), similitud o contraste, es sintetizado de forma escalonada en la conciencia de tiempo interna, como una relación puramente inmanente de "algo que recuerda algo otro". Lo existente está allí "desde el principio en un carácter de familiaridad" y es aprehendido según un tipo más o menos vago. Gracias a ello, las expectativas en cuanto a la subsunción a un tipo ya están previamente delineadas[18]. El mundo nos es familiar, un mundo que, en tanto predado (*vorgegeben*), Husserl definirá más tarde como "protohecho".

§ 3. La intersubjetividad como protohecho (U*rfaktum*)

La profundización de la fenomenología genética lleva a Husserl a postular una protointersubjetividad, por la cual el ámbito primordial se relaciona con el del otro por medio de un sistema de impulsos y pulsiones anteriores a la transferencia analogizante, como aclara R. Walton[19]. Se trata de una "intencionalidad de pulsión" (T*riebintentionalität*)[20] y, por ende, la intencionalidad no es solo un dirigirse a un objeto, sino que toma el sentido de un propósito: se trata de un propósito práctico, que nos lleva a acciones. Con el otro estoy originalmente unido dentro de una comunidad de pulsión en la forma de una "inclusión o entramado intencional"[21], en donde ambos portamos al otro de sí mismo. Esta interioridad del "ser para el otro" en tanto una "inclusión original" es el "protohecho metafísico" (*metaphysische* U*rtatsache*), es decir, se trata de un "entramado (I*neinander*) de lo absoluto" según Husserl. Ambos portamos al otro intencionalmente y ambos nos referimos a un mismo mundo[22]. Husserl define esta

[17] C*fr*. H*ua* XV, p. 473.
[18] C*fr.* Husserl, Edmund, E*rfahrung und* U*rteil*. U*ntersuchungen zur Genealogie der* L*ogik*, Landgrebe, Ludwig (ed.), Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1972 (1939), pp. 74-78. En adelante, citado como EU.
[19] Walton, Roberto, "Fenomenología de la empatía", en: P*hilosophica*, n°s 24-25 (2001-2002), p. 425.
[20] H*ua* XV, p. 594.
[21] I*bid*., p. 366.
[22] C*fr. loc. cit*.

esfera como "radical pre-yoica"[23]. Ella pertenece al nivel inferior de la "fluencia libre del yo" (*ichlosen Strömens*), es decir, esta esfera pertenece al yo pero es anterior a su constitución en su mismidad. El surgimiento de una comunidad de pulsión ocurre, por ende, en la esfera de la "pasividad libre del yo" (*ichlose Passivität*)[24].

La empatía es aquí redefinida, ya que ella no es un acto de la espontaneidad, como se lee en la "Quinta meditación cartesiana", sino que se basa en la pasividad de la conciencia del otro[25]. En esta "protocomunidad", mi percepción es un vivir-con, un ejecutar-con-el-otro acciones de pulsión intencionales. En esta relación originaria de entramado no me encuentro separado del otro, ya que "yo vivo con y en el otro" (*ich in ihm mitlebe*)[26]. Esta protointersubjetividad se da en la pasividad, ya que la vida impulsiva instintiva "puede producir un nexo intersubjetivo"[27]. Lo social, la comunidad no es producida solamente por los actos sociales, sino por la vida instintiva reproductiva, la comunidad del género, que es previa. El nosotros antecede al yo[28], ya que los otros pertenecen a nuestra esfera originaria. Con ellos nos encontramos en una comunicación instintiva[29]. Pertenecen a esta esfera los instintos que gobiernan el juego, la alimentación, la reproducción, pero también la comunidad, el ser con el otro amistoso o enemistado[30]. Todos los actos de la praxis dentro del mundo objetivo reciben su sentido de estas transferencias subjetivas, a través de las cuales el mundo adquiere nuevas determinaciones de sentido. Más aún, la definición de esta intersubjetividad o entramado de yoes como "protohecho metafísico" conlleva el reconocimiento de que este hecho proporciona el marco general, en el cual se incorporan otros protohechos, como el yo, el mundo, y la historicidad. Estos protohechos son también protonecesidades que el yo descubre en la reflexión y que este no solo no puede sobrepasar, sino que conforman la protoestructura de su propia facticidad[31]. Esto a su vez implica que el yo transcendental no es un *solus ipse*, sino un yo que solo es pensable dentro del marco de un entramado intencional de otros yoes[32]. Como destaca L. Tengelyi, la consideración de estos protohechos conlleva la nueva determinación de la metafísica, cuya tradicional estructura tripartita de yo, mundo y Dios es reemplazada por una cuatripartita de sujeto yoico, posesión de mundo, entramado intencional de yoes e historicidad, y que para este autor define la metafísica fenomenológica[33]. En este

[23] *Ibid*., p. 598.
[24] *Ibid*., p. 595.
[25] *Cfr. ibid*., p. 342.
[26] *Ibid*., p. 463.
[27] *Hua* XIV, p. 405.
[28] *Cfr. ibid*., p. 387.
[29] *Cfr. Hua* XV, p. 609.
[30] *Cfr. ibid*., p. 611.
[31] *Cfr. ibid*., p. 385.
[32] *Cfr. ibid*., p. 371.
[33] *Cfr.* Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/Múnich: Karl Alber, 2014, pp. 184-186.

sentido, Husserl afirma que los *egos* tienen un "ser doble: un ser absoluto y un aparecer para sí mismos y para los otros"[34]. Ellos son lo dado en forma absoluta, lo existente de forma absoluta e indudable[35]. Por ende, este entramado intencional de yoes se da, asimismo, de forma absoluta y es por ello la condición del posicionamiento de todo otro hecho. Esto conlleva, a mi entender, una *reconsideración del carácter de la factualidad*: según I*deas* I, los hechos son fortuitos en contraste con la necesidad eidética de lo general, mientras que el yo fáctico es fácticamente necesario para realizar la variación eidética[36], es decir, por motivos metodológicos. Por el contrario, en los escritos tardíos de Husserl, la variación eidética presupone estos protohechos originariamente dados, que devienen, por lo tanto, ontológicamente necesarios. La fenomenología se funda en estas protoestructuras que conforman una *ontología del mundo de la vida*.

§ 4. El carácter expresivo del cuerpo viviente

Una etapa subsiguiente es la descrita por L. Landgrebe. La captación de una "impresión total" (T*otaleindruck*) no es posibilitada por una construcción tipo mosaico de datos sensibles, sino que esta impresión (E*indruck*) tiene sus propios principios de organización determinados por las cualidades de expresión. Se capta al otro en sus movimientos o sucesos del cuerpo, en su mímica, gestos, etcétera. La forma de dación del otro es previa a la de la cosa y, previa a la del otro en tanto objeto, es una forma originaria de la dación del otro. Para Landgrebe, esta forma de dación no tiene que ver con los sentimientos, sino que es previa a la división entre el mero conocimiento y el sentimiento. La evidencia del otro tiene su propio modo de verificación que difiere de la experiencia de las meras cosas. El otro me es dado en forma inmediata y de golpe, y la evidencia se constituye en este ser conjunto[37]. El otro y el yo son dados en forma conjunta, es decir, no diferenciada.

Pero, para la constitución intersubjetiva de seres independientes que experimentan el mundo, es necesario, como ya dijéramos, que el otro se constituya en su otredad, proceso que inaugura una etapa subsiguiente en el orden genético. En este sentido, Husserl enfatiza el carácter expresivo tanto del cuerpo propio como del cuerpo ajeno. Hay una lectura directa de las vivencias ajenas en la expresión corporal, que no debe ser confundida con una experiencia temática del otro en tanto cuerpo, pues en la naturaleza no existen ni gestos, ni mímica corpórea[38]. Husserl afirma que el cuerpo físico del otro me sirve como expresión, me es dado él mismo como un sistema de

[34] H*ua* VIII, p. 506.
[35] C*fr.* H*ua* XV, p. 669.
[36] C*fr. ibid*., p. 386.
[37] C*fr.* Landgrebe, Ludwig, D*er Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, pp. 93 ss.
[38] C*fr.* H*ua* VI, p. 480.

expresión[39]. El yo percibe la expresión corporal como expresión de lo espiritual, por ello lo corporal es experimentado como significativo en su significación psíquica[40]. Esta significación surge de una "gramática de esta expresión"[41] que es entendida en tanto expresión corporal. Esta comprensión es una comprensión de la mímica de los gestos del otro, no del ser afectivo del otro, sino de su actividad corporal en tanto índice de una interioridad, que la corporalidad ajena "expresa"; *v. gr.*, fuertes movimientos corporales o gritos indican una interioridad aperceptivamente indeterminada a la cual yo determino como: "el otro está bajo el afecto del enojo"[42]. Aun cuando la gestualidad y la mímica en sí mismas no expresan nada, ellas posibilitan una expresión. Para ello, es necesaria una presentación de la corporalidad del otro, "para que pueda expresarse en él algo"[43], una presentación que a su vez requiere la constitución previa de la unidad de la corporalidad exterior e interior para que puedan localizarse los campos de sensación, como explicaremos más adelante. Con respecto a la expresión, Husserl habla de una "duplicidad de la expresión"[44] y distingue dos formas: una caracterizada por un mero accionar corporal (capa estesiológica) y una segunda, que tiene una intención comunicativa y que funge como índice para una apresentación de un estado psíquico[45]. En este sentido, una expresión simple de un amor, de un convencimiento, de una alegría, etcétera, es una expresión natural, que justamente por ello Husserl había excluido de las I*nvestigaciones lógicas*[46]. Más tarde, sin embargo, reconoce la función de gestos y mímica, que reflejan determinados sentimientos humanos y que tienen su localización en el cuerpo viviente, donde se encarnan. Husserl finalmente reconoce que ambos campos de la expresión, el físico y el anímico, son compatibles con la expresión en sus dos sentidos, como aclara N. Petrillo[47]. Así Husserl afirma que "el complejo sensible que vemos en tanto movimiento de la mímica (...) tiene un sentido psíquico, a él también pertenecen sensaciones, que forman un entramado con sentimientos 'superiores' como su base"[48].

Sin embargo, la constitución intersubjetiva no procede de una simple gramática de la expresión basada en el sentido de la mímica o de las expresiones corporales, ni tampoco de valoraciones compartidas, sino de una "comunicación instintiva"[49] empática originaria basada en la comprensión de los impulsos a instintos que a su vez

[39] C*fr. ibid*., p. 479.
[40] C*fr.* H*ua* XV, p. 83; H*ua* IV, p. 66.
[41] H*ua* IV, p. 166.
[42] H*ua* XIV, p. 83.
[43] H*ua* XIII, p. 436.
[44] H*ua* XV, p. 473.
[45] C*fr. loc.cit*..
[46] C*fr.* H*ua* XIX/1, p. 37.
[47] Petrillo, Natalia C., D*ie immanente Selbstüberschreitung der* E*gologie in der* P*hänomenologie* E*dmund* H*usserls*, Würzburg: Ergon, 2009, p. 123.
[48] H*ua* XIII, p. 65.
[49] H*ua* XV, p. 609.

expresan una cierta tonalidad afectiva en la esfera de la experiencia antepredicativa; una tonalidad afectiva que es el resultado de una *intencionalidad* que podríamos llamar *corporal/afectiva* y que es previa tanto a sentimientos superiores, como a aquellos actos comunicativos que no se expresan directamente en el cuerpo viviente, es decir, aquellos que constituyen un mundo social[50]. Husserl mismo esboza la noción de una "protointersubjetividad"[51]: "pero ya la pasividad, la vida impulsiva instintiva puede producir un nexo intersubjetivo. Así, una comunidad de género (*Geschlechtsgemeinschaft*) se encuentra ya producida por la vida instintiva de género en el nivel inferior"[52]. Pertenece a esta esfera el "protoinstinto" (*Urinstinkt*) que comprende los instintos animales y la alimentación, pero que también atañen a la comunidad, como, por ejemplo, el juego y el apareamiento[53]. Esta comunicación en tanto "referencialidad instintiva a los otros"[54] es eminentemente corporal, ya que considera al cuerpo viviente como "el primer y originario campo de expresión de nuestra corporalidad fenomenal, intersubjetivamente constituida"[55], una corporalidad que originariamente no se expresa en sentimientos básicos como el enojo o la ira, sino en pulsiones afectivas.

§ 5. La intencionalidad corporal/afectiva. La sensibilidad originaria

Esta *comunicación corporal empática* aquí propuesta, que presupone la facticidad de un entramado instintivo intersubjetivo en el que nuestras vivencias afectivas se entrelazan, parte del reconocimiento de que formamos parte de una protocomunidad originaria basada en pulsiones de origen afectivo. Efectivamente, la fuente de la que parten todos los predicados son los sentimientos[56]. Sin embargo, toda línea de desarrollo parte no de la actividad afectiva, sino de los datos hyléticos que se unen de manera homogénea en tanto "unidades hylético/afectivas" en el "presente viviente"[57]. La "proto*hyle*" o "sensibilidad originaria"[58] (*ursprüngliche Sinnlichkeit*), que subyace a los análisis de tiempo husserlianos y de la cual surgen las unidades hyléticas, no es de ningún modo un contenido de aprehensión al que la intencionalidad debiera insuflar vida, sino una ὕλη, que ya posee una "vivacidad afectiva"[59] (*affektive Lebendigkeit*) propia. A partir de los datos de sensación que poseen un mayor o menor poder afectivo surge un "relieve

[50] *Cfr.* H*ua* XIII, pp. 65-68.
[51] Walton, Roberto, *op. cit.*, p. 425.
[52] H*ua* XIV, p. 405.
[53] *Cfr.* H*ua* XV, p. 611.
[54] Walton, Roberto, *op. cit.*, p. 425.
[55] H*ua* XIV, p. 327.
[56] *Cfr.* H*ua* XXXI, p. 7.
[57] H*ua* XI, p. 162.
[58] H*ua* XXXIII, p. 275.
[59] H*ua* XI, p. 165.

afectivo"[60] que afecta al yo irremisiblemente[61]. De esta afectividad básica de la ὕλη, es decir, de esta "sensualidad libre de yo" (*ichlose Sensualität*) surge una "intencionalidad de pulsión universal" previa a toda intencionalidad de la conciencia. Esta sensualidad originaria se debe a la intencionalidad de pulsión (*Triebintentionalität*)[62], que, de acuerdo con las expresiones de Husserl, puede ser calificada como una *intencionalidad corporal*, ya que se trata de tendencias sensibles de asociación y reproducción libres del yo. Solo la fuerza afectiva de la ὕλη puede producir un impulso corporal y diferenciarse así en campos sensibles heterogéneos. Entre esta ὕλη originaria en tanto vivacidad afectiva y los impulsos corpóreos producidos por ella, se produce, a mi entender, una tensión que no se expresa en la palabra, sino en afecciones corporales. Son precisamente estas afecciones corporales en tanto "base material" las que nos preparan para las afecciones del mundo, como afirma Husserl[63]; de ellas parte el proceso dinámico de constitución que se extiende desde la vivencia de una intencionalidad corporal a una experiencia intencional consciente. Por ende, toda expresión corporal, en tanto mímica o gestualidad que se abre al mundo exterior, presupone dos etapas genéticas previas: la constitución de una protointersubjetividad instintiva y, en el nivel inferior, la constitución del cuerpo propio.

Analicemos cómo se forma esta intencionalidad corporal propuesta: los sucesos corporales o "ubiestesias" (*Empfindnisse*) le posibilitan al cuerpo viviente, no solo sentirse a sí mismo, sino constituirse en tanto objeto físico. Efectivamente, al palparse a sí mismo se producen ubiestesias, gracias a las cuales el cuerpo viviente se percibe a sí mismo táctilmente como un cuerpo en tanto cuerpo viviente (*Leibkörper*). Un cuerpo en tanto cuerpo viviente, es decir, un cuerpo que podríamos llamar "inmanente", que se abre al mundo a través de la percepción, se diferencia esencialmente de un cuerpo que se ve a sí mismo en cuanto objeto: el esquema corporal, que M. Merleau-Ponty acertadamente define como "un *resumen* de nuestra experiencia corporal"[64] —y más adelante como la "ley de constitución" de la unidad "sensorio-motriz del cuerpo"[65]— y el cuerpo viviente que aparece (*erscheinende Leibkörper*), en el sentido de Husserl, expresan esta diferencia.

En este sentido, el "cuerpo inmanente" en tanto se siente a sí mismo —aquí el esquema corporal— y el "cuerpo intencional" en tanto aquel que se dirige a las cosas trascendentes —aquí el cuerpo viviente que aparece— se articulan en nuestra interpretación gracias a una "intencionalidad corporal inmanente": en tanto el hombre reconoce que sus ubiestesias le pertenecen "de modo inmediatamente

[60] *Ibid*., p. 168.
[61] *Cfr. ibid*., p. 162.
[62] *Cfr. Hua* XXXIII, p. 275.
[63] *Cfr. Hua* IV, p. 152.
[64] Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Emilio Uranga, México D. F.: FCE, 1957, p. 105.
[65] *Ibid*., p. 106.

intuitivo al cuerpo en tanto su cuerpo mismo"[66], reconoce al mismo tiempo que lo "puede" mover "libremente", de manera tal que las vivencias intencionales de la esfera de la experiencia pueden edificarse sobre las ubiestesias primarias. A través de la conciencia del "yo puedo"[67] se unen la esfera inmanente con la trascendente, el esquema corporal con el cuerpo objetivo. De esta forma el esquema corporal se revela como la instancia mediadora entre los campos de sensaciones y la aprehensión de mi cuerpo viviente: yo me reconozco como un cuerpo viviente que aparece y siente gracias a que mi esquema corporal traduce mis ubiestesias inmanentes a un *lenguaje corporal*. A través de este lenguaje corporal "sé" cómo mover mi mano para alcanzar un objeto, sin necesidad de reflexión, sé que tengo un cuerpo, sin necesidad de tener un concepto de él, asimismo sé que el otro mueve su mano para alcanzar un objeto. El esquema corporal posibilita un conocimiento de sí mismo que se basa en la experiencia de sí mismo en tanto cuerpo viviente, es decir, un *conocimiento experiencial*[68]. Este conocimiento experiencial a su vez me permite, por analogía, "comprender" el cuerpo del otro, partiendo de la base de que todos formamos parte de un entramado intersubjetivo originario que se expresa a través de pulsiones e impulsos instintivos. Como se ha mencionado anteriormente, para la constitución del otro en su otredad, es necesario que se establezca una diferencia de reacciones y/o comportamientos, ya que solo el contraste indica una esfera psíquica "otra", que por ende se expresa en un lenguaje corporal diferente al mío.

§ 6. La inversión del orden de fundación. Reformulación de la génesis háptica

Este acento en la vivencia corporal en los escritos tardíos conlleva, como ya se adelantara en la introducción, una inversión del orden de fundación: lo constituyente originario ya no es el objeto en su forma y su ubicación objetivas, como lo expresa el escrito "La cosa y el espacio" de 1907. En los escritos tardíos —después de 1926/7— es, al contrario, la "presencia espacial" (*räumliche Präsenz*), es decir, la manera de aparición del espacio en tanto mundo orientado a partir del cuerpo viviente, como "centro realizado"[69] (*verwirklichtes Zentrum*) del mundo experimentado, aquello a lo que debe referirse la constitución total del espacio y el sistema de lugares objetivos. Brevemente señalaremos

[66] H*ua* IV, p. 153.
[67] *Ibid*., p. 152.
[68] C*fr*. Breuer, Irene, "Das Schema als Grundgerüst einer auf Erfahrung beruhenden Erkenntnis in der Phänomenologie Husserls", en: Asmuth, C. y L. Gasperoni (eds.), *Schemata*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017, pp. 219-228.
[69] H*ua* IV, p. 52.

las etapas de la génesis háptica correlativa del espacio/lugar y corporalidad, que deben reformularse ahora en función de esta inversión del orden de fundación[70].

En primera instancia, la fuerza afectiva de la ὕλη genera, junto con los datos sensibles, "campos sensibles" (S*innesfelder*) heterogéneos que son correlato de los lugares discontinuos que se diferencian entre sí por su diferente contenido cualitativo[71]. La constitución del lugar como extensión es, por lo tanto, coextensiva con la determinación de las diferentes cualidades. Esto significa que la extensión originaria continua, homogénea e indeterminada, que se asemeja a la ὕλη aristotélica, se diferencia en campos sensibles a través de la determinación de cualidades en lugares diferentes. La indeterminación de la materia como extensión no-espacial es la condición para que puedan constituirse lugares a través de las cualidades que los cubren. Correlativamente a la constitución de los lugares, se generan entonces extensiones cualificadas, que se destacan del lugar en tanto protocuerpos o protofiguras. Ya que se diferencian entre sí por sus cualidades, surge aquí un proto-afuera y un proto-adentro que no es espacial sino bidimensional en tanto cada figura tiene algo exterior como fondo y algo interior como relleno. También se ubica en esta etapa la protointersubjetividad como el entramado no diferenciado de vivacidad afectiva e impulsos corpóreos.

Recién en una segunda etapa se construyen los discretos cuerpos extraños entre sí en su individualidad, que es coextensiva con la constitución de los diferentes lugares. Recién aquí surgen las distancias en relación con el punto cero del lugar propio del cuerpo viviente y con ello las "trascendencias"[72], de manera tal que la constitución de los lugares espaciales en tanto tridimensionales es coextensiva con la constitución de los cuerpos vivientes individuales. Se constituye así el espacio real, la objetividad y la realidad. Y con las distancias se constituye el "aquí" y el "allí", así como un "proto-entre" como "proto-distancia" entre los diferentes lugares corporales, que Husserl define como "posiciones espacio-corporales"[73] y que a mi entender aún no son espaciales, sino superficiales. Se puede decir, con M. Richir, que el lugar arquitectónico de la fundación del afuera espacial puede ser definido como aquel que es exógeno al cuerpo viviente[74].

En una tercera etapa se constituye, a mi entender, el espacio homogéneo y tridimensional en tanto eslabonamiento de los lugares, que es correlativo a la constitución de la intersubjetividad en tanto cuerpos vivientes relacionados entre sí por empatía y que habitan un mundo en común. Esto se debe a que lo individual, en su posición

[70] C*fr.* Breuer, Irene, "Die haptisch korrelative Genesis von Raum/Ort und eigener bzw. 'intersubjektiver' Leiblichkeit an den Rändern der Phänomenologie Husserls. Die originäre Entstehung der Ur-präsenzen an den Grenzen der Gegebenheit", en: Trajtelová, Jana (ed.), T*he Yearbook on* H*istory and* I*nterpretation of* P*henomenology* 2015. N*ew Generative* A*spects in Contemporary* P*henomenology*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2015, pp. 95-115.
[71] C*fr.* H*ua* XVI, p. 185.
[72] H*ua* III/1, p. 87.
[73] H*ua* IV, p. 145.
[74] C*fr.* Richir, Marc, F*ragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble: Million 2016, p. 271.

en un ahora y un aquí, no puede ser llevado perceptivamente a la presencia si no está determinado en relación con un "espacio envolvente como forma de orden". El espacio, afirma Husserl, "es el orden de la simultaneidad individual de las cosas (materiales) sensibles"[75]. Para Richir, esta corporalidad primordial se materializa en una "coexistencia transcendental", no solamente con los otros, sino con los lugares que en su totalidad son equivalentes *a priori* para los cuerpos vivientes y las cosas allí localizadas[76]. Sin embargo, si el espacio es concebido por Husserl como homogéneo y continuo, esto quiere decir que el espacio en tanto indistinguible presupone una indiferencia de los lugares en tanto portadores de cualidades y es, por ende, una abstracción. En conclusión, el espacio en su totalidad no es una percepción sensible, sino una percepción categorial (*kategoriale Anschauung*), un concepto[77]. El espacio en tanto forma de ordenamiento no puede ser entendido en tanto τόπος κοινός en el sentido aristotélico, sino como objetivación de los lugares.

Podemos graficar este escalonamiento genético como sigue:

Espacio	Lugar	Cuerpos
Etapa inicial: extensión material continua, homogénea, indiferenciada, proto*hyle* o sensualidad originaria en tanto fuerza afectiva que se manifiesta en impulsos y pulsiones corporales.	Proto-lugares en tanto superficies extensas discretas, que se diferencian por las cualidades que los cubren. Constitución del "proto-afuera" como fondo y del "proto-adentro" como relleno.	Proto-cuerpos individuales en tanto figuras extensas, rodeadas y contenidas en el proto-lugar. Protointersubjetividad como protocomunidad caracterizada por intencionalidad corporal/afectiva prerreflexiva. Comunicación instintiva.
Etapa intermedia: trascendencia, objetividad, y realidad presuponen la constitución de los diferentes lugares.	Lugares tridimensionales y discretos. Constitución del "aquí" y del "allí" en relación con el cuerpo viviente. Τόπος ἴδιος de los cuerpos individuales.	Cuerpos discretos propios y ajenos en tanto unidades primordiales. "Intersubjetividad corporal" en tanto "comunicación corporal" basada en gestos y signos corporales que expresan afectividad y espiritualidad.
Etapa final: Espacio homogéneo, objetivo, continuo, en tanto indiferencia y objetivación de los lugares. En tanto su abstracción, es una percepción categorial.	Enlazamiento de los lugares tridimensionales en un sistema de lugares posibles o efectivos en dependencia de los movimientos corporales en la profundidad espacial.	Intencionalidad de la conciencia. Constitución de la intersubjetividad por empatía, emparejamiento, en tanto entramado de yoes.

[75] EU, p. 219.
[76] *Cfr.* Richir, Marc, *op. cit.*, p. 271.
[77] *Cfr.* Breuer, Irene, "Husserls Lehre von den sinnlichen und kategorialen Anschauungen. Der sinnliche Überschuss des Sinnbildungsprozesses und seine doxische Erkentnissform", en: Asmuth, C. y P. Remmers (eds.), *Ästhetisches Wissen. Zwischen Sinnlichkeit und Begriff*, Berlín/Boston: De Gruyter, 2015, pp. 231-246.

Finalmente, gracias a la constitución genética, el cuerpo viviente es algo más que el punto cero de la orientación y el portador de la conciencia. En los escritos tardíos, es el "objeto cero, condición de posibilidad de otros cuerpos". El cuerpo pertenece "en su figura espacial y sus determinaciones constitutivas al espacio de cercanía, al protofenómeno del espacio, a su propio protoser"[78]. Por ende, lo primero en la constitución no es ya la cosa en su lugar y figura, sino, como afirma Husserl, el cuerpo viviente individual y colectivo, entendido como protocomunidad instintiva.

[78] H*ua* XIV, p. 540, n. 2.

Elementos para una fenomenología de la tactilidad desde el horizonte de la corporalidad

Elements for a Phenomenology of Tactility from the Horizon of Corporality

Luis Flores Hernández
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
lfloresh@uc.cl

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 181-198

Mi punto de partida es el concepto husserliano de L*eib*. Desde este horizonte inmediato del cuerpo vivido o propio, se destaca la tactilidad, considerada como tacto *sentido*. A partir de I*deen* II y III, P*hänomenologie der* I*ntersubjektivität* (D*ritter Teil*) y D*ing und* R*aum*, establezco la red conceptual con la que Husserl analiza la tactilidad: L*eib* 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; etcétera. Distingo entre la tactilidad como noción fenomenológica y la tactualidad en cuanto concepto de la psicología. Expongo el enfoque del estudio psicológico clásico de D. Katz acerca de las sensaciones táctiles. Contrasto esta fenomenología husserliana de la tactilidad con una reflexión filosófica moderna, como la de Kant, y con una contemporánea posterior, como la de J.-L. Chrétien. Continúo con algunos desarrollos propios respecto de que: 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 (*v. gr.*, la caricia), y d) estético. 2) Cada modo supone tactemas, momentos (partes dependientes) polares mínimos, que se combinan y que componen el campo háptico. En a) *v. gr.*, frío/caliente, húmedo/seco, áspero/suave, duro/blando, cóncavo/convexo. En b), resistente/frágil. En c), brusco/delicado. En d), armónico/ inarmónico.

My starting point is the Husserlian concept of L*eib*. Tactility, considered as sensed touch, stands out from this immediate horizon of the lived or own body. Based on I*deen* II and III, P*hänomenologie der* I*ntersubjektivität* (D*ritter Teil*), and D*ing und* R*aum*, I will lay down the conceptual network Husserl employs to analyze tactility: tactile L*eib*, tactile space, tactile thing, tactile property, tactile sensation, tactile appearance, tactile field, tactile stratum of the thing, tactile sensitivity, haptic constitution, haptic horizon, etcetera. I will distinguish tactility as a phenomenological notion from tactuality as a psychological concept. I will outline D. Katz's classical psychological approach on tactile sensations. Then I will contrast this Husserlian phenomenology of tactility with Modern reflection as occurs in Kant, as well as in recent contemporary reflection like J.-L. Chrétien's. Finally, I will go along the following lines of my own reflections: 1) Tactile sensitivity can be exerted in four modes: a) cognitive: exploratory tactility; b) deontic: conative tactility (*conatus*); c) symptomatic: expressive tactility (*v. gr.* caress); and d) aesthetic. 2) Each mode presupposes tactems, minimal polar moments (dependent parts) that combine to compose a haptic field. In a) *v. gr.*, cold/warm, wet/dry, rough/smooth, hard/soft, concave/convex. In b), resistant/fragile. In c), rude/delicate. In d), harmonic/disharmonic.

§ 1. Introducción

Mi punto de partida es la clásica distinción de Husserl entre cuerpo vivido o cuerpo propio (*Leib*) y cuerpo extenso o cuerpo cosa (*Körper*). Sin embargo, entiendo tal cuerpo vivido como una multiplicidad de intencionalidades que se proyectan sobre el mundo: 1) en primer lugar, la intencionalidad cognitiva, mediante la cual exploro el mundo; 2) en segundo lugar, la intencionalidad deóntica o conativa (*conatus*), mediante la cual transformo mi entorno; 3) en tercer lugar, la intencionalidad sintomática, mediante la cual expreso mis estados psíquicos o mi trasfondo cultural, y 4) en cuarto lugar, la intencionalidad estética, mediante la cual configuro una *poiesis* corporal, bella, sublime o sorprendente. Nuestra hipótesis es que la sensibilidad táctil se enraíza en percepciones y estas se ejecutan en el horizonte de la corporalidad. Si es así, el modo predominante de vivir la corporalidad afecta a la tactilidad, generando en ella misma una multiplicidad: a) cognitiva: la tactilidad exploratoria, b) deóntica: la tactilidad conativa, c) sintomática: la tactilidad expresiva, y d) estética: la tactilidad entendida lúdicamente y alcanzando una cierta euritmia.

§ 2. El tacto en Kant

En su A*nthropologie in pragmatischer* H*insicht*[1], Kant distingue entre sentidos de primera clase y sentidos de segunda clase. La primera comprende *tactus*, *visus* y *auditus*. La

[1] Kant, Immanuel, A*nthropologie in pragmatischer* H*insicht*, Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968, en: K*ants Werke A*k*ademie - Textausgabe*, Band VII (Kant, Immanuel, A*ntropología en el sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1991, §§ 17 y 19).

segunda *gustus* y *olfactus*. En el parágrafo 17, Kant sostiene, al referirse al tacto: "(…) la naturaleza parece haber adjudicado al hombre solo este órgano a fin de que pueda hacerse un concepto de la forma de un cuerpo, tocándolo por todos lados; pues los tentáculos de los insectos parecen tener por misión el anunciar tan solo la presencia del objeto, no el dar noticia de su forma"[2]. Asimismo, en el mismo parágrafo, Kant destaca la inmediatez del tacto: "este sentido es también el único a que corresponde una percepción externa *inmediata*, y precisamente por esto, el más importante y el que da informes más seguros, pero también el más grosero (*gröbste*); porque la materia de cuya superficie hayamos de conocer la forma por medio del contacto tiene que ser sólida"[3]. El tacto constituye el basamento de los otros dos sentidos de la primera clase: "sin este sentido no podríamos hacernos ningún concepto de una forma corpórea, en la percepción de la cual necesitan apoyarse desde un principio los otros dos sentidos de la primera clase, para dar por resultado una noción empírica"[4]. En el parágrafo 19, refiriéndose a la nobleza de la vista, sostiene: "el sentido de la vista es, si no más indispensable que el del oído, seguramente el más noble; porque es, entre todos los sentidos, el que más se aleja del tacto, que es la condición más limitada de las percepciones"[5]. Pareciera entonces que la vista rehúye la carnalidad del tacto. Además, Kant establece una cierta estratificación política entre los sentidos que consiste en la división entre nobleza y pueblo. En el parágrafo 17, Kant excluye curiosamente del sentido del tacto sensaciones acerca de si la superficie es suave o no, caliente o fría, adscribiéndolas al sentido vital.

§ 3. Husserl y la tactilidad (*Taktualität*)

Para Husserl, el *Leib* se subdivide en regiones o estratos y estos se dividen, a su vez, en campos. Husserl entrega elementos para una háptica fenomenológica en el contexto de lo que, en *Ideen* III, llama somatología, esto es, la ciencia del cuerpo vivido o propio[6]. Específicamente, los campos táctiles se componen de ubiestesias táctiles (sensaciones localizadas táctiles). A su vez, estas son inseparables de las cinestesias, que son definidas así: "nosotros llamamos a estos movimientos, que pertenecen a la esencia de la percepción, y que sirven para conducir al objeto percibido a la donación bajo todas sus caras, tanto como eso es posible, *cinestesias <Kinästhesen>*"[7].

[2] *Ibid*., § 17.
[3] *Loc. cit*.
[4] *Loc. cit*.
[5] *Ibid*., § 19.
[6] *Cfr*. b) Die Wissenschaft vom Leibe: Somatologie, en *Hua* V, pp. 7-10. La sigla *Hua* con indicación de tomo y página corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et al*.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014.
[7] Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo: Claassen Verlag, p. 89. La traducción es propia.

Husserl despliega el método fenomenológico, entendido así: "(hablando siempre en el marco de las intuiciones y sus daciones)"[8]. Además, habría que dar relieve metodológico a la teoría de los todos y de las partes y al papel que juegan los conceptos morfológicos, por ejemplo, el concepto de ubiestesia.

Una de las canteras más ricas para presentar la fenomenología husserliana de la tactilidad (*Taktualität*)[9] es las I*deen* II. Presentemos primero cinco tesis capitales y de alcance general en torno de la naturaleza del cuerpo vivido[10].

1) En primer lugar, el punto de partida es el del *cuerpo* corporal (L*eibkörper*)[11]. La situación original es entonces la de una diplopía:

> El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión <E*xtension*>, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, la lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO 'en' él y 'dentro' de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en la punta de los dedos[12].

Hay aquí una reflexión del L*eib* sobre el K*örper*: es "el caso particular en que el *cuerpo* experimentado espacialmente es percibido mediante el cuerpo en el mismo *cuerpo* corporal"[13].

2) En segundo lugar, el L*eib* es considerado como órgano perceptivo (W*ahrnehmungsorgan*) del sujeto experimentante. En la misma línea, tenemos lo siguiente: "el cuerpo <L*eib*> es, ante todo, el MEDIO DE TODA PERCEPCIÓN; es el ÓRGANO DE LA PERCEPCIÓN; concurre NECESARIAMENTE en toda percepción"[14]. Ciertamente, de esta tesis brota y se nutre la P*hénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty. El L*eib* es una unidad de miembros (G*liedern*), los que consideramos que hay que pensar como momentos. En la novela breve de Gogol sobre la nariz[15] y el cuento de Cortázar sobre la mano[16], ambas adquieren la condición autárquica de fragmento (S*tück*).

---

[8] H*ua* IV, p. 149 (Husserl, Edmund, I*deas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México: UNAM, 1997. La paginación de la H*usserliana* se incluye al margen, entre diagonales, en la edición castellana).

[9] Diferenciamos entre tactilidad y tactualidad. Independientemente de que la traducción de "T*aktualität*" es tactualidad en A. Zirión y tactilidad en A. Serrano de Haro, con "tactilidad" acentuamos el enfoque fenomenológico y con "tactualidad", el enfoque de la psicología y de la neurociencia.

[10] C*fr.* Serrano de Haro, Agustín, "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo", en: Serrano de Haro, Agustín (ed.), L*a posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense, 1997, pp. 185-216.

[11] H*ua* IV, p. 144.

[12] I*bid*., p. 145.

[13] I*bid*., p. 144.

[14] I*bid*., p. 56.

[15] Gogol, Nikolai V., O*bras completas*, traducción de Irene Tchernowa, Madrid: Aguilar, 1955, pp. 607-636.

[16] Cortázar, Julio, C*uentos completos* 1 (1945-1966), Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de Ediciones 2016, pp. 105-109.

3) En tercer lugar, en contraste con el L*eib*, el K*örper* es definido así: "el *cuerpo* espacial es una unidad sintética de una pluralidad de estratos de 'apariciones sensibles' de sentidos diferentes"[17]. Ahora bien, "cada estrato es en sí homogéneo, inherente a un sentido"[18]. También es definido así: "es una unidad de la experiencia, y en el sentido de esta unidad radica el ser índice (I*ndex*) para una multiplicidad de experiencias posibles en las cuales el *cuerpo* puede venir a darse en formas siempre nuevas"[19].

4) En cuarto lugar, el cuerpo vivido es entendido como sistema de signos indicativos (A*nzeichen*) de la "expresión" de sucesos anímicos[20]. Esto correspondería a la que hemos llamado función sintomática o expresiva de la corporalidad. Según Husserl, hay una analogía entre este sistema y el sistema de signos del lenguaje para la expresión de pensamientos. Husserl señala que "se podría directamente partir de ahí (y esto en efecto ya se ha intentado) para estudiar sistemáticamente la 'expresión' de la vida anímica y poner de manifiesto, por así decirlo, la gramática <G*rammatik*> de esta expresión"[21]. Es así como la gramática de la expresividad de la corporalidad toma el relevo de la gramática lógica pura de las L*ogische* U*ntersuchungen* ("Cuarta investigación lógica"), consagrada a las formas sintácticas y no-sintácticas de las significaciones.

5) En quinto lugar, el cuerpo vivido se constituye táctilmente: "el cuerpo <L*eib*> solo puede constituirse en la tactualidad <T*aktualität*> y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares"[22]. Esto se complementa con lo siguiente: el L*eib* "(…) solamente se convierte en CUERPO mediante la introducción de sensaciones en el palpar <A*btasten*>, mediante la introducción de las sensaciones de dolor, etc., en suma, mediante la localización de las sensaciones en cuanto sensaciones"[23]. Y esto porque "mediante la percepción táctil estoy siempre perceptivamente en el mundo, me oriento en él y puedo agarrar y conocer lo que quiera"[24]. En cambio, "(visualmente el mundo no está dado sin cesar; esto es más bien una ventaja de la sensibilidad táctil)"[25]. En consecuencia, el privilegio otorgado por Husserl a la tactilidad es claro: "el sentido del tacto desempeña siempre su papel, ya que en efecto está manifiestamente privilegiado en las aportaciones a la constitución de la *cosa*"[26]. Hay en el pensamiento de Husserl una tesis complementaria de la extensión de la tactilidad, comúnmente restringida a ciertos miembros del L*eib*: "pero tenemos dos manos, la superficie entera del cuerpo sirve como superficie para el tacto, el cuerpo sirve como

[17] H*ua* IV, *ibid*., p. 39.
[18] I*bid*., pp. 39-40.
[19] I*bid*., p. 40.
[20] I*bid*., p.166.
[21] L*oc. cit*.
[22] I*bid*., p. 150.
[23] I*bid*., p. 151.
[24] I*bid*., p. 70.
[25] L*oc. cit*.
[26] L*oc. cit*.

sistema de órganos del tacto"[27]. La tactilidad parece ser el distintivo específico del L*eib*, pues el experimento mental del mero vidente conduce a Husserl a lo siguiente: "no se dirá que quien solo ve, ve su cuerpo, pues faltaría el distintivo específico como cuerpo <*die spezifische* A*uszeichnung als* L*eib*>, y ni siquiera el movimiento libre de este 'cuerpo', que va de la mano con los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo"[28]. Al revés, empíricamente, la posibilidad de una representación del mundo en los ciegos de nacimiento prueba (*erweist*) que "todo puede ocurrir en la esfera extravisual"[29].

Examinemos ahora cinco tesis específicas de Husserl acerca de la naturaleza de la tactilidad:

E*n primer lugar*, hay una diplopía radical y originaria concerniente a dos registros táctiles inconmensurables, a una doble aprehensión respecto del L*eibkörper*. Si considero una mano, hay diferencias entre percibir y tener apariciones (visuales y táctiles) de una mano. En el caso de las sensaciones táctiles, distingo entre, por un lado, las sensaciones de movimiento indicadoras (*anzeigenden*) y las sensaciones táctiles representantes (*repräsentierenden*) y, por otro lado, las notas de la *cosa*. Husserl dice: "las sensaciones de toque pertenecen a todo sitio espacial *objetivo* aparente de la mano tocada, cuando es tocada precisamente en este sitio"[30]. Una cosa es el toque (B*erührung*) y otra es el sitio (S*telle*). La mano puede ser pellizcada, oprimida, golpeada, pinchada, etcétera, y paralelamente tener yo sensaciones de toque, de pinchadura, de dolor. Cada parte del cuerpo es, para la otra, *cosa* externa que toca, que produce efectos. Y, sin embargo, cada una es a la vez cuerpo (L*eib*). Una mesa se bifurca en sus determinaciones cósicas y en un racimo de sensaciones táctiles, de lisura, de frío, de movimiento, de peso. Distinguimos entre los sucesos físicos referidos a las *cosas* y los sucesos corporales (L*eibes*) específicos, esto es, las ubiestesias (E*mpfindnisse*). Estas "faltan en las 'meras' cosas materiales"[31]. Las ubiestesias son también propiedades, pero no del cuerpo como *cosa* física, sino propiedades de la cosa cuerpo (*des* D*inges* L*eib*), propiedades de acción (W*irkungseigenschaften*). Estas "se presentan <*auftreten*> si el cuerpo es tocado, pinchado, presionado, etcétera, y se presentan AHÍ DONDE lo es y CUANDO lo es; solamente en ciertas circunstancias perduran más que el toque"[32]. Este puede ser físico o toque del L*eib*. Si es un suceso físico, entonces "dos *cosas* sin vida se tocan, pero el toque del cuerpo condiciona sensaciones en él o dentro de él"[33]. Tomemos el ejemplo husserliano de la cosa táctil pisapapeles: "(…) las mismas sensaciones que fungen como denunciantes o presentantes respecto de la *cosa* pisapapeles, fungen

[27] *Ibid*., p. 68.
[28] *Ibid*., p. 150.
[29] *Ibid*., p. 147.
[30] *Ibid*., p. 145.
[31] *Ibid*., p. 146.
[32] *Loc. cit*.
[33] *Loc. cit*.

como EFECTOS del toque del pisapapeles en la mano y como ubiestesias producidas en ella"[34]. Siempre hay en juego una aprehensión, una dirección de la atención:

> La misma sensación de presión en la mano que descansa sobre la mesa <es> aprehendida en un caso <como> percepción de la superficie de la mesa (propiamente de una pequeña parte de la misma mesa), y da por resultado, en otra dirección de la atención, en la actualización de otro estrato de la aprehensión, sensaciones de presión del dedo[35].

Hay entonces una doble percepción: "con la percepción táctil de la mesa <esta aprehensión perceptiva> está necesariamente enlazada con una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente"[36]. Hay un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles. Correlativamente: "pertenece a él <a ese nexo> un nexo de dos cosidades que se constituyen"[37]. Tenemos, por un lado, dos objetos: "el OBJETO EXTERNO <O*bjekt*> que se constituye táctilmente y un segundo *objeto* CUERPO <L*eib*>, que también se constituye táctilmente, por ejemplo, el dedo que palpa, y tenemos además dedos que palpan el dedo"[38]. Y, por el otro lado, una aprehensión doble: "la misma sensación de tacto aprehendida como nota <M*erkmal*> del *objeto* 'externo' y aprehendida como sensación del *objeto*-cuerpo <L*eib*>"[39]. Hay sensaciones dobles, pues en el caso en que una parte del L*eib* "(…) es a la vez *objeto* externo para la otra, tenemos las sensaciones dobles (cada una tiene sus sensaciones) y la aprehensión doble como nota <M*erkmal*> de una u otra parte del cuerpo <L*eib*> como *objeto* físico"[40]. Así entonces existen las propiedades reales que se constituyen a través de un esquema sensible y las multiplicidades de matización. Puede ser una propiedad óptica como el color y entonces "el color inalterado de la mano me está dado siempre de un modo distinto, precisamente se exhibe <*darstellt*>"[41]. O bien "(…) la aspereza se exhibe <*darstellt*> en múltiples sensaciones táctiles que se mudan continuamente una en otra, a cada una de las cuales pertenece una difusión <A*usbreitung*>"[42]. La contraparte de lo anterior es la ubiestesia. Por ejemplo, el subconjunto de las ubiestesias táctiles que "de modo continuamente cambiante se hallan en la superficie del dedo que palpa"[43], que se hallan dilatadas (*verbreitet*) en la superficie, que se caracterizan por no ser dadas a través de la matización y esquematización, que no pertenecen al *estado* (Z*ustand*) de la *cosa* material mano. En consecuencia, la *mano misma* es más que *cosa*

[34] L*oc. cit.*
[35] I*bid.*, pp. 146-147.
[36] I*bid.*, p. 147.
[37] L*oc. cit.*
[38] L*oc. cit.*
[39] L*oc. cit.*
[40] L*oc. cit.*
[41] I*bid.*, p. 149.
[42] I*bid.*, p. 150.
[43] L*oc. cit.*

material, y esto porque todas las ubiestesias "pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la *cosa* material"[44]. Por eso, yo puedo sentir sensaciones de toque (B*erührung*) y, en cambio, lo extendido en su extensión, lo *real* (R*eale*) puede desaparecer. En resumen, "(…) hay LA MISMA *cosa* y sus propiedades"[45] (la aspereza *cósica*, el calor corpóreo), de las cuales unas son captadas visualmente (como los colores y sus diferencias) y otras táctilmente (la sensación de aspereza, la sensación de calor).

E*n segundo lugar*, hay un doble espacio. Uno es el propio de la extensión de las cosas. Otro es el espacio vivido, sentido, percibido, que es, podríamos decir, reverberante, abigarrado, diseminado, graneado. Cabría un tercer espacio: el geométrico. Este es homogéneo, isotrópico, vacío, etcétera. Husserl trata el espacio sensorial y el espacio cósico con terminología diferente. Respecto del primero emplea términos como A*usbreitung* (difusión), H*inbreitung* (propagación), en cambio respecto del segundo emplea términos como A*usdehnung* (extensión) y E*xtension* (extensión). Así "(…) la LOCALIZACIÓN DE LAS UBIESTESIAS es de hecho algo POR PRINCIPIO DISTINTO DE LA EXTENSIÓN <E*xtension*> DE TODAS LAS DETERMINACIONES MATERIALES DE COSA"[46]. Entonces "(…) esta DIFUSIÓN <A*usbreitung*> y propagación <H*inbreitung*> es algo esencialmente distinto de la EXTENSIÓN <A*usdehnung*> en el sentido de todas las determinaciones que caracterizan a la *res extensa*"[47]. La ubiestesia tiene un distintivo espacial muy especial: "La ubiestesia <E*mpfindnis*> que se dilata <*hineinverbreitet*> y hacia dentro de ella no es una contextura <B*eschaffenheit*> *real* de *cosa* (…) como la aspereza de la mano, su color"[48]. Husserl emplea la noción de "espacio táctil"[49], pero reconoce que es una expresión peligrosa porque: "El espacio, el mismo, se exhibe <*sich dastellender*>, aparece, visual y táctilmente, la cuestión es cómo entender la identidad y, por otro lado, hasta dónde puede hablarse de estratos"[50].

E*n tercer lugar*, el espacio sensorial se segmenta en regiones sensoriales (S*innesgebieten*) y estas en campos. Existen campos sensoriales: el táctil, el del calor, el del frío, el del olor, el del sabor. Por ejemplo, el campo táctil-mano. El toque (B*erührung*) tiene una resonancia sistémica, pues condiciona una alteración del campo táctil de la especie pertinente. El campo táctil (T*astfeld*) depende del L*eib*; por eso, respecto a las terminaciones nerviosas "(…) no puedo 'verles' a éstas el campo, y aunque haya una disección, tampoco podré palparlo"[51]. Las terminaciones nerviosas dependen del *bios* neurológico, por lo tanto, del K*örper*. Los campos no se dan aislados, sino en lo que podríamos llamar una *campalidad*, pues hay recubrimiento de campos: copresencia

[44] L*oc. cit*.
[45] I*bid*., p. 70.
[46] I*bid*., p. 149.
[47] L*oc. cit*.
[48] L*oc. cit*.
[49] I*bid*., p. 38.
[50] I*bid*., p. 38, nota d.
[51] I*bid*., p. 165.

(*Kömpräsenz*) del señalado campo táctil con las superficies aparentes del cuerpo y, a una con ello, el campo de calor. Por eso, más que sensaciones, hay lo que podríamos llamar *entresensaciones* o *trans-sensaciones*, pues yo entresiento (*durchfühle*) y me es dado en copresencia un *Tast-Aspect des Gegenstandes* (aspecto táctil del objeto).

E*n cuarto lugar*, al interior de los campos, las unidades mínimas son las ubiestesias. Estas son esencialmente localizadas, a diferencia de las sensaciones visuales y auditivas que carecen de localización, y de las sensaciones cinestésicas, cuya localización es indeterminada. Hay series de sensaciones táctiles "LOCALIZADAS" en, por ejemplo, la mano izquierda, que no son constituyentes de propiedades (como aspereza y lisura): "la *cosa* física mano izquierda 'SE VUELVE CUERPO, SIENTE'"[52]. Husserl señala que "(…) todas las sensaciones ocasionadas tienen su LOCALIZACIÓN, se diferencian por los sitios de la corporalidad aparente y pertenecen fenomenalmente a ella"[53]. Ahora bien, al interior de las ubiestesias táctiles que nos entregan las propiedades táctiles, ¿cómo distinguir entre ellas? ¿Qué las convierte en, como podríamos decir, *idioubiestesias*? Husserl da una pista: "(…) todas ellas suministran las propiedades táctiles, solo que con perfecciones diferentes y también acaso con diferentes 'coloraciones' <F*ärbungen*>"[54]. A mi juicio, esto tendría que ver con el concepto de percepciones ortoestéticas (*orthoaesthetische*).

E*n quinto lugar*, las sensaciones cinestésicas "(…) desempeñan un papel importante"[55]. O sea, hay un recubrimiento de sensaciones táctiles, sensaciones de tensión y sensaciones de movimiento. Al respecto, Husserl menciona el posible origen de la parcial localización de las sensaciones de movimiento: "(…) deben acaso su localización solamente al constante entrelazamiento <*Verflechtung*> con sensaciones primariamente localizadas"[56]. Por una parte, hay un paralelo escalonado entre las sensaciones térmicas y las táctiles. Por otra, "(…) las sensaciones cinestésicas no se difunden <*ausbreiten*> escalonadamente a través de la extensión aparente, experimentan solamente una localización bastante indeterminada"[57].

No quisiéramos abandonar las I*deen* II sin mencionar el alcance que tienen una estética trascendental material y una somatología para Husserl: "(…) sería una tarea importante explorar en este respecto los diferentes grupos de sensaciones sensoriales. Por importante que esta exploración sea para una teoría acabada de la constitución fenomenológica de la *cosidad* <D*inglichkeit*> material, por un lado, y del cuerpo <L*eibes*>, por el otro, para nosotros basta con la diferenciación general"[58]. Nuestra investigación se inserta en este punto, en la búsqueda de diferenciaciones más específicas.

[52] *Ibid*., p. 145.
[53] *Loc. cit*.
[54] *Ibid*., p. 68.
[55] *Ibid*., p. 151.
[56] *Loc. cit*.
[57] *Loc. cit*.
[58] *Ibid*., p. 149.

En D*ing und* R*aum* (conferencias de 1907), Husserl sostiene que hay dos campos primariamente constitutivos de las cosas. Estos campos primarios o propios son el visual y el táctil. Señala que hay otros que no forman campos y, por lo tanto, son campos en un sentido impropio: el auditivo, el olfativo, o el campo de la sensación térmica[59].

En I*deen* III, Husserl plantea la tesis de *das Tastfeld als Urfeld*: "(…) así, en primer lugar, el campo táctil como el campo primigenio <U*rfeld*>, toda vez que posee la primera y fundamental localización, y los campos que se le superponen, como por ejemplo el campo calor-frío (no digo campo de temperatura, porque temperatura es un concepto de la física que nada tiene que hacer aquí)"[60]. Husserl distingue entre cuerpo sensitivo y volitivo, lo que corresponde a las intencionalidades que hemos señalado en la hipótesis, esto es, la cognitiva y la conativa: una herramienta en uso "(…) es una ampliación tanto del cuerpo como sede de sensaciones <*empfindenden* L*eib*>, como del cuerpo en tanto que ÓRGANO DE LA VOLUNTAD <W*illensorgan*>"[61].

En P*hänomenologie der* I*ntersubjektivität*, Husserl sostiene que mi L*eib* no se puede perspectivizar: "(…) mi cuerpo total no se puede perspectivizar, no puede tener modos de datidad de lo 'cercano' y 'lejano'"[62]. Por otra parte, "(…) solo particulares miembros orgánicos de mi cuerpo <L*eibes*> tienen una, aunque incompleta, perspectivación"[63]. Plantea que mi cuerpo vivido constituye la orientación nula:

> Manifiestamente de ese modo, que ahora ya no es mi mero cuerpo <L*eib*> como objeto nulo, que [es] en la orientación nula (la que como nula es lo contrario de la orientación, sin embargo, está presupuesta en toda orientación), sino ahora mi cuerpo es en uno con el objeto <O*bjekt*> con él "ligado"[64].

Por otra parte, el tiempo del L*eib* es un *tempo*[65]. En un texto de 1931, todo deviene "háptico": datos hápticos, constitución háptica, experiencias hápticas[66]. E incluso substituye el toque (B*erührung*) por H*apsis*[67]. En un texto de 3-IX-1931, dice acerca del L*eib*: "El cuerpo <L*eib*> es el lugar de las sensibilidades o, como yo también digo, de las ubiestesias <E*mpfindnisse*>, a él y en él aparecen ellas más o menos diferenciadamente <*differenziert*> distribuidas, distribuidas según lugar, localizadas, *quasi* extendidas"[68].

---

[59] H*ua* XVI, § 25.
[60] H*ua* V, p. 5 (Husserl, Edmund, I*deas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. L*ibro tercero*: L*a fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis E. González revisada por Antonio Zirión Q., México: UNAM, 2000).
[61] I*bid*., p. 7.
[62] H*ua* XV, p. 269.
[63] L*oc. cit*.
[64] I*bid*., p. 274.
[65] I*bid*., p. 280.
[66] I*bid*., pp. 297, 301, 303.
[67] I*bid*., p. 303.
[68] I*bid*., p. 324.

Además, mi L*eib* es un sistema de órganos de percepción[69]. Así, en el contexto del L*eib*, como ejemplo de miembro, los labios constituyen un L*eibesglied*[70].

§ 4. La psicología del tacto de David Katz

En 1924, David Katz, psicólogo alemán de la G*estaltpsychologie*, pone en relevancia el tacto al interior de la psicología: "(…) la verdad es que estos fenómenos táctiles no pertenecen al museo de las curiosidades psicológicas, en donde fácilmente caen en el olvido, más bien es urgente sacarlos a la luz, quitarles su esterilizador carácter de curiosidades y ponerlos en relaciones regulares con otros hechos del sentido táctil"[71]. Katz destaca cómo el tacto está presente en el lenguaje: son muy numerosas en todos los idiomas las expresiones de la actividad manual para indicar procesos espirituales. En alemán, los términos derivados de G*riff* (mano, garra) forman vocablos tan importantes como *begreifen* (concebir, comprender), B*egriff* (concepto), A*ngriff* (ataque, impugnación). El término de V*ernunft* (razón) tiene afinidad con el verbo *vernehmen* (tomar nota, tomar conocimiento, comprender). Hay muchas palabras derivadas de H*and* (mano), que tienen sentido translaticio, donde la idea de *mano* ocupa un lugar importante. Ejemplos de ello son los siguientes: *handeln* (obrar, actuar), H*andel* (comercio), H*andlung* (acción), A*bhandlung* (disertación, tratado), V*erhandlung* (negociación)[72]. A su vez, señala que en latín "hay los verbos *percipere* (percibir) y *comprehendere* que se refieren al coger con la mano"[73]. En cuanto al griego, Katz añade: "(…) habría que recordar *catalepsis* que derivándose de *lámbanein*, coger, tomar en posesión, corresponde al B*egriff* alemán"[74].

Katz cuestiona radicalmente la división entre sentidos superiores e inferiores:

> Muchos tratados de la psicología conservan todavía la división de los sentidos en superiores e inferiores, siendo la vista y el oído los superiores y los sentidos de la piel los inferiores. Espero que mis investigaciones demuestren que nada justifica esa menor estimación de los sentidos dérmicos, que ha sido causa de que hayan obtenido menos atención por parte de la indagación psicológica. Ni una supuesta pobreza de formas fenoménicas ni una estimación secundaria del valor cognoscitivo de dichos sentidos dérmicos abona tal menosprecio[75].

[69] *Ibid*., p. 327.
[70] *Ibid*., p. 326.
[71] Katz, David, E*l mundo de las sensaciones táctiles*, traducción de Manuel G. Morente, Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 14.
[72] *Ibid*., p. 252.
[73] *Ibid*., p. 253.
[74] L*oc. cit*.
[75] *Ibid*., p. 10.

§ 5. La fenomenología del tacto en Jean-Louis Chrétien

En su libro L'*appel et la réponse* de 1992, Jean-Louis Chrétien fundamenta la llamada y la respuesta en una fenomenología del cuerpo y del tacto, desarrollada en el capítulo cuarto y final. Ahora bien, la fenomenología del tacto no es un mero ejercicio de aplicación del método fenomenológico a un objeto curioso y marginal: "(…) tampoco la fenomenología del tacto constituye un estudio regional y particular, examinando una función entre otras del viviente. De entrada, una fenomenología de la vida, el cuerpo y la carne solo puede constituirse y fundamentarse a través de una fenomenología del tacto"[76]. Chrétien muestra el carácter eminentemente aporético del tacto: "(…) inicialmente no sabemos con claridad ni qué es el tacto, ni qué es lo tangible, ni cómo y con qué se toca. Ningún otro sentido presenta esas aporías"[77].

Su análisis toma al pensamiento aristotélico sobre el tacto como el hilo conductor para confrontarlo con el pensamiento contemporáneo: "¿Existe una continuidad entre el concepto aristotélico y el concepto contemporáneo de carne, que insiste sobre su casi-reflexividad, o, por el contrario, hay que separarlos radicalmente? El tacto es el lugar de esa pregunta decisiva"[78]. Así señala la coincidencia entre Aristóteles y Husserl: "(…) en esto concuerdan Aristóteles y Husserl, pues la constitución de todo el cuerpo solo puede ser táctil; la vista es impropia para ello"[79]. Además, ve en el proyecto aristotélico una cierta prospectiva: "lejos de revelarse en ello confuso y arcaico, el proyecto filosófico de Aristóteles manifiesta ahí su agudeza y su carga de futuro"[80]. El pensamiento aristotélico al respecto tiene límites. "Si, en aras de la claridad, se decide llamar *digitación* a la finura y excelencia táctiles de la mano, el pensamiento de Aristóteles es un análisis del tacto que nunca hace referencia explícita a la digitación"[81].

Chrétien distingue tres sentidos de la universalidad del tacto: 1) en primer lugar, es universalidad en el sentido de que es común a todos los vivientes animados, lo que no sucede en los demás sentidos[82]. 2) En segundo lugar, es universal en el sentido de que "(…) la potencia táctil, a diferencia de las demás potencias sensoriales, no se restringe a una parte determinada del cuerpo, sino que se extiende a casi todo el cuerpo, en cualquier caso a toda la carne"[83]. 3) En tercer lugar, hay una tercera universalidad del lado del objeto: "Las cualidades táctiles, en efecto, no son cualidades corporales entre otras y en el mismo plano que las demás; son constitutivas de la

[76] Chrétien, Jean-Louis, L'*appel et la réponse*, París: Les Editions de Minuit, 1992; Chrétien, Jean-Louis, L*a llamada y la respuesta*, traducción de Juan Alberto Sucasas, Madrid: Caparrós Editores, 1997, p. 106.
[77] *Ibid*., p. 111.
[78] *Ibid*., p. 116.
[79] *Ibid*., p. 134.
[80] *Ibid*., p. 138.
[81] *Ibid*., p. 115.
[82] C*fr. ibid*., p. 113.
[83] L*oc. cit*.

corporeidad como tal"[84]. Chrétien muestra que el tacto es "el sentido de la hipérbole. Nuestras propias cualidades, que no son percibidas como tales, sirven de medida a lo que no es nosotros"[85]. Nos dice que: "para Aristóteles, esa invasión del tacto sobre el mundo y del mundo sobre él —su apertura a las cualidades de las cosas por la paradójica posesión de cierta cualidad que le sirve de medida— no es el modelo de toda sensorialidad, sino lo propio del tacto"[86]. En cuanto a Aristóteles, añade que el tacto aristotélico "(…) corresponde, en su generalidad, al *Gefühl* alemán"[87].

§ 6. La tetradimensionalidad de la tactilidad

Entendemos la tactilidad como el tacto en cuanto sentido por mí o con-sentido por nosotros. La tactilidad está definida en el ámbito de la corporalidad, esto es, del cuerpo vivido. No hablamos aquí del tacto como sentido del *Körper*, estudiable como fenómeno por la neurología y la psicología. Sus partes no son sino momentos (partes dependientes) que *muestran* relación con un espacio y un tiempo (*tempo*) vividos. Este espacio es esencialmente dinámico o móvil y está conformado por lugares que *muestran* relación con mi cuerpo vivido, esto es, son aquíes y allíes cambiantes. Al interior de este espacio propio, establezco segmentaciones que, usando los conceptos husserlianos, van desde el horizonte mediato del mundo o el horizonte próximo del *Leib*, pasando por las regiones como la táctil o la visual, hasta los campos de sensibilidad que varían continuamente de primer a segundo plano. En el caso de los campos táctiles, se pueden descomponer en unidades mínimas de tactilidad. Estas se presentan en polaridades.

E*n primer lugar*, la tactilidad da cuenta de la realidad o la existencia de las cosas. Hay aquí un con-tacto originario, un apego original a las cosas del mundo. A su vez, estas nos impregnan de mundo. Hay aquí una fusión original, que no es confusión. Como *res*, la cosa nos resiste e insiste meramente siendo.

E*n segundo lugar*, la tactilidad establece una localización de la cosa con respecto a mi cuerpo: más acá, más allá, allí, allá, allacito.

E*n tercer lugar*, se establece un plexo de relaciones de la cosa con respecto a mi cuerpo y a otras cosas: palpo la cosa delante de mí, por atrás, por encima de mí o de otra cosa, por debajo, por arriba, a la izquierda, a la derecha.

E*n cuarto lugar*, la tactilidad da cuenta de las formas de las cosas. Estas no son geométricas, son esencialmente irregulares, de perfiles difusos: lo redondo, lo sobresaliente, lo puntudo, lo puntiagudo, etcétera. Estas son formas pre-geométricas, en

[84] L*oc. cit.*
[85] I*bid.*, p. 120.
[86] I*bid.*, p. 121.
[87] I*bid.*, p. 125.

las que lo deforme es lo regular. Posteriormente, surgen los conceptos geométricos de lo circular, lo cuadrangular, lo cóncavo, lo convexo, el cubo, etcétera.

E*n quinto lugar*, comparecen las cualidades secundarias en término de oposiciones: lo duro/lo blando, lo caliente/lo frío, lo liso o lo pulido/lo áspero o lo rugoso, lo seco/lo húmedo, móvil/inmóvil, lo liviano/lo pesado, etcétera. Esos pueden ser los *tactemas* básicos que son combinados en una peculiar convergencia. El sistema de polaridades táctiles es a la ubiestesia, como *die* S*prache* es a *die* R*ede* en las L*ogische* U*ntersuchungen* de Husserl, como la *langue* es a la *parole* en el C*ours de linguistique générale* de Saussure. Hay predicados derivados, como viscoso o pegajoso, que suponen otros más básicos. Estas polaridades en sus extremos se hacen amenazantes para mi supervivencia: el congelamiento, el sol abrasador o el suelo quemante. Por lo tanto, con la sensación táctil, puede aparecer más claramente la amenaza a la vida. En la vida cotidiana, las cosas que tocamos nos son indiferentes o anodinas, sin embargo, hay un umbral vivido a partir del que el predicado táctil es vivido con placer o dolor, hasta extremos de dolor que nos son insoportables. Los tactemas se comprenden en el horizonte de las experiencias más arcaicas que tenemos con el mundo: la tierra, el agua, el fuego y el viento. La ciencia intenta domesticar estas con geometría, geomensura, geología, hidrología, vulcanología, anemografía. La reducción es solo parcial, pues lo inconmensurable está fuera de los confines (G*renzen*) de la ciencia empírica. En I*l* S*aggiatore*, Galileo nos dice que los colores, los olores y los sabores no son más que nombres, lo que es aplicable a los predicados táctiles:

> Por lo que pienso que estos sabores, olores, colores, etc. del lado del objeto en el cual parecen residir no son más que puros nombres, pero que tienen su residencia en el cuerpo sensitivo, de modo que al quitarse el animal se quitan y aniquilan todas esas cualidades; aunque nosotros, empero, así como les hemos impuesto nombres particulares y diferentes de los otros accidentes primarios y reales, quisiéramos creer que también éstos son real y verdaderamente diversos de aquéllos[88].

Por eso, para Galileo, las cosquillas están neoplatónicamente fuera de la ciencia, así como para Platón los poetas son expulsados de la República. Husserl se lamentará de todo esto en la K*risis* y reprochará a Galileo por su funesto olvido.

E*n sexto lugar*, la tactilidad es heterogénea por el tipo de ubiestesia, pero también se despliega bajo diferentes intencionalidades de la corporalidad, que la modelan y la modulan:

1. En la tactilidad cognitiva, las ubiestesias táctiles y las cinestesias concomitantes se orientan hacia una exploración del entorno, del mundo. Por ejemplo, la mano

[88] Torretti, Roberto, F*ilosofía de la naturaleza*. Textos antiguos y modernos escogido y traducidos por Roberto Torretti, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998, p. 87.

del médico que explora una cavidad del cuerpo humano. Si la exploración de la cosa se repite, deviene manoseo, con riesgo de ajarla. Con ello, se constituye un mapa cuya "escala" es la del cuerpo vivido.

2. En la tactilidad deóntica o conativa, el cuerpo vivido se vuelca sobre el mundo desde una intencionalidad práctica, que puede ser espontánea o comandada por la voluntad. El mundo se me presenta como obstáculos o senderos por cruzar. El mundo no es ya una red de objetos, sino de *objetivos* por alcanzar. Surge un problema en el camino (en griego, el substantivo "*próblema*" significa saliente, promontorio) o entra en mi zapato una piedrecilla que incomoda mi pie (en latín, "*scrupulus*" es diminutivo de "*scrupus*", que significa piedra pequeña y puntiaguda). El mundo se me aparece como desafiante en el binomio resistente/frágil. Hacemos fuerza contra las cosas, esto es, las empujamos, y a ello va asociado el esfuerzo. Surge el manotón, la manotada o el manotazo. Surgen el pellizco, el coscorrón, el cachete, la cachetada, el puñete o el puñetazo; y también el codazo, el rodillazo, la zancadilla. Por esta senda, la corporalidad ejerce un poder, un dominio sobre las cosas y sobre los otros, que puede conducir a que las manos opriman, ahoguen o estrangulen (*v. gr.*, Jack, el destripador). Sin embargo, puedo intencionar mi entorno en términos de *protegible*: mis manos o mis brazos protegen al otro o a las cosas del ataque, de la muerte o destrucción. Vivo mi cuerpo como escudo protector del otro o de lo otro.
3. En la tactilidad expresiva, mi toque de manos, de labios o de brazos es expresión de mis estados de ánimo, de mis emociones. Aquí surgen formas como la caricia, el beso, el abrazo, el aplauso, el palmoteo en la espalda, etcétera. En este punto, es digno de mencionar el estudio de José Gaos sobre la caricia.

En 1945, Gaos publica un penetrante artículo intitulado "La caricia", incluido originalmente en D*os exclusivas del hombre*. L*a mano y el tiempo*[89]. Su fenomenología de la caricia supone una división de los sentidos. "Los sentidos son sentidos *de la distancia* —vista y oído— y sentidos *de la proximidad, del contacto* —olfato, gusto y tacto—"[90]. A nuestro juicio, su fenomenología se inserta en la función expresiva de la corporalidad: "(…) la caricia se presenta, pues, como un *movimiento expresivo*, el de acariciar, como una *expresión* de la mano. Esta es el órgano o *miembro* de la expresión: Lo expresivo, en este caso"[91]. Añade que la caricia "(…) *debe ser una expresión, unitaria, única*, puesto que la designamos con un solo nombre que no parece equívoco: La *caricia*"[92]. Para Gaos, la caricia se inserta en la cultura: "(…) en conclusión, mano acariciadora y

[89] Gaos, José, "La caricia", en: L*a filosofía de la filosofía*, Barcelona: Editorial Crítica, 1989, pp. 124-150.
[90] I*bid.*, p. 140.
[91] I*bid.*, p. 124.
[92] L*oc. cit.*

superficie acariciada han de tener una cierta *complexión* y hasta han de haber llegado a ser objeto de una cierta *cultura*, porque no hay complexión que baste a darles las condiciones enumeradas. Algunas de ellas solo pueden ser obra, don de cultura y de cultura *definitiva*"[93].

Gaos invierte la relación entre mano y caricia: "(…) *no es simplemente que la mano puede acariciar* sino que: *es la posibilidad de acariciar lo que hace, lo que crea la mano*"[94]. Frente a la tesis que asimila la caricia a la sexualidad, Gaos contrapuntea lo siguiente: "(…) en lugar de ser la caricia lo *sexual* en lo no *sexual*, es *lo no sexual* en lo *sexual*: tal es la proposición que presentaría como central y capital de una filosofía de la caricia"[95]. Tenemos que con la caricia, el coger deviene en un acoger: "(…) la concavidad, el interior de la mano, es el lado de la mano con que la mano *coge*. Sin embargo, la mano que acaricia *no coge*. Más bien *acoge*, acoge el objeto acariciado, no solo su superficie"[96]. Visto desde Husserl, la caricia supone la integración del L*eib* con la S*eele*: "(…) se acoge *con la mano*, porque se acoge con el corazón, con el alma, con el espíritu, en rigor, exclusivamente con este último"[97]. Gaos distingue entre lo expresivo y el expresivo. El primero es el órgano o miembro de la expresión y el segundo es el sujeto a quien pertenece el órgano o miembro y la expresión. En la caricia, el expresivo es exclusivamente el ser humano. Del pobre repertorio de las expresiones táctiles, que incluye el beso, Gaos considera la caricia como "(…) la expresión cimera: es la expresión táctil más expresiva, más variadamente expresiva"[98]. Toda expresión supone un destinatario: "(…) *toda expresión* está, *por esencia*, destinada, naturalmente, a un destinatario, solo que éste puede estar sutilmente disimulado"[99]. Así llegamos al concepto de caricia propia y plena:

> (…) es aquella solo en que *se percibe que se acaricia, percibiendo y comprendiendo que quien la recibe la percibe y comprende, asiente a ella, consiente en ella, se percibe y comprende acariciado, asiente a ello, consiente en ello y se siente movido a corresponder con otras*. La caricia propia y plena es un verdadero *con-sentimiento*, una literal *sim-patía*[100].

Podríamos añadir que la E*infühlung* husserliana es condición de posibilidad de la caricia propia y plena. Ahora bien, Gaos subordina la caricia al ámbito de la carne: "(…) la caricia es una expresión de índole tan singular, que está hecha, por decirlo así, para un objeto, y para un determinado objeto, exclusivamente: la *caricia* está hecha para la *carne*"[101]. El amor correspondiente es el cariño: "(…) el amor expresado por la

[93] I*bid*., p. 128.
[94] L*oc. cit*.
[95] I*bid*., p. 133.
[96] I*bid*., p. 135.
[97] I*bid*., p. 136.
[98] I*bid*., p. 141.
[99] L*oc. cit*.
[100] I*bid*., p. 143.
[101] I*bid*., p. 145.

caricia, el amor adaptado a la *carne* de los seres humanos es el *cariño*"[102]. Sin embargo, la caricia "(…) parece, en efecto, *una expresión de contacto en trance de convertirse en expresión a distancia*"[103]. En la antropología de Gaos, "(…) lo *humano incluiría* lo *sobrenatural*"[104]. Por eso, su conclusión: "(…) tres posibilidades. Orden natural. Orden sobrenatural sobrehumano. Orden sobrenatural humano. La caricia descarta *definitivamente* la primera. Esta es su aportación *decisiva* a la filosofía"[105].

Otra de las formas de la tactilidad expresiva es el beso, que puede ser dirigido a seres humanos, animales o cosas. Según los contextos, es señal de amor, cariño, pasión, afecto o de mera apertura al otro, como en el caso del beso de saludo. En el beso de Judas, el afecto es aparente, pues cumple una función de delación. También es señal de respeto o de reverencia en contextos como el besamanos o frente a objetos religiosos. En el caso del aplauso, predominan sensaciones auditivas en el oyente y táctiles en el que aplaude. En el aplauso, se expresa aprobación, entusiasmo, cortesía; etcétera. En el caso del abrazo, la tactilidad se ordena a la mutua expresión de afecto. Si este afecto es aparente, entonces deviene el abrazo del oso. En este ámbito expresivo, las formas examinadas anteriormente dentro de la intencionalidad conativa —desde el manotón hasta el puñetazo— pueden cumplir asimismo una función expresiva como manifestación de odio, desesperación, rabia o enojo.

4. En la tactilidad estética, son inhibidas la función cognitiva, la deóntica o la expresiva para dar el paso a un tocar lúdico, que encuentra en su ejercicio una euritmia, una armonía o una sorpresa, la cual constituye un logro estético.

Las polaridades táctiles se acompañan de dolor agudo en los extremos y una mezcla de placer o de dolor en los rangos intermedios, conforme a una proporción armónica. El estudio de una fenomenología de la tactilidad no solo tiene un valor intrínseco, sino también extrínseco, por su proyección hacia la socialidad primigenia. Constituye un fenómeno digno de estudio el por qué los predicados que usamos para describir las relaciones sociales son frecuentemente de origen gustativo y táctil. En este último caso, llama la atención que el establecimiento de relaciones sociales sea tener contactos. O que la prudencia en las relaciones con los otros se denomine "tener tacto". Además, describimos al prójimo como frío, caluroso (vivo, ardiente), duro, blando, áspero, suave, seco (poco afable en el trato), resbaladizo, escurridizo, pelmazo, cargante, pesado, liviano.

[102] *Loc. cit.*
[103] *Ibid.*, p. 147.
[104] *Ibid.*, p. 149.
[105] *Ibid.*, p. 150.

Tacto e intersubjetividad: lo tangible y lo intangible según Merleau-Ponty

Touch and Intersubjectivity: the Tangible and the Intangible according to Merleau-Ponty

Alejandro Rafael Laregina
Universidad de Buenos Aires
Argentina
alaregina@hotmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 199-210

El objetivo de este trabajo es presentar una lectura de la relación entre el sentido del tacto y la intersubjetividad según Merleau-Ponty a partir de la descripción del fenómeno del acariciar. Primero abordo la descripción del "comportamiento táctil", pasando por algunas notas de la fenomenología del tocar presentes en *Fenomenología de la percepción*. Finalmente, describo el modo en que el autor francés concibe la intersubjetividad a partir del contacto y la reversibilidad de lo tangible presente en la obra *Lo visible y lo invisible*.

The objective of this work is to address an interpretation of the meaning of tact and intersubjectivity in Merleau-Ponty's work based on the description of the phenomenon of caress. I first approach the description of "tactile behaviour", passing by some notes on the phenomenology of touch within Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. Finally, I describe the way in which the French author conceives intersubjectivity based on contact and the reversibility of the tangible within *The Visible and the Invisible*.

§ 1. Introducción

Ya Aristóteles en D*e* A*nima* 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[1]. 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. 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[2]. El caso de un

[1] Aristóteles, D*e anima*, traducción de Alfredo Llanos, Buenos Aires: Leviatán, 1983, p. 103 (422a).
[2] C*fr*. Merleau-Ponty, Maurice, L*o visible y lo invisible*, traducción de. Estela Consigli y Bernard Capdevielle, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p. 129; en adelante, VI.

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 pregunta dónde marcar el límite entre el cuerpo y el mundo, ya que el mundo es carne[3].

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 merleaupontiana, para luego describir el modo en que el autor francés concibe la intersubjetividad a partir del contacto y la reversibilidad de lo tangible.

§ 2. La piel y la caricia

La piel es el órgano del tacto y, al ofrecerse como una superficie que envuelve totalmente a nuestro cuerpo, nos lleva a preguntarnos si en toda su extensión es igualmente homogénea y permite el mismo tipo de percepción. Inmediatamente asociamos el tocar con las manos, y así lo expresa José Gaos al llevar a cabo su descripción fenomenológica de la caricia[4]. El resto de las experiencias táctiles se muestran como experiencias deficientes en relación con las que proporcionan las manos. Afirma Gaos: "(…) la caricia se define, ante todo, por lo que acaricia, por lo acariciador. Esto, en sentido propio y de modo pleno, es exclusivamente la mano. Otras partes del cuerpo, otras cosas acarician solo de un modo más o menos deficiente o en un sentido más o menos figurado (…)"[5].

Las manos no solo muestran una mayor finura y discriminación en la sensibilidad, sino que fundamentalmente permiten una mayor exploración táctil de lo tocado, más cantidad de matices, acariciar es uno de ellos. Continúa el autor: "(…) la expresión misma, el movimiento, el acariciar, consiste en un pasar o deslizar suavemente la parte interior de los dedos y la palma de la mano por la superficie de un objeto"[6].

El acariciar se presenta como un fenómeno superficial, el movimiento interrogador de la mano se desliza por una superficie, no ahonda, no puede profundizar. "La caricia es roce de superficies"[7], afirma Gaos. En palabras de Derrida: "(…) el tocar, en todo caso, resulta así *limítrofe*, toca lo que no toca, no toca, se *abstiene* de tocar en lo que toca (…)"[8]. De esta manera, en el caso de acariciar a otro u otra, se abstiene de tocar en lo que toca; toca al otro u otra en su abstención del tocar, en su roce de superficies.

[3] C*fr*. *ibid*., p. 125.
[4] C*fr*. Gaos, José, "La caricia" en: Serrano de Haro, Agustín (ed.), C*uerpo vivido*, Madrid: Encuentro, 2010, p. 53.
[5] L*oc*. *cit*.
[6] I*bid*., p. 54.
[7] I*bid*., p. 65.
[8] C*fr*. Derrida, Jacques, E*l tocar, Jean-Luc Nancy*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 106.

Hemos visto que Gaos presenta el acariciar como un movimiento expresivo de la mano, específicamente, de la humana. Esa mano no es una mano que posea, no es una mano que tome, sino que roza, relajada, sin forzar. Propiamente solo se acaricia a otro ser humano. "La caricia es intimidad entre personas como tales"[9]. Afirma Gaos:

> Caricia propia y plena es aquella solo en que se percibe que se acaricia, percibiendo y comprendiendo que la percibe y comprende quien la percibe. Más aún. La caricia propia y plena requiere el asentimiento o el consentimiento del sujeto capaz de recibirla, percibirla y comprenderla[10].

En este punto, parecería que nos encontramos ante una contradicción: la caricia se presenta como superficial, como un tocar que no llega a tocar, y, a la vez, como con-sentimiento del toque. Límite impalpable y transgresión de los límites. La aparente contradicción, tal como la hemos presentado, encierra cierto enmarañamiento de distintas dimensiones de la corporalidad que pide ser esclarecido.

El análisis fenomenológico de la caricia propuesto por Gaos distingue distintos tipos de notas del acariciar: notas del movimiento (caricias más o menos lentas), notas de la mano acariciadora y lo expresado por ella (caricias más o menos cálidas) y notas de la superficie acariciada. Este análisis nos servirá como contrapunto para desarrollar una descripción fenomenológica merleaupontiana, que nos lleve desde la descripción del acariciar como un comportamiento táctil, hasta el acariciar como un estilo de tocar.

§ 3. El acariciar, un comportamiento táctil

Siguiendo el análisis de la noción de "comportamiento" desarrollada por Merleau-Ponty en su obra primera, L*a estructura del comportamiento*[11], nos ocuparemos de llevar a cabo una descripción de la estructura del campo táctil en los seres humanos.

Encontramos en la estructura del campo táctil un lugar donde espacializar y temporalizar las múltiples dialécticas que se entrelazan en el cuerpo: la piel como lugar donde la masa de compuestos químicos en interacción se equilibran, la piel como tensión entre el ser viviente y su medio biológico, la piel como el lugar de contacto entre el cuerpo social y su grupo[12]. Para Merleau-Ponty, las dialécticas, extáticas y circulares, envolventes, se encuentran dinamizadas en tres órdenes diferentes, el físico, el vital

[9] C*fr*. Gaos, José, *op. cit*., p. 68.
[10] C*fr. ibid*., p. 74.
[11] Merleau-Ponty, Maurice, L*a estructura del comportamiento*, traducción de Enrique Alonso, Buenos Aires: Hachette, 1976. En adelante, citado como EC (Merleau-Ponty, Maurice, L*a structure du comportement*. N*ouv*. éd., *précédée de* «U*ne philosophie de l'ambiguïté*» *par* A*lphonse de* W*aelhens*, París: Presses Universitaires de France, 1942).
[12] C*fr. ibid*., p. 291.

y el humano. Estos órdenes son para el autor órdenes de significación[13], y posee cada uno estructuras que le son propias, pero que también están relacionadas entre sí. Siendo las estructuras "la intersección de una multitud de relaciones"[14], no son elementos del mundo físico —aunque remiten a otras condiciones estructurales—, sino el límite hacia el que el conocimiento tiende[15]. Por ello, señala Walton que en esta obra no se llega a superar la primacía de la conciencia: "el cuerpo es definido en términos de significación para ella"[16].

El acariciar, como ya hemos señalado, se sostiene en estas dialécticas de la piel. El acariciar tiene significados en los órdenes vital y humano propios. La percepción de estímulos táctiles resulta imprescindible para la supervivencia del organismo. Y esa necesidad vital se ve compensada por la constante disposición de la piel a recibir estímulos[17]. Como señala Montagu: "(…) la piel casi nunca está ocupada"[18]. Un organismo puede sobrevivir sin vista, sin olfato, sin gusto, sin audición, pero no puede sobrevivir sin recibir estimulaciones táctiles. Montagu continúa señalando la necesidad del organismo de ser acariciado para sobrevivir, agregando que el sentido de las caricias, en el ámbito humano, vendrá a fortalecer o debilitar los vínculos y la capacidad de relacionarse[19].

Los estímulos recibidos no tienen un valor objetivo, sino que siempre se encuentran condicionados por su distribución espacial y por el ritmo de sus intensidades[20]. Como afirma Merleau-Ponty: "(…) la forma del excitante es creada por el organismo mismo, por su manera propia de ofrecerse a las acciones de fuera", es él "(…) quien elige en el mundo físico los estímulos a los que será sensible"[21]. De este modo, podemos observar cómo el movimiento dialéctico se encarna en el cuerpo, cómo la piel se predispone a recibir ciertos estímulos para cumplir con el objetivo de mantener el equilibrio vital del organismo. Podemos afirmar con Merleau-Ponty que recibir un estímulo es ya una forma de respuesta[22].

---

[13] C*fr. ibid*., pp. 194-195, donde señala el autor francés que ni conclusiones materialistas, ni espiritualistas llevan la noción de *forma* a sus máximas consecuencias, "(…) deben comprenderse en realidad la materia, la vida y el espíritu como tres órdenes de significaciones".

[14] C*fr. ibid*., p. 202.

[15] L*oc. cit*.

[16] C*fr*. Walton, Roberto, "Prólogo" en: Battán Horenstein, Ariela, H*acia una fenomenología de la corporeidad*. M. M*erleau-Ponty y el problema del dualismo*, Córdoba: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba/Universitas, 2004, pp. 14-15.

[17] C*fr*. Montagu, Ashley, E*l sentido del tacto*, traducción de Ana María Bravo, Madrid: Aguilar, 1981, p. 8 (Montagu, Ashley, *Touching*. *The Human Significance of the Skin*, Nueva York: Columbia University Press, 1971).

[18] C*fr. ibid*., p. 122.

[19] C*fr*. Montagu, Ashley, *op. cit*., p. 241. Allí afirma: "Cuando el contacto transmite cariño e interés, se asocia íntimamente con tales afectos, y con el sentimiento de seguridad resultante. Por el contrario, las vivencias táctiles inadecuadas impiden la formación de semejante vínculo, y acarrean una marcada inhabilidad para entablar relaciones humanas con las demás personas. Tal es la significación humana del contacto".

[20] C*fr*. EC, p. 27.

[21] I*bid*., p. 30.

[22] C*fr. ibid*., pp. 53-54, donde afirma Merleau-Ponty: "(…) es que la excitación misma es ya una respuesta (…) la noción de estímulo remite a la actividad original por la cual el organismo recoge las excitaciones dispersas

Entendiendo el acariciar como un movimiento dialéctico, en el orden vital, y apoyándonos en el texto fundamental E*l sentido del tacto* de Ashley Montagu, encontramos la ineludible necesidad del organismo de ser estimulado cutáneamente desde el exterior. Hombres y animales necesitan para su desarrollo orgánico del contacto de otro organismo para sobrevivir. Sin adentrarnos en el orden humano todavía, también valen para dar cuenta de esta dialéctica del acariciar los modos deficientes del acariciar como pueden ser el besar, el lamer, el rozar, el envolver, incluso el abrazar.

La piel en el orden humano resignificará el adentro y el afuera como propio y extraño; la forma física, su pigmentación, sus pliegues, lunares, marcas, tatuajes, dejarán de ser accidentes físicos para significar y expresar. La situacionalidad del ser humano y su medio seguirá su movimiento dialéctico significando y resignificando el acariciar de manera simbólica. Afirma Merleau-Ponty:

> Con las formas simbólicas, aparece una conducta que expresa el estímulo por sí mismo, que se abre a la verdad y al valor propio de las cosas, que tiende a la adecuación de lo significante y de lo significado, de la intención y de aquello a que esta tiende. Aquí el comportamiento no solo tiene una significación, es él mismo significación[23].

Así, entendemos que el acariciar no solo reviste un significado, sino que es él mismo significación. Acariciar no es simplemente tocar a alguien de una manera determinada, según un orden y un ritmo. Sin dudas, tal como señala Gaos, existen algunas notas que no pueden faltar en el acariciar (independientemente de que estemos o no de acuerdo con las notas propuestas por Gaos[24]), pero no basta con referirse al aspecto mecánico o motriz del cuerpo en el acariciar. Y es aquí donde empezamos a aportar los elementos merleaupontianos que nos pueden permitir esclarecer la contradicción presentada por el acariciar. La distinción aportada por Merleau-Ponty en su primera obra entre el "comportamiento geográfico" (la suma de los movimientos efectivamente ejecutados) y el "comportamiento propiamente dicho" (esos mismos movimientos considerados en su articulación interior y como una melodía cinética dotada de sentido[25]) nos anticipan y complementan la distinción que también hace (y profundizará en su obra de 1945) entre "cuerpo real" y "cuerpo fenoménico":

> El cuerpo fenoménico con las determinaciones humanas que permitían a la conciencia no distinguirse de él, va a pasar a la condición de apariencia; el "cuerpo real" será aquel que la anatomía o más generalmente los métodos de análisis aislante nos hacen conocer: un

local y temporalmente en sus receptores y da una existencia corporal a esos entes de razón que son el ritmo, la figura, las relaciones de intensidad (…)".

[23] *Ibid*., p. 177.

[24] C*fr*. Gaos, José, *op. cit*., pp. 55-58.

[25] C*fr*. *ibid*., p. 186.

> conjunto de órganos del que no tenemos ninguna noción en la experiencia inmediata y que interponen entre las cosas y nosotros sus mecanismos, sus poderes desconocidos[26].

Atendiendo a esta distinción, podemos empezar a desenmarañar la contradicción del acariciar: se toca el cuerpo real, sin franquear su barrera, superficie sin profundidad para la mano acariciante, y no se toca el cuerpo fenoménico en ese roce de superficies; aunque también se transgrede ese límite cutáneo, más allá de la piel, y como veremos, también más acá. Afirmará Merleau-Ponty: "(…) la barrera entre nosotros y los demás es impalpable"[27]. Creemos que acariciar al otro no tiene que ver con manos suaves o manos callosas, con pieles suaves o curtidas; tiene que ver con tocar al otro en lo intocable, tal como veremos hacia el final de nuestro recorrido.

§ 4. El acariciar como un estilo del tocar

> Quien toca y reconoce lo liso o lo áspero no pone sus elementos, ni las relaciones entre estos elementos, no los piensa parte por parte. No es la conciencia la que toca o la que palpa, sino la mano (…)[28].
>
> Maurice Merleau-Ponty

El acariciar se apoya en la estructura táctil del comportamiento, donde las dialécticas de los tres órdenes presentadas previamente requieren del movimiento del cuerpo como condición necesaria de su aparición. Señala Merleau-Ponty que "(…) el movimiento del cuerpo propio es al tacto lo que la luz es a la visión"[29]. Afirma el autor francés: "(…) inclusive en las partes más diferenciadas de nuestra superficie táctil, una presión sin movimiento apenas si procura un fenómeno identificable"[30]. Además, no se trata del movimiento de un objeto cualquiera, sino el movimiento del propio cuerpo. Toda percepción táctil entraña un componente corporal. La noción de "movimiento" nos permitirá trazar un puente entre las primeras dos obras merleaupontianas.

Ya en L*a estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty afirma que no es posible analizar el comportamiento reflejo a partir del análisis de los estímulos aislados como componentes simples, sino que hay que atender a la forma y el ritmo de los estímulos, "su repartición y su coordinación en el tiempo (…)"[31]. Afirma el autor francés:

---

[26] *Ibid*., pp. 221-222, 264.
[27] C*fr*. Merleau-Ponty, Maurice, "El filósofo y su sombra", traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, en: S*ignos*, Barcelona: Seix Barral, 1964, p. 212.
[28] Merleau-Ponty, Maurice, F*enomenología de la percepción*, traducción de Emilio Uranga, México D.F.: FCE, 1957, p. 350. En adelante, citado como FP (Merleau-Ponty, Maurice, P*hénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945).
[29] *Ibid*., p. 349.
[30] L*oc. cit*.
[31] EC, pp. 28-30, 50.

> La noción misma de estímulo remite a la actividad original por la cual el organismo recoge las excitaciones dispersas local y temporalmente en sus receptores y da una existencia corporal a esos entes de razón que son el ritmo, la figura, las relaciones de intensidad; en una palabra, la forma de conjunto de los estímulos locales[32].

Si aplicamos esta conceptualización del "estímulo" a los "estímulos táctiles", podemos entender que el acariciar como comportamiento táctil va a poder esclarecerse a través de la descripción de la figura, el ritmo y las relaciones de intensidad que presente el movimiento del cuerpo al entrar en contacto con lo acariciado. Pues, como afirma Ralón de Walton, "(…) es posible también encontrar en el ritmo del movimiento formaciones de sentido (…). Se trata de ritmos que articulan el movimiento y (…) que reciben una determinación a partir del modo en que transcurre el movimiento"[33].

En F*enomenología de la percepción*, el autor francés retoma el análisis husserliano acerca de las "sensaciones dobles" presentadas por la tactilidad del cuerpo propio[34] y, a través del análisis del contacto de una mano con la otra, una como tocante y otra como tocada[35], nos introduce en la distinción entre tacto activo y tacto pasivo[36]. En este trabajo, no nos ocuparemos del análisis y descripción del tocarse, ni de su relación con la constitución del cuerpo propio, por exceder largamente el espacio disponible y nuestras pretensiones. Nos ocuparemos del acariciar como expresión del tacto activo o cognoscente.

Merleau-Ponty presenta la distinción entre fenómenos táctiles de dos dimensiones o de superficie (duro, liso) y fenómenos táctiles de tres dimensiones (húmedo, oleoso). Ahora bien, a la vez que afirma que el movimiento explorador tiene diferentes estructuras, nos advierte sobre la imposibilidad de reducir su análisis a impresiones táctiles elementales[37]. Al igual que en su primera obra, no podremos reducir la complejidad del fenómeno al análisis de elementos simples combinados. No podremos definir el reconocimiento de lo liso, lo duro o lo áspero sino a través del despliegue del movimiento explorador (tal como pudimos apreciarlo en las palabras de nuestro epígrafe). En E*l mundo de la percepción*, el autor francés afirma que la viscosidad de la piel "(…) es cierto

[32] I*bid*., p. 54.
[33] Ralón de Walton, Graciela, "El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura", en: I*nvestigaciones fenomenológicas*. A*nuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. S*erie Monográfica*, n° 1 (2008), p. 214. En: http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?pid=bibliuned:InvFen-2008-Mon1-5090.
[34] C*fr*. FP, pp. 93-94.
[35] C*fr*. San Martín, Javier, "El contenido del cuerpo", en: I*nvestigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: C*uerpo y alteridad* (2010), pp. 169-187; Slatman, Jenny, "The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched", en: C*hiasmi International*, vol. VII (2007), pp. 305-325; Serrano de Haro, Agustín, "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo", en: L*a posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Complutense, 1997, pp. 185-216, para detallados análisis y comparaciones entre Husserl y Merleau-Ponty sobre este tema.
[36] C*fr*. FP, pp. 349.
[37] C*fr*. *ibid*., p. 350.

comportamiento del mundo para con mi cuerpo y conmigo"[38]. Este comportamiento, como vimos, guarda cierta estructura: movimiento y ritmo, duración e intensidad del contacto que, aunque indescomponibles tanto real como idealmente, subyacen en el comportamiento táctil[39]. La siempre ineludible situacionalidad del organismo explicitada en L*a estructura del comportamiento*, abordada principalmente desde la perspectiva de un espectador extraño[40], situacionalidad táctil del organismo, deviene en F*enomenología de la percepción* en una experiencia vivida desde la primera persona, en un estilo del tocar.

De esta manera, lo áspero o lo duro no podrá ser descrito como el ordenamiento total de las distintas localizaciones táctiles organizadas bajo un ritmo y una intensidad determinada, sino como un estilo que tiene el mundo de invadirnos. Afirma Merleau-Ponty: "(…) cuando toco no pienso en una diversidad, mis manos dan con un determinado estilo que forma parte de sus posibilidades (…)"[41], posibilidades que a su vez se encuentran condicionadas por la estructura táctil que hemos desplegado anteriormente: sin movimiento, no hay tocar, ni tampoco hay estilo sin la repetición de un ritmo, una figura, una intensidad.

La piel es un lugar de comunicación[42]. La piel se encuentra en contacto directo e inmediato con aquello tocado o tocante, en palabras de Agustín Serrano de Haro: "(…) la percepción externa por tacto resulta así percepción en el tacto"[43]. En relación con la descripción del acariciar, Merleau-Ponty señala que lo liso no es una "suma de presiones semejantes", sino un estilo que tiene una superficie de modular nuestra mano[44]. Si consideramos que acariciar es un movimiento de la mano que recorre la piel de otra persona con la yema de los dedos o la palma de la mano, siguiendo al autor francés, entendemos que no se puede descomponer el acariciar como un comportamiento geográfico. Acariciar es un estilo de tocar, el cual expresa no solamente la habilidad motriz adquirida por el tocante como una de las posibilidades de su arco intencional, sino el modo que acariciado y acariciante tienen de invadirse. No hay acariciante sin acariciado. En palabras de Merleau-Ponty: "El gesto <el acariciar en este caso> está delante de mí como una pregunta (…)"; a través del gesto, "confirmo al otro y el otro me confirma"[45].

---

[38] Merleau-Ponty, Maurice, E*l mundo de la percepción*. S*iete conferencias*, traducción de Victor Goldstein, Buenos Aires: FCE, 2003, p. 29 (Merleau-Ponty, Maurice, C*auseries* 1948, París: Seuil, 2002).
[39] C*fr*. FP, p. 350.
[40] C*fr*. EC, p. 228.
[41] C*fr*. FP, p. 351.
[42] Para referir algunos ejemplos que exceden la perspectiva fenomenológica, ver Anzieu, Didier, E*l yo-piel*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, p. 193, donde se relata la sesión terapéutica de un paciente en la que se relaciona la secreción de olores y transpiración por los poros de la piel como una expresión de agresividad. También en: *ibid*., pp. 32-33, la relación del masoquismo y la piel, y la significación psicoanalítica de los arañazos, heridas y mutilaciones infringidas en el propio cuerpo.
[43] Serrano de Haro, Agustín, *op. cit*., p. 206.
[44] C*fr*. FP, p. 349.
[45] C*fr*. FP, p. 203.

Acariciar no es solamente una capacidad de un existente, es un modo de relacionarse que pone de manifiesto la encarnación del sujeto, así como su relación con los otros (el acariciado) en el mundo. Señala el autor francés:

> La comunicación o la comprensión de los gestos es resultado de la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo[46].

§ 5. Acariciar lo intangible

El cuerpo táctil es un cuerpo que siempre tiene necesariamente una fisura, una apertura, nunca puede completarse, nunca puede estar completamente constituido. Pues una mano no puede, a la vez, ser tocante y tocada; su reversibilidad es secuencial, no puede ser sincrónica, pues el tacto activo se lanza fuera de sí en la búsqueda de lo táctil, y, en este caso, este fuera de sí lo alejaría de la experiencia de sí mismo. El tacto es direccional según esta distinción merleaupontiana de "tacto activo" y "tacto pasivo". Y esta direccionalidad fisura el cuerpo propio, le impide constituirse completamente, su límite no es un contorno cerrado, no es una cerca. El hábito y su incorporación al esquema corporal hacen variar ese límite, un bastón, un sombrero, un automóvil, una bicicleta. Las cosas se incorporan al cuerpo: "Las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo"[47]. La piel no es el "extra" separando partes, lo que toca y lo tangible son dos mitades de una naranja, configuran un mismo universo. El cuerpo táctil es un cuerpo inacabado, inacabable e inabarcable. El cuerpo es carne. En la mano que toca y la mano que es tocada, se pone de manifiesto la adherencia carnal entre sintiente y sentido[48]. Esas manos pueden ser las dos manos de la misma persona, o pueden ser las manos que se encuentran en un saludo. Aparece la pregunta merleaupontiana: "¿Por qué tocando la mano de otro, no tocaría ya en ella el mismo poder de asir las cosas que ya toqué en la mía?"[49]. Afirma Merleau-Ponty: "(…) con la reversibilidad de lo visible y de lo tangible, lo que se nos abre es entonces, si no aún lo incorpóreo, al menos un ser intercorpóreo, un ámbito presumible de lo visible y de lo tangible, que se extiende más lejos de lo que actualmente veo y toco"[50].

[46] *Loc. cit.*
[47] *Cfr.* VI, p. 225.
[48] *Cfr. ibid.*, p. 129.
[49] *Ibid.*, p. 128.
[50] *Ibid.*, p. 129.

Esta intercoporalidad viene a terminar de explicar la paradoja del acariciar lo intocable: "(…) el cuerpo ya no se acopla al mundo, enlaza a otro cuerpo"[51]. Ese enlace es lo que torna el límite intocable. No hay lugar para el "extra" de "partes extra partes"; acariciar al otro es acariciarme, es acariciar el mundo, sin tocarlo. No es al otro a quien toco, el tocar se vuelve imposible en el mismo acariciar. El acariciar expresa la reversibilidad de la carne.

§ 6. Conclusión

Llegando al final de nuestro recorrido, podríamos poner en cuestión aquellas afirmaciones que tomamos de Gaos y que referían a la caricia como un fenómeno propiamente humano y, más específicamente, propio de la mano humana. La importancia y el valor que le otorgamos al trabajo de Gaos nos llevaron a esbozar una perspectiva merleaupontiana acerca del acariciar a través de sus primeras dos obras, finalizando con L*o visible y lo invisible*.

Las tempranas distinciones merleaupontianas entre "comportamiento geográfico" y "comportamiento propiamente dicho" y la introducción de la distinción entre "cuerpo real" y "cuerpo fenoménico" (luego profundizada en su segunda obra), nos permitieron desentrañar la paradoja presentada por el acariciar como un fenómeno de roce de superficies pero de transgresión o traspaso de límites en el tocar. Esa paradoja entraña el pensamiento dualista y el acariciar lo expone de manera señalada. Si entendemos el "estilo de tocar" como un estilo que tiene el mundo de invadirnos, empezamos a acercarnos a la concepción merleaupontiana de la reversibilidad de la carne. En palabras de Maldiney, quien es citado por Derrida en su obra E*l tocar, Jean-Luc Nancy*: "La revelación de la carne culmina en la caricia, donde el ser de la carne y la experiencia carnal coinciden en el ser-sentido del cuerpo del otro —justamente revelado como carne (…)"[52].

Si bien la caricia es donde culmina esta revelación de la carne, podemos entender que el acariciar no viene a ser un fenómeno propio de la mano. No parecería ser necesario desde esta perspectiva que, incluso si es una mano la acariciante, ella tuviera que ser tersa y suave. No acaricia la piel, la carne es acariciada por la carne. Ni siquiera parecería presentarse como un fenómeno particularmente humano. Entender el acariciar desde esta perspectiva merleaupontiana parece enriquecer el esclarecimiento de la caricia y nos permite acariciar un mundo más amplio, sabiendo que siempre intentamos acariciar lo intocable, lo porvenir

[51] *Ibid*., p. 129.
[52] Derrida, Jacques, *op. cit*., p. 132, n. 34; Maldiney, Henri, "Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty" en: Collete, J. y A. T. Tymieniecka (eds.), *Maurice Merleau-Ponty: Le psychique et le corporel*, París: Aubier, 1988, pp. 68-69.

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

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 211-231

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 parágrafo 8 de esta obra. A partir de allí, se hace una presentación *no exegética* 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 parágrafo 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 parágrafo 8 de la S*exta 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 teorética*[1]. 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[2]. 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

[1] Fink, Eugen, VI *Cartesianische Meditation*, 2 vols., Parte I: D*ie Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Ebeling, H., J. Holl y G. van Kerckhoven (eds.); Parte II: E*rgänzungsband*, van Kerckhoven, G. (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, vol. I, p. 74.
[2] 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 teorética" que construye esta "ciencia"[3]. 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[4].

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—[5]; 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[6]. 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[7].

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,

[3] *Loc. cit.*
[4] *Ibid.*, pp. 75-76.
[5] *Ibid.*, p. 76.
[6] *Ibid.*, p. 75.
[7] *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*[8]. 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 ὕλη, 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* (Ü*bernahme*) 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—[9]. ¿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 extrínseca y accidentalmente, conocer siempre es

[8] I*bid*., p. 70.
[9] I*bid*., 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[10].

¿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*[11].

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* (S*einssinn*). 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*[12].

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* (S*ein*) *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[13].

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*

[10] *Ibid*., p. 79.
[11] *Ibid*., p. 80.
[12] L*oc. cit*.
[13] *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[14]. 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*[15].

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[16].

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[17]. 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[18]. 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—[19].

§ 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,

[14] *Ibid*., p. 81.
[15] *Ibid*., p. 83.
[16] *Loc. cit*.
[17] *Ibid*., p. 84.
[18] *Ibid*., p. 85.
[19] *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[20].

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*[21].

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 ὕλη a su materialidad óntica.

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

[20] 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 τέλος previamente establecido.

[21] Simondon, Gilbert, L*a 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 L*a individuación*. C*fr*. Simondon, Gilbert, E*l 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*?[22] ¿Cómo pensar el cuerpo fuera de la posibilidad de entenderlo "como sustrato de diversas 'facultades' corporales"?

[22] Merleau-Ponty las refiere en dos momentos en F*enomenología de la percepción*: *Vorstellungsvermögen* y *Symbolischenvermögen*. C*fr*. Merleau-Ponty, Maurice, F*enomenología 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* (K*örper*) como el cuerpo animado, espiritualizado, significado (L*eib*). 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 —K*örper* o L*eib*— 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[23]. Las potencias contenidas en los *potenciales* se potencian, se constituyen por la relación con el entorno.

Lo que se individúa, pues, es el cuerpo —K*örper* o L*eib*—. 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 óntico. 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 W*aze*), 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

[23] 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, L*a 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*[24].

Las capacidades, entonces, son el ámbito óntico 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 I*ch 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[25]— cobran sentido; más aún, son *símbolo*. Portan un *potencial significativo* que no solo

[24] C*fr*. Vargas Guillén, Germán, "Juego, constitución y pasividad", en: Verano, Leonardo F. (ed.), P*ensar el cuerpo*, Barranquilla: Uninorte, 2017, pp. 295-322.
[25] Simondon, Gilbert, L*a 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 "aparencial", "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, rememorado, 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 rememorativamente 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 rememoración 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[26].

§ 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 L*eib*, por igual los tiene el K*örper* —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

[26] Tal como lo aprendió la fenomenología, y Husserl mismo en su desarrollo, en las L*ecciones* sobre L*a 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 *fuente* 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) permanecimos 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 permanecimos 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 *pertenecientes 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, horizónticamente, *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*[27], 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

[27] 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[28].

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, cifra-mos 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 E*l extraño* o en E*l regreso a casa*, según la descripción de A. Schutz[29], 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 experienciarnos desacoplados cuando tornamos a lo que nos fue familiar y ahora ha

[28] C*fr*. Vargas Guillén, Germán, I*ndividuación y anarquía. Metafísica y fenomenología de la individuación*, Bogotá: Aula de Humanidades, 2014.
[29] C*fr*. Schutz, Alfred, E*studios 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*.

B. Solipsmo, intersubjetividad y lenguaje

Intersubjetividad fenomenológica y comunicación

Phenomenological Intersubjectivity and Communication

Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia
juansipaso@utp.edu.co

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 235-252

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 diversos ángulos, de los 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 aspectos estructurales del movimiento fenomenológico. En primera instancia, pretendemos contribuir a 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, haremos una corta reflexión sobre el significado de la comunicación en la perspectiva de Husserl.

A basic consideration of phenomenology is the subject of intersubjectivity which has in its foundation the philosophical problem of the experience of the Other. This subject confronts a number of questions related to the nature of intersubjective relationships: How are these relationships? How can we know others? How does the knowledge of human beings differ from that of objects? What conditions are required for a theory of the existence of the Other to be valid? Within Phenomenology, those problems are treated from different perspectives, out of which we will focus on the approaches of Husserl and Sartre. The hypothesis of work, in general, is that the differences among perspectives around the topic, rather than establishing ruptures, they (the differences) intend to find answers within the discipline, and that effectively confronting among themselves, they are responding to structural aspects of the phenomenological movement. First and foremost, we attempt to contribute by clarifying some basic characteristics of the phenomenon of intersubjectivity as an overcoming of egology and solipsism. Secondly, we establish essential aspects of phenomenology as a discipline that allows a coherent treatment of the experience of the other. We will finish with a short reflection on the importance of communication in Husserl's perspective.

§ 1. Preámbulo: ¿hay en la fenomenología egología o monadología, solipsismo o intersubjetividad? Una reflexión alrededor de Husserl y Sartre

Indagar si hay en la fenomenología egología o monadología supone preguntarse por una idea esencial: ¿qué papel asume la fenomenología en una época como la que nos abruma por su escepticismo y nihilismo frente a la razón y el humanismo? ¿Cómo puede mantenerse como pensamiento intersubjetivo y ético? La actualidad manifiesta de la fenomenología en su denodada apuesta por la razón y el humanismo es palmaria y uno de los asuntos de mayor interés para Husserl fue indagar sobre la constitución de las relaciones intersubjetivas como una condición básica de su filosofía. Husserl rechazó constantemente el escepticismo a lo largo de su evolución filosófica, como se constata en sus textos, y pocos años antes de morir, en una franca oposición al nihilismo (no explícita), apuntando hacia la vida cultural en general, escribió: "El peligro más grande que <nos> amenaza (...) es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros (...) con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita (...)"[1]. Dicho cansancio, al que Husserl no se adhiere, se puede interpretar como una expresión de nihilismo. Este trabajo no pretende ser un estudio ético, aunque es notorio que la fenomenología tiene un trasfondo ético. Al considerar el profundo tema que convoca la fenomenología con respecto al tema de la intersubjetividad a partir del reconocimiento del otro, de su diferencia y de su cercanía, podemos acercarnos a una mayor comprensión de su filosofía. Pretendemos avanzar en aspectos esenciales que desarrollan Husserl y Sartre en el tema de las relaciones con los otros y mostrar

[1] Husserl, Edmund, "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", en: L*a crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, p. 358.

la unidad de la fenomenología en dicha apuesta general con el tema de la alteridad, posiciones que ciertamente son una clara manifestación disciplinar de una posición humanista en la que convergen la mayoría de sus autores[2].

1.1. *Sobre egología y monadología*

La mónada como concepto filosófico que expresa la unidad simple e indivisible de los seres se nos presenta fenomenológicamente como una noción paradójica y de estructura bilateral. La mónada (M*onade*) indudablemente es unidad y, en este sentido, por ser uno, se opone a lo múltiple, que es a lo que alude el concepto de intersubjetividad; *una multiplicidad de egos en relación*. Hay un ineludible juego dialéctico que se suscita entre ambas polaridades. Con esta indagación pretendemos, en primera instancia, oponernos al empecinado juicio aún vigente de que la fenomenología se queda en una egología y en un análisis de la inmanencia de la conciencia y, peor aún, en un solipsismo.

La idea de mónada de Husserl apunta en una dirección diferente a la de Leibniz. Para este, las unidades o *mónadas*, en cuanto seres que componen el universo, son substancias inmateriales que están a la base de todo lo que existe; son unidades simples espirituales conectadas entre sí que conservan cierta armonía preestablecida. Es un tema en el que centró la atención Husserl[3]. Esta sorprendente teoría atrajera al fundador de la fenomenología, como concepto que pudiera explicitar la trama impresionante que hay inmersa en las relaciones intersubjetivas. El concepto se muestra absolutamente llamativo para ayudar a comprender cómo se dan las conexiones entre las mentes, entre los cuerpos, entre los sujetos o entre los humanos, entre los prójimos; en últimas, entre los seres en sus correspondientes mundos circundantes y comunes al interior de sus aspectos específicos. A cada ser en el mundo le conviene en cuanto tal una individuación que le garantiza su propia unidad ontológica, cada ser tiene su carácter propio que lo hace diferir de los otros. Si esa individuación no fuera posible, se confundiría con los otros, y no habría ni siquiera unidad, es decir, no podría existir nada; por eso, Leibniz afirmó: "(…) las mónadas no tienen ventanas (...)"[4]. De hecho, todo ser es único e irrepetible.

En la "Quinta meditación cartesiana", Husserl refuta la objeción de solipsismo trascendental, al poner en cuestión la objeción de si efectivamente, al practicar la

[2] La investigación que venimos desarrollando se propone mostrar la unidad temática que hay en la fenomenología para la indagación sobre relaciones intersubjetivas. Los casos específicos de Merleau-Ponty, Levinas y Alfred Schutz en obras específicas están insertos en esta investigación que llevo a cabo y que por supuesto no aparecen todos aún.

[3] Para una indagación sobre la monadología según Husserl y Leibniz, *cfr*. Aristizábal Hoyos, Pedro J., E*l solipsismo y las relaciones de intersubjetividad*. A*nálisis fenomenológico de la existencia del otro*, Bogotá: San Pablo, 2014.

[4] Leibniz, Gottfried W., "Monadología", en: T*res textos metafísicos*, traducción de Rubén Sierra, Santafé de Bogotá: Norma, 1996, p. 70.

epojé y reducir al ego, no se cae en el solipsismo. El problema, como hemos planteado otras veces, se mueve en el campo de las paradojas, pues si la cuestión es la intersubjetividad, dicho tema está íntimamente ligado con la filosofía trascendental y esta, en efecto, se muestra vinculada a la solución del problema del solipsismo al interior de ese campo trascendental por el que paradójicamente se acusa a la obra de Husserl de verse envuelta en un solipsismo.

Para entender con claridad cómo responde Husserl a esta objeción de solipsismo que le hacen algunos autores, señalamos en su respuesta una doble perspectiva que guiará su investigación: por un lado, la constitución del *alter ego* (el otro yo) y, por otro, la constitución del otro en *sentido mundano*, para lo cual utiliza los análisis estático y genético, que no son excluyentes entre sí.

El problema de cómo experimentamos a los otros comienza a ser resuelto desde la necesidad de reducir el campo de la experiencia trascendental a la *esfera de propiedad* (E*igenheitssphäre*) o esfera primordial. Husserl establece que la reducción "a mi concreto yo mismo (…) <implica hacer abstracción> (...) de todo lo que me resulta como extraño"[5], resaltando que lo específicamente propio como ego, mi ser concreto, es la mónada[6], lo que significa que todo ego —que se corresponde con el ego concreto que es la mónada— tiene que hacer abstracción de lo extraño a sí mismo, para de esta manera establecer la constitución del otro sobre el trasfondo de mi (propia) primordialidad.

Recordemos cómo Julia Iribarne se refiere al tema al señalar que los filósofos que acusan a Husserl de caer en un solipsismo convienen en "(…) que el ego que reflexiona sobre sí mismo permanece encerrado en sí mismo como en una prisión mientras despliega su ser intencional constituyente de todo sentido", y al añadir que "la acusación es seria y si fuera correcta descalificaría a la filosofía trascendental de Husserl"[7].

Lo que parece subyacer a esta idea de una prisión es que la mente se encuentra como en un cuarto oscuro, a la manera como lo muestra Locke en el E*nsayo sobre el entendimiento humano*[8]; en ese cuarto se nos imponen y alojan imágenes de la realidad externa. Las críticas a esta concepción desde la perspectiva de la fenomenología señalan que los procesos cognitivos y vivenciales que se dan en la vida mental interna (como los afectos, deseos, sentimientos, ideas, etcétera) son procesos que no se pueden observar, ocurren como en una caja oscura y nuestra atención se dirige a dichos procesos internos y no al mundo externo; semejando a la teoría de la introspección de la filosofía clásica, nosotros nos acercamos a las cosas solamente a través de inferencias lógicas y por eso la relación con las cosas y con los otros no es directa, las cosas no

[5] Husserl, Edmund, M*editaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986, p. 126.
[6] I*bid*., p. 139.
[7] Iribarne, Julia V., E*dmund* H*usserl*. L*a fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, pp. 72 ss.
[8] Locke, John, E*nsayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, México D.F.: FCE, 1982.

están presentes a nosotros[9]. La fenomenología, con su referencia a la intencionalidad, rechaza cualquier teoría que exprese que tales acaecimientos no puedan ser observados; esto llevaría a una posición conductista, que plantea por esta misma razón que la mente del otro es inaccesible y es imposible verificar su inteligencia. Esto es refutado por la fenomenología, pues si los individuos se comunican, escriben textos que otros leen, convocan, estas son muestras de inteligencia que, como dice Sokolowski, no pueden ser reducidas a la relación estímulo-respuesta propia del pensamiento conductista.

Ante este cuestionamiento se responde que la fenomenología se quedaría en un solipsismo si su meta fuera la descripción subjetiva del "mundo primordial" o del ego fenomenológicamente reducido. El planteamiento que tiene en mente Husserl discrepa en este sentido pues, por un lado, hay inseparabilidad del yo en correlato con el mundo y, por otro, señala que para que el ego pueda encontrar validez se precisa de la perspectiva intersubjetiva, es decir, de la convalidación con los otros; y todo esto presupone además que la abstracción fenomenológica es un camino metódico. De todos modos, es igualmente inevitable que la presencia del otro se manifieste en las sucesivas reducciones. Para terminar, decimos que, si la fenomenología estudia la experiencia subjetiva de los humanos, hace esto de manera objetiva y esto también pone a salvo que su investigación general se vea envuelta en una egología y en un solipsismo, como es la creencia de algunos críticos.

Ahora bien, Leibniz había expresado que "(…) las mónadas no tienen ventanas por las que algo pueda entrar o salir"[10], es decir, las mónadas se presentan ya clausuradas. A su vez, Husserl complementa esta idea al establecer un enunciado contrario: "(...) las mónadas tienen ventanas"[11]. Justamente, en la "Quinta meditación cartesiana", Husserl reclama también dicha independencia, pues señala significativamente que los otros se hallan fuera de contacto con mi mónada, ya que la conexión real entre las vivencias de unos y otros es inexistente. Así lo expresa:

> (…) ninguna conexión real conduce de sus vivencias a mis vivencias, ni, en general, de lo que les es esencialmente propio a mi propiedad. A esta separación corresponde, en efecto, la separación real mundanal de mi existencia psicofísica de la del otro, y esta separación se presenta como espacial en virtud de la espacialidad de los cuerpos orgánicos objetivos[12].

[9] Sokolowski, Robert, *Introducción a la fenomenología*, traducción de Esteban Marín Ávila, Morelia: Jitanjáfora, 2012, pp. 17 ss.
[10] Leibniz, Gottfried W., *op. cit.*, p. 70.
[11] Citado en Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1988, tomo II, p. 185.
[12] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 169.

Queda explícito entonces que de ninguna manera puede darse una conexión exterior, que conecte las experiencias entre sujetos; y esta separación ontológica está ligada a la exterioridad de los cuerpos, es decir, a su ámbito psicofísico que se presenta espacialmente; esto es, atado a la espacialidad geográfica perteneciente a los cuerpos exteriores (este aspecto que refiere a la exterioridad nos acerca a la filosofía de Sartre. Este comparte como Husserl una perspectiva crítica de esta exterioridad). Continúa Husserl:

> (…) cada mónada es realmente una unidad absolutamente cerrada; pero, (…), la penetración intencional irreal de los otros en mi primordialidad no es irreal en el sentido de un ser allí dentro en sueños o de un ser representado en una fantasía. Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquella, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas[13].

Proponiendo estas mónadas como unidades cerradas y señalando la imposibilidad de contacto externo entre ellas, va a señalar luego que dichas unidades no son completamente imperturbables; es decir, que sí tienen ventanas que se forman en una conexión esencial que las vincula y establece contacto desde la intencionalidad de cada unidad monádica: "Todo curso de conciencia es algo totalmente separado, una mónada, y permanecería sin las ventanas de la comprensión si no hubiera fenómenos intersubjetivos. Esa es también la condición de posibilidad de un mundo de cosas, que es uno y el mismo para muchos yoes''[14].

Entonces, toda unidad monádica existe para sí misma como yo existo para mí; pero ellas y yo mismo existimos igual en comunidad de mónadas. Husserl establece toda unidad monádica en una colectividad humana, en la cual todo ser individual se reconoce miembro de una comunidad en la que "(…) está implícito un mutuo ser uno para el otro que entraña una equiparación objetivante de mi existencia con la de todos los otros, o sea: yo y cada uno de los otros"[15] como ser humano entre los otros. A esta comunidad señalada le es correlativa, en un ámbito trascendental concreto, una comunidad abierta de las mónadas, a la que por supuesto, Husserl denominaría como intersubjetividad trascendental[16].

Para fundamentar el tema, Husserl establece algunos aspectos relacionados con diversas modalidades monádicas cuando refiere al ámbito social y pre-reflexivo e instintivo, mostrando el innegable contacto y la comunicación entre las mónadas, y partiendo así de una pluralidad de seres en movimiento, de una "ontología pluralista"

[13] L*oc. cit*.
[14] Husserl, Edmund, P*roblemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno Márquez y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 198.
[15] Husserl, Edmund, M*editaciones cartesianas*, *op. cit*., p. 170.
[16] *Ibid*., p. 171.

que, como da a entender Karl Schuhmann, es una clara indicación de cómo la multiplicidad de mónadas existentes ascienden en el proceso natural e infinito de su movimiento hacia la mayor unidad posible desde dicha pluralidad de seres[17].

1.2. *Sobre el tema de la empatía como indagación de la experiencia del otro*

Las empatías son para Husserl las ventanas reales de la comunicación entre las mónadas. A continuación, hacemos una referencia histórica de cómo han sido tratadas las relaciones intersubjetivas, siguiendo a Dan Zahavi, para apoyarnos posteriormente en aspectos de la visión de Sartre al respecto.

Para alguna tradición de la filosófica clásica moderna, según Zahavi, "(…) el problema de la intersubjetividad ha sido identificado con el problema de las otras mentes"[18]. Describe así el llamado *razonamiento por analogía*:

> La única mente a la cual yo tengo acceso directo es a la mía. Mi acceso a la mente del otro está siempre mediado por su comportamiento corporal. Pero ¿cómo puede la percepción del cuerpo de otra persona proporcionarme información acerca de su mente? A partir de mi propia mente y enlazando eso a la manera en la que mi cuerpo me es dado, yo entonces paso al cuerpo del otro y por reconocer la analogía que existe entre este cuerpo y mi propio cuerpo, yo *infiero* que el cuerpo extraño está probablemente también enlazado de una manera semejante a una mente extraña. En mi caso personal, gritar está a menudo asociado con dolor; cuando yo observo a otros gritar, yo infiero que ellos probablemente están igualmente sintiendo dolor. Aunque esta inferencia no me proporciona conocimiento indubitable sobre los otros, y aunque esto no me permita una experiencia real de las otras mentes, por lo menos sí me da más razones para creer en su existencia, que en negarla[19].

Aquí, la objeción del autor se centra en el *concepto de inferencia* y en la posible indubitabilidad de la experiencia del otro. El concepto de inferencia rompe con la posible evidencia intuitiva y el conocimiento directo de la experiencia del otro, vinculado esto último a la fenomenología; y la supuesta indubitabilidad de la experiencia intuitiva del otro, conlleva a establecer argumentos y razones directas para creer o no en la existencia del otro y de su conocimiento. Al cuestionamiento del concepto de inferencia, en la primera objeción, podemos añadir que tiene un componente fuerte de crítica para Gallagher y Zahavi; y es que cuando se orienta la investigación en sentido inferencial,

[17] Para una referencia al tema, *cfr*. Aristizábal Hoyos, Pedro J., *op. cit*.
[18] Zahavi, Dan, "La fenomenología y el problema(s) de la intersubjetividad", en: A*nuario Colombiano de Fenomenología*, vol. VII (2013), pp. 83 ss.
[19] *Ibid*., p. 85.

esto nos lleva desde "(…) el comportamiento observado públicamente a la causa mental escondida"[20]; es decir, "el comportamiento/la causa mental escondida" que niega la experiencia directa del otro, que desconoce la empatía, que, específicamente, nos revela la experiencia del otro o su conciencia. Por otro lado, nos regresa a una concepción introspectiva separada del mundo. Nada más alejado de la fenomenología.

Y la consideración más brutal de la segunda objeción, que es objeción a la filosofía clásica moderna, es que lleva a la consecuencia absurda de convertir al otro y su conocimiento en un objeto probable (tomar al otro como objeto probable es lo que plantea Sartre). Ambas objeciones, desde mi perspectiva, son compartidas por la fenomenología en general desde los planteamientos de Husserl.

Ahora bien, Zahavi[21] señala algunas de las críticas que más han influido al confrontar el problema de la intersubjetividad de esta forma:

1. Cuestiona: "(…) la exigencia de que mi propia auto-experiencia <sea> de una naturaleza puramente mental, y que esta <tome> lugar en mi propio aislamiento y <anteceda> a la experiencia de los demás"[22]. Este aspecto es por supuesto absurdo desde la perspectiva de la fenomenología que explícitamente se funda en primera instancia en la experiencia. 2. "El razonamiento por analogía asume que nosotros nunca *experimentamos* los pensamientos o los sentimientos de otra persona, y que solo podemos *inferir* su existencia probable sobre la base de lo que es realmente dado a nosotros, es decir, un cuerpo físico"[23]. Este aspecto niega la experiencia directa del otro: la empatía (E*infühlung*) o mejor aún, la "F*remderfahrung*", como nos lo señala el mismo autor con el original alemán. 3. Añade también que este supuesto tiene una desmedida atención intelectualista —al fin y al cabo, dice, "(…) tanto animales como infantes parecen compartir la creencia en otras mentes, pero en su caso, esto es apenas el resultado de un proceso de inferencia"[24]—; por supuesto, los niños y los animales, más que hacer inferencias mentales, intuyen y captan el suceso mismo en su propio darse; y 4. por otro lado, "(…) esto parece presuponer un alto problema de dicotomía entre lo interno y lo externo, <es decir>, entre la experiencia y el comportamiento"[25]. La fenomenología, nos plantea Sartre, ha superado una serie de dualismos que le causaron múltiples dificultades a la filosofía. En su perspectiva no hay un adentro ni un afuera, todo es en acto; así también nos lo señaló Husserl desde las I*nvestigaciones lógicas*, cuando habla de acto psíquico o vivencia intencional.

Una solución al problema de las relaciones entre las conciencias debe comenzar por indagar y explicitar de una manera acertada las relaciones entre la conciencia y

[20] Gallagher, Shaun y Dan Zahavi, L*a mente fenomenológica*, traducción de Marta Jorba, Madrid: Alianza Editorial, 2013, p. 269.
[21] Zahavi, Dan, *op. cit.*, pp. 86 ss.
[22] I*bid.*, p. 86.
[23] L*oc. cit.*
[24] L*oc. cit.*
[25] L*oc. cit.*

el cuerpo. "En algún sentido, <dice Zahavi>, las experiencias no son internas, ellas no están ocultas en el cerebro, sino más bien expresadas en gestos y acciones corporales"[26]. Al ver el rostro del otro yo puedo percibir que posee gestos de duda, de hostilidad, de generosidad o de amistad, es decir, cada gesto y cada rostro manifiesta estas emociones; cada mirada y cada gesto es expresado corporalmente, se capta como un comportamiento de la persona o una actuación corporal que en su intencionalidad está llena de significaciones. Esto va mucho más más allá de una aparente discrepancia entre lo externo y lo interno; diríamos entonces, apoyados en la fenomenología, que, desde esta perspectiva, todo es en acto, ya no hay ningún ser tras la aparición. Y cita allí el autor a Merleau-Ponty:

> Nosotros tenemos que rechazar el prejuicio que crea "realidades internas" partiendo del amor, del odio, o de la ira, dejándolas accesibles a un único testigo: la persona quien los siente. La ira, la vergüenza, el odio o el amor no son hechos psíquicos escondidos en el interior de otra conciencia: ellos son tipos de comportamientos o estilos de conducta que son visibles desde el exterior. Ellos existen *sobre* este rostro o *en* aquellos gestos, nada se oculta detrás de ellos[27].

Las consideraciones implícitas en estas formas de argumentación como las que nos presenta el autor refiriendo a Merleau-Ponty, nos aclaran la necesidad de no acceder a las concepciones clásicas de que las "realidades internas" de los otros solo son accesibles a esos mismos otros, como únicos testigos de esa experiencia, porque precisamente son comportamientos de las personas que captamos empáticamente y sin ningún tipo de inferencia. No inferimos desde la corporeidad del otro su existencia; por el contrario, el otro se nos da como subjetividad extraña en un encuentro cara a cara. Aquí, lo que percibimos no es un cuerpo solo, ni una acción corporal aislada, ni una psiquis oculta en el cerebro, sino un todo unificado o, mejor aún, un cuerpo situado en el mundo. "Vemos la ira del otro, sentimos su aflicción, no inferimos la existencia de esas emociones"[28]. Ahora bien, es preciso clarificar también que la aprehensión que nosotros tenemos de los otros y de sus cuerpos difiere fundamentalmente de la percepción que tenemos de los objetos del mundo, y esto por lo menos nos lleva a recordar, por otro lado, la diferencia existente entre el cuerpo vivido (L*eib*) y el cuerpo objetivado (físico) (K*örper*).

Esta interesante apuesta que hemos tomado de algunos planteamientos de Zahavi nos delimita con cierta claridad la idea de que las relaciones entre el otro y yo no quedan establecidas por la vía de una inferencia analógica, sino precisamente por

[26] L*oc. cit*.
[27] Merleau-Ponty, Maurice, S*ense and* N*on-Sense*, traducción de Hubert Dreyfus y Patricia Allen Dreyfus, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964, pp. 52-53. Citado en: Zahavi, Dan, *op. cit*., p. 86.
[28] Zahavi, Dan, *op. cit*., p. 86.

otro modo explícito de conciencia intencional, como la empatía (E*infühlung*), que nos permite aprehender la *experiencia del otro* ("F*remderfahrung*"), que, si bien no tiene el carácter de ser una percepción externa, sí posibilita que experimentemos los sentimientos, las creencias, etcétera, de los demás. Alcanzamos la experiencia de la vida psíquica extraña como objeto del acto experiencial con una legítima intuición fenomenológica.

La empatía contrasta con otros actos intencionales (percepciones o recuerdos, fantasías, que también son presentificaciones)[29] que, por supuesto, no se vinculan directamente con la alteridad. No obstante, es preciso clarificar igualmente su estructura experiencial, tal como se hace con la experiencia empática estableciendo las diferencias entre dichos actos. Se aclara en este punto que la empatía es solo el punto de inicio de las indagaciones que hace la fenomenología sobre la experiencia intersubjetiva.

A continuación, presentaremos algunos parámetros establecidos por Sartre sobre las relaciones entre el otro y yo (tema que posibilita una mayor claridad sobre el ámbito intersubjetivo).

§ 2. Sobre el enfoque sartreano de la intersubjetividad en discordancia con algunos planteamientos de Husserl

Resaltamos, en primer lugar, que la fenomenología de Sartre tiene notorias diferencias con el pensamiento de Husserl. Vamos a referir de paso a algunas de estas diferencias, aunque buscando rasgos comunes entre los autores: 1. Sartre exclama que uno se encuentra con el otro y no lo constituye, rechazando, de este modo, el tema fundamental de la *constitución fenomenológica* que Husserl en I*deas* I comienza a desarrollar específicamente a partir del parágrafo 49; Sartre se pierde esta interesante apuesta. 2. Para Sartre, las relaciones entre el otro y yo son comprendidas como relaciones de conflicto: con el tema de la mirada, *v. gr.*, cada uno de los prójimos, para recuperar su subjetividad, requiere convertir al otro en objeto (por lo menos desde L*a mirada*). Husserl, en cambio, en el E*spíritu común*[30] (G*emeingeist*, en H*ua* XIV), hace referencia a fenómenos intersubjetivos estructurados socialmente partiendo de una "ontología pluralista" primigenia, la cual ya hemos mencionado. Allí señala que la multiplicidad de mónadas existentes asciende en un proceso de constante pulsión y aspiración (S*treben*) hacia las otras mónadas; esto vale, para Husserl, en un nivel no solo prereflexivo instintivo, sino también de comunidades sociales que tienden a estar unidas por voluntad propia; ya desde I*deas* II (parágrafo 51), dice que son "(…) comunidades

[29] Para un estudio más completo del problema de la empatía, *cfr*. Aristizábal Hoyos, Pedro J., *op. cit.*, pp. 131 ss.; *cfr*. Aristizábal Hoyos, Pedro, J., "La empatía como aprehensión de las vivencias del otro", en: A*nuario Colombiano de Fenomenología*, vol. III (2009), pp. 69-84.

[30] Husserl, Edmund, Z*ur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*: 1921-1928, H*usserliana*, vol. XIV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 165. En adelante, citado como H*ua* XIV.

de un sentido nuevo de nivel superior mediante los actos de determinación personal mutua que tienen continuamente lugar sobre la base de comprehensiones mutuas"[31]. 3. Sartre no acepta el yo trascendental de Husserl[32]. Para Sartre, el "campo trascendental" de la conciencia es una especie de no-yo, una nada que, como tal, nihiliza al ser[33]. 4. Y, por otro lado, Sartre cuestiona la *epojé* y la reducción fenomenológica de Husserl[34], pero, por paradójico que parezca, las descripciones fenomenológicas de Sartre son asombrosas y abundantes a lo largo de su obra fundada en la descripción de la experiencia y, por supuesto, en la *epojé*.

Señalando estas diferencias, me propongo mostrar algunos lineamientos del desarrollo intersubjetivo. El problema entre solipsismo e intersubjetividad es un tema estrictamente husserliano y, por herencia, es un tema de la fenomenología en general.

§ 3. Condiciones para una teoría consistente de la experiencia del otro (Sartre)

Nos recuerda el maestro Herrera Restrepo que Husserl estableció diversos caminos de acceso a la experiencia subjetiva (el camino cartesiano, el histórico, el psicológico, el mundo de la vida) y señaló persistentemente que algunos de estos caminos eran tomados por sus críticos como el definitivo, desconociendo la integralidad de su obra a partir de la intuición fundamental del *a priori* de la correlación desde las I*nvestigaciones lógicas*, acentuándola en la C*risis*[35]. Esto nos sirve de preámbulo para plantear que, en el ámbito de la intersubjetividad, también se pueden reconocer algunos de estos tránsitos; para centrarnos en uno de ellos, el camino cartesiano que recorrió Sartre, quien, parafraseando a Herrera, logró establecer, como buen francés, sus críticas al tratamiento intersubjetivo fundándose en el espíritu cartesiano.

Sartre, cuando en su recorrido de E*l ser y la nada* va en búsqueda del ser, establece en la tercera parte una argumentación histórica alrededor del problema del solipsismo y la intersubjetividad, que en consecuencia lógica significa la manera en la que la filosofía moderna y algunos filósofos contemporáneos indagaron sobre el problema

[31] Husserl, Edmund, I*deas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. L*ibro segundo*: I*nvestigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México D.F.: FCE, 2014, pp. 236 ss.

[32] Moran, Dermot, I*ntroducción a la fenomenología*, traducción de Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones, México D.F.: Anthropos, 2011, p. 352.

[33] Este rechazo a la filosofía trascendental de Husserl es aceptado por otros autores como Alfred Schutz, generando mal comprensión hacia el pensamiento de Husserl que según los críticos lo deja a las puertas del idealismo o, por el contrario, que parecen tener cierta nostalgia de que este no pertenezca al I*dealismo alemán*, como lo puede sugerir Fink en la S*exta meditación cartesiana* y muchas veces Husserl mismo, que al final se muestra también renuente a ello.

[34] Sartre, Jean Paul, E*l ser y la nada*. E*nsayo de ontología fenomenológica*, traducción de Juan Valmar, Buenos Aires: Losada, 1966, p. 336.

[35] Herrera Restrepo, Daniel, "Qué es la fenomenología", en: L*a persona y el mundo de su experiencia*. C*ontribuciones para una ética fenomenológica*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002, pp. 3 ss.

de las relaciones con el prójimo. Allí recoge, explícitamente, *algunas condiciones para una teoría consistente* (*coherente*) *de la existencia del otro*[36]. Analicemos algunas de ellas y miremos sus posibilidades.

3.1. La primera condición, dice Sartre, no puede consistir en una reiterada prueba de la existencia del otro; el otro indudablemente existe y, en consecuencia, es una certeza. Se trata entonces de encontrar cuáles son los fundamentos de esa certeza, de esa afirmación de la existencia del otro. El autor pone como ejemplo que Descartes siempre ha sabido que existía, siempre ha practicado su *cogito* (Husserl exclamaba también, refutando a Descartes, que el mundo en sí mismo no puede ser objeto de duda y en ese sentido estableció la *epojé*, la cual tiene un sentido muy diferente a la duda, que de ninguna manera se debe confundir).

En consecuencia, estamos convencidos de que nadie es absolutamente solipsista; se sabe que hay otros y de hecho se rechaza el solipsismo, no porque sea solipsista, ya que en sentido estricto no hay solipsistas (aunque solipsistas patológicos sí puede haber), sino porque se asume dicho solipsismo como hipótesis de trabajo. Por ejemplo, en el caso del conductismo, dice Sartre, o en términos vivenciales-patológicos, decimos nosotros: nuestra enajenación social nos lleva a desconocer al otro convocando una situación real y vivencial que hemos denominado en otra parte como "solipsismo vivencial", ejemplificado en la obra de Kafka. Siguiendo la argumentación de Sartre sobre la Modernidad clásica, se traslada el problema de la certeza ontológica, que implica la existencia del otro, hacia un plano epistemológico, en el cual se hace primar el conocer sobre el ser. Así, en consecuencia, el otro se convierte en nada más que un objeto probable, casi que, a la manera de Kant, el otro sería una representación al igual que el mundo. Sartre acertadamente argumenta que, tomando al otro como objeto que está fuera de mi experiencia, no puedo efectivamente tener certeza de su experiencia. Si el otro, dice Sartre, "(...) es, por principio y en su para-sí, fuera de mi experiencia, la probabilidad de su experiencia como *otro* no podrá ser nunca ni convalidada ni invalidada (...)"[37].

Por eso afirma, con referencia al llamado idealismo problemático (de Descartes y no de Berkeley), que es imposible probar con absoluta certeza una existencia fuera de la nuestra, planteando así que las cosas subjetivas son las más ciertas; en consecuencia, la afirmación de la existencia del otro parte necesariamente de una afirmación cogitativa. "Si la existencia del prójimo no es una vana conjetura (...) se debe a que hay algo como un *cogito* que le concierne. Este *cogito* debe ser sacado a luz, explicitando sus estructuras y determinando su alcance y sus derechos"[38]. Por lo pronto, este pensamiento tendría demasiada consideración egologista si se asumiera solo desde

[36] Sartre, Jean Paul, *op. cit.*, pp. 325 ss.
[37] *Ibid.*, p. 325.
[38] *Ibid.*, p. 326.

el yo desarrollando su camino cartesiano, pues uno de los aportes importantes de la fenomenología desde Husserl es asumir las relaciones con el otro desde el ámbito de la experiencia humana —a la que claramente pertenece el mismo Sartre, pero con el riesgo de perderse en este camino por su buen espíritu cartesiano, señalado por Daniel Herrera—.

3.2. La teoría del otro, dice Sartre, tiene como verdadero *punto de partida el cogito cartesiano*, pues solo dicho *cogito* nos pone en el plano "(…) de esa necesidad de hecho que es el de la existencia ajena". Es preciso que este *cogito*, al ser examinado, "(…) nos lance fuera de él hacia los otros", tal como el yo nos ha lanzado "(…) fuera de él hacia el en-sí (...)". Es preciso, entonces, que "(…) el Para-sí nos entregue al Para-otro, a la inmanencia absoluta hemos de pedir que nos lance a la trascendencia absoluta"[39]; que nos remita no a encontrar nuevas razones para creer en él, sino para encontrarlo necesariamente en mí "como no siendo yo". Aquí, entonces, apuntaría, en términos de Husserl, al *alter-ego*; pero obviamente no al *otro mundano*, es decir, al otro como otro, el extraño, el otro que verdaderamente me interpela en la calle, que posee un rostro que me interroga y me mira, me sacude el alma, como podría mirarse desde la apuesta ética de Levinas. Pero con eso no se quiere decir, en términos de la fenomenología en general, que esa relación con el otro mundano es la que prima en las relaciones; puesto que, como dice Husserl, "(…) llevo a todos los otros en mí" y, como Sartre ha dicho, "(…) yo soy un ser que soy para otro". El otro mundano ya supone un *alter ego*.

La validez de este argumento es claramente definible, pues es la única forma en que esta teoría se libera de considerar al otro como un objeto en el mundo, algo que nos llevó inexorablemente a la probabilidad, que va en contravía de la certeza que tenemos de su existencia. Nosotros intuimos, pues, que el otro está necesariamente ahí. De esta forma, esta remisión al *cogito* implica que la certeza se construye del lado de la inmanencia; por eso, Sartre utiliza (parcialmente) el concepto de "*cogito* de la existencia ajena".

3.3. Lo que este *cogito* debe mostrarnos no es un objeto-otro, pues, como Sartre lo expresa repetidas veces (y lo hemos dicho), todo objeto remite a la probabilidad. Sartre dice, entonces, que el otro no es "(…) ni una representación, ni un sistema de representación, ni una unidad necesaria de nuestras representaciones, no puede ser *probable*; no puede, entonces, ser *primeramente* objeto"[40]. Por eso, plantea que, "si es para nosotros, es porque interesa a *nuestro ser*, interesa concreta y ónticamente" en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad[41].

[39] L*oc. cit*.
[40] I*bid*., p. 327.
[41] L*oc. cit*.

Esta nueva argumentación, que no parece diferir de la anterior, tiene un elemento nuevo que debemos resaltar y que asoma en este nuevo panorama, y es el referente a las circunstancias de nuestra facticidad. Aquí, el autor se refiere a un plano que en este texto no alcanzamos a abordar, referente a los hechos concretos en que nos encontramos con otros en la experiencia fáctica del mundo. Esto explícitamente apunta al mismo sentido de lo que Husserl denomina como el "otro en sentido mundanal", dado en la experiencia cotidiana, por contraposición a la fenomenología del otro en el sentido del *alter ego*, que no es propiamente el otro mundano de la vida cotidiana. Sartre desarrolla el recorrido en este sentido en la tercera parte de E*l ser y la nada*, que lleva por título "Las relaciones concretas con el otro".

3.4. La última argumentación, sobre la condición que debe tener una teoría de la existencia del otro, tiene como fundamento el tema de la negación. En efecto, dice Sartre, el otro "debe aparecer al *cogito* como no siendo yo"[42].

Para explicar esto, se ha establecido como problema central el tema de la negación con base en dos enunciados que trae Sartre: "el prójimo es el yo que no soy yo" y "el prójimo es aquel que no es yo y que yo no soy"[43]. La primera negación está estrictamente ligada a la fenomenología como disciplina, mientras que la otra apunta a la negación que se ha producido con respecto a los otros de una manera externa, que convoca la negación de exterioridad que rechaza cualquier relación interna entre los sujetos y que efectivamente Sartre y Husserl explícitamente rechazan (F*ilosofía primera*[44] y E*l ser y la nada*). Esta negación, entonces, puede ser externa o interna. Pero no puede ser externa, porque involucra la relación de dos sustancias separadas, en la cual se implicaría que toda captación del otro sería en principio imposible[45]. No obstante, sí es necesariamente negación interna; Sartre dice: "Conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro (...) negación que será, pues recíproca y de doble interioridad (...)" y esta multiplicidad de otros es "una totalidad (...) ya que cada prójimo encuentra su ser en el otro"[46]. Aquí se recupera, entonces, para la *fenomenología de la intersubjetividad*, el hecho de que las relaciones fundamentales entre el otro y yo están basadas, en primera instancia, en una *negación de interioridad* que antecedería en la investigación a las relaciones concretas con el otro a las que, como lo recordamos, se refiere también Husserl en la "Quinta meditación cartesiana", aunque no de manera ordenada, cuando habla del otro mundano y cuando establece este importante enunciado en el parágrafo 50: "(…) supongamos que

[42] L*oc. cit*.
[43] I*bid*., pp. 293 ss.
[44] Husserl, Edmund, F*ilosofía primera* (1923-24), traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Barcelona/Santafé de Bogotá: Norma, 1998.
[45] Sartre, Jean Paul, *op. cit*., p. 327.
[46] L*oc. cit*.

otro hombre entra en nuestro campo primordial (…)"[47]. Esta sería la máxima expresión de la intersubjetividad en términos de la explicitación del otro en sentido mundanal.

Estas son las condiciones que se pueden considerar como válidas para establecer una teoría consecuente de la existencia del otro, en la cual convergen ambos autores, y tendría un especial interés resaltar la unidad disciplinar en sus diversas perspectivas.

§ 4. Sobre la fenomenológica de la comunicación

Tal y como se señala desde el inicio del tema en la H*usserliana* XV, "Fenomenología de la sociedad comunicativa"[48], frente a la natural empatía comunicativa, dicha indagación apunta ya a un tipo de lenguaje que, como tal, tiene una orientación intencional hacia el entendimiento y una recepción de dicho lenguaje por el interlocutor en el acto comunicativo. Hablar de "actos sociales" en este ámbito específico es hablar más que de actos impulsivos en relaciones naturales humanas, más que de amor o relación padre-hijo como en el E*spíritu común* (G*emeingeist*). Se trata, entonces, de dar el paso hacia lo que, en lenguaje de la monadología, apunta a un ámbito de máxima comunicación humana ligada a la monadología social que en sí misma refiere a aquellos fenómenos intersubjetivos estructurados socialmente. En esta modalidad, suponemos que las relaciones humanas se establecen por actos comunicativos de personas que pertenecen a un mundo cultural (espiritual) en grados superiores de comunidad intermonádica y que expresa una modalidad superior de experiencia del otro. Lo que prima en estos actos es la intención comunicativa. En estos actos, entonces, ya están presupuestos los horizontes básicos de toda vida humana instintiva que Husserl ya ha trabajado en la monadología pre-reflexiva e instintiva.

Una fenomenología de la comunicación como la señalada por Husserl tiene, en primera instancia, el rasgo de ser, ante todo, una indagación sobre el acto comunicativo, que prioritariamente es la cosa misma de una filosofía de la sociedad comunicativa en su intencionalidad que apunta a ese acto luego de lo ya ejecutado en la empatía cambiante y su forma perceptible actual, en el cual uno entra en el ser subjetivo del otro. Dice: "En esta situación me dirijo al otro, al otro yo, el que para mí se vuelve un tú en tanto que él es entendido como otro yo, que como yo es <también> un sujeto de posibilidad"[49] en nuestro ámbito mundano en común.

Sin más ni más, yo naturalmente conecto en mis gestos el deseo expresivo por medio de una expresión lingüística, por medio de un discurso. El otro —asimismo como un comunicador oportuno, hablante— entiende el discurso como discurso y

[47] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 146.
[48] Husserl, Edmund, "Phänomenologie der Mitteilungsgemeinchaft", en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*: 1929-1935, *Husserliana*, vol. XV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 461. En adelante, citado como *Hua* XV.
[49] *Ibid*., p. 473.

lo que yo hablo como discurso dirigido hacia él, como el habla comunicativa en la cual yo me expreso sobre mi propósito hacia él y sus actos de comportamiento; y así entiende él y entiendo yo también a otros como en relación el uno sobre el otro (el discurso aquí se da a través de palabras sonoras, o a través de la escritura, a través de gestos comunicativos)[50].

La situación normal es la siguiente, dice Husserl: que mientras yo dirijo la palabra, tengo la expectativa de que él, mientras entiende la comunicación (mientras escucha, o sea, mientras la admite como tal, mientras él la asimila) la recibirá. Esta expectativa normal puede llevar a desilusión o decepción. Él no escucha y yo intento, repitiendo o a través de otros medios, alcanzar esta aceptación[51].

Toda socialidad tiene como fundamento (por lo pronto, en la originalidad de la actividad social actual creada) la conexión actual de la comunidad de la comunicación, de la mera comunidad del discurso y de la asimilación del discurso, o más claro aún, del dirigir la palabra y escuchar. Esta unión lingüística es la forma básica del acuerdo comunicativo[52].

§ 5. A modo de conclusión

Este escrito ha logrado predelinear algunos aspectos que se consideran fundamentales para tener una visión más comprensible del tema de la intersubjetividad en la fenomenología husserliana. Ha sido muy apretado el tratamiento de tantos temas que ambiciosamente se han querido abordar, debido en esencia a la necesidad de hacer un tratamiento más completo del problema de las relaciones entre "*el otro y yo*", problemática que, como se sabe, ha estado llena de incomprensiones y juicios ligeros, debido a que la gran mayoría de escritos husserlianos fueron publicados póstumamente, ante los cuales una mayoría de sus discípulos, a pesar de haber leído la obra de Husserl, no lograron una visión de conjunto de su obra que los pudo haber llevado a una visión sesgada de su pensamiento.

Un solo caso específico (al haber más con respecto a Heidegger o a Sartre), lo señaló la doctora Julia Iribarne con respecto a Merleau-Ponty en su P*hénoménologie de la perception*, quien objeta a Husserl por "confundir" el *alter ego* con el otro (como otro), sin caer en cuenta de que hacía parte de un tratamiento metódico, del cual Husserl conocía sus riesgos[53]. Uno de los aspectos que hemos querido aclarar en el presente escrito es que no se pueden confundir ambas instancias; el *alter ego* no es el "otro". Se pretendería solo resaltar que el otro me es siempre presente en la medida en que

[50] *Ibid*., p. 474.
[51] *Ibid*., p. 475.
[52] L*oc. cit*.
[53] Iribarne, Julia V., L*a intersubjetividad en* H*usserl*, tomo II, p. 48.

yo soy en esencia un ser para los otros, o que vivo en un horizonte social, y que, en efecto, si las relaciones con el otro son concretas, no son estas relaciones, que son de cuerpo, las que definen mi relación fundamental con el otro, porque el cuerpo no es lo que manifiesta primariamente al otro para mí, como es claro para Sartre. Lo contrario sería exteriorizar y objetivar al otro, caer en un impresionante solipsismo patológico, en el cual el otro es cosificado y desconocido como tal, "inhumanizado", como lo ha mostrado sin una apuesta filosófica clara, *v. gr.*, Franz Kafka en sus grandes novelas, pues las relaciones entre el otro y yo, dialécticamente vistas, están ligadas a una negación de interioridad.

Ahora bien, hemos dado también a entender, en el presente trabajo, que efectivamente sí hay en Husserl un tratamiento coherente del problema de la intersubjetividad. El tema, siguiendo específicamente la descripción trascendental que ha hecho Husserl de los estratos de la ventana monádica, es una muestra fehaciente de dicha coherencia temática, en la cual se reconstruyen desde nuestras íntimas y primigenias experiencias de mundo —*v. gr.*, desde el vientre materno—, el fundamental entrelazamiento intersubjetivo, que también se manifiesta en el estrato de la *monadología social*. Estos estratos se hacen científicamente fundamentales, dado que a partir de ellos se hace eco, por la efectiva empatía subsistente entre los seres humanos, de que la fenomenología sí brinda los fundamentos para una auténtica ciencia social.

Otro tema que hemos señalado es que la fenomenología de Husserl no es egología, a menos que se la comprenda metódicamente, como indica la autora. El juego de polaridades entre egología y monadología, como hemos afirmado al comienzo, es dialéctico y, en *síntesis*, el nuevo ser que se ha producido en esta lucha de contrarios es, precisamente, *el ser humano* que es en esencia un "*ser-con*" (M*it-sein*), en tanto que habita un mundo social. Hay, así, una proto-impulsión hacia el otro, sin que esto tenga de base ningún fundamento metafísico.

En el pensamiento de Husserl puede también rastrearse cierta acción comunicativa, desde la *fenomenología del mundo social*, sin que se quiera pedir del giro lingüístico la única posibilidad de sentido. Zahavi señala que el cambio de paradigma de la filosofía de la mente a la filosofía del lenguaje no significa que una filosofía del lenguaje pueda acoplar de manera más adecuada a la intersubjetividad, señalando que ya ha perdido credibilidad la argumentación de que el lenguaje sea la respuesta universal a todo problema filosófico[54], pues no se pueden negar los análisis que han posibilitado los diversos modos del tratamiento intersubjetivo por las distintas vertientes de la fenomenología en general.

[54] Zahavi, Dan, *op. cit.*, p. 85.

Lenguaje e intersubjetividad en la "Primera investigación lógica" de Edmund Husserl (primera edición)[1]

Language and Intersubjectivity in Edmund Husserl's "First Logical Investigation" (First Edition)

Horacio M. R. Banega
Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Quilmes
Argentina
horaciobanega@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 253-265

[1] Este trabajo es una revisión de mi presentación en el VII *Coloquio* CLAFEN *sobre Empatía, Intersubjetividad y Comunidad*, en Buenos Aires, 19-21 de octubre 2016. Agradezco los comentarios del público, en particular Pedro Juan Aristizábal Hoyos, Verónica Kretschel y Roberto Walton, quien me hizo una sugerencia que espero haber podido aprovechar.

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, respecto al tema que configura el tópico de este coloquio en particular, 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 *Investigaciones lógicas* 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 "Primera investigación lógica" 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.

The development, consolidation, and promotion of certain aspects of Husserl's phenomenology are beginning to be revised in relation to a range of themes and issues, some of which are strictly phenomenological, while others are philosophical in more general terms. However, there have been practically no revisions of the established position in relation to the topic of this colloquium. My presentation will be limited to the first edition of the *Logical Investigations*. There are notable differences between the first edition (1900/1901) and the second (1913/1920). I will attempt to show that in the first edition of the *Logical Investigations*, Husserl was not facing a problem relating to intersubjectivity, which is a Cartesian problem and is determined by the Cartesian route to transcendental reduction. In 1901, however, Husserl did not hold neither Cartesian nor transcendental points of view. In the First Logical Investigation, he establishes that the significant expression performs three functions: the signifying function, the referential function, and the notifying function. A graphic or acoustic verbal chain is transformed into an expression because the meaning-intention (which instances the ideal meaning) shapes the verbal chain by referring to an object or state of things. The signifying and referential functions in Husserl may resemble those of Frege, except for the fact that, for Frege, the latter works differently. While for Frege the references of sentences are the veritative values or courses of the values of True and False, for Husserl, much more plausibly, the references of sentences are the states of things, which consist of the articulation of an object and a property, at the very least. The notifying function is the function that proves that my perception of another person who is speaking to me is inadequate, given that I take specific note of the speaker's signifying intention and take note in a broader sense of their concomitant experiences. Given that the use of language enables me to speak with other people, the problem of intersubjectivity does not arise, because the intersubjective device that is linguistic communication is already present. If this interpretation is plausible, it prompts other questions that I will set out but not attempt to answer.

§ 1. Introducción

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, respecto al tema que configura el tópico de este coloquio en particular, las revisiones sobre la posición establecida son casi nulas[2]. Lo que voy a presentar se ciñe a la primera edición de las I*nvestigaciones 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 I*nvestigaciones lógicas* Husserl no se ve enfrentado a ningún problema sobre la intersubjetividad. Ese es un problema cartesiano y se produce por la vía cartesiana hacia la reducción trascendental. Sin embargo, en la época de edición de las I*nvestigaciones lógicas* (1901), Husserl no se adhería filosóficamente ni al cartesianismo ni a ninguna forma de dimensión trascendental.

En la "Primera investigación lógica" se establece que la expresión significativa cumple tres funciones: la función significativa, la función referencial y la función

[2] "Se puede decir, esquemáticamente, que el consenso que promueve a los escritos del período de Friburgo se basa en dos formas dominantes de motivos: por una parte, razones externas o heurísticas y por otra parte razones internas o fenomenológicas. Las razones externas son 'materiales' cuando tienen que ver con la importancia cuantitativa de los textos de Friburgo (en particular las M*editaciones cartesianas*) o son 'interpretativas' *stricto sensu*. Más precisamente, ciertas preceptivas para leer la filosofía de Husserl establecidas por Eugen Fink se tienen que tener en cuenta en este punto. En primer lugar, las razones internas tienen que ver con el impacto del descubrimiento husserliano de la reducción fenomenológica en relación con la investigación sobre la intersubjetividad, y, en segundo lugar, con la originalidad y el impacto de la significación que Husserl dio a la palabra I*ntersubjektivität*" (Bouckaert, Bertrand, "The Puzzling Case of Alterity in Husserl's L*ogical* I*nvestigations*", en: Zahavi, D. y F. Stjernfelt (eds.), O*ne* H*undred Years of* P*henomenology.* H*usserl's* Logical Investigations R*econsidered*, Dordrecht: Springer, 2002, p. 185. La traducción es propia).

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 problemas que solo voy a explicitar.

En lo que sigue reconstruiré la posición de Husserl con un poco más de detalle, centrándome en el parágrafo 7 del capítulo 1 de la "Primera investigación lógica". En segundo lugar, me detendré en el parágrafo 8 porque parecería ir en contra de mi hipótesis reconstructiva. Luego, presentaré la posición de Bouckaert, que conecta la idealidad del significado con la intersubjetividad para desacreditar la posición husserliana de 1900. Intentaré ofrecer objeciones a sus argumentos, reconstruyendo en parte la posición husserliana. Concluiré con una cita de Robert Sokolowski, que releva otro aspecto muy interesante de esta semiótica husserliana de las I*nvestigaciones lógicas*. Dado el carácter polémico de mi primera presentación sobre el tema, me permitiré usar profusas citas textuales que espero no molesten demasiado al lector, sino que puedan dar cuenta de la plausibilidad de mi intuición.

§ 2. Las expresiones en función comunicativa

Desde el inicio hay que aclarar un punto que es difícil y que va a desempeñar un papel en mi reconstrucción y defensa de la posición diseñada en las I*nvestigaciones lógicas*. Husserl se propone establecer en los P*rolegómenos* una teoría formal de toda teoría formal posible; a esa teoría la denomina "ciencia". Esa teoría cuenta en su máximo nivel formal con categorías semántico-formales y categorías ontológico-formales. Por otra parte, la lógica se fundamenta en dicha ciencia de corte matemático y consiste en relaciones deductivas entre proposiciones, consideradas como objetos generales, universales y/o ideales. En la "Primera investigación lógica", Husserl se dirige a explicitar su semántica, mientras que en la "Segunda investigación lógica" nos da el modo de acceso a los objetos ideales. En la "Tercera investigación lógica", formula su teoría de objetos abstractos y objetos concretos, considerando que los objetos

universales se han considerado en la tradición filosófica como objetos abstractos en algún sentido psicológico del término abstracto. En la "Cuarta investigación lógica", aplica las relaciones parte-todo de la "Tercera investigación lógica" al lenguaje para obtener una gramática lógica pura. De esta manera, se puede mostrar que el lenguaje, la semántica, la lógica y la ontología formal son las preocupaciones dominantes de las I*nvestigaciones lógicas* en su primera edición. La cuestión que quiero explicitar es la siguiente: ¿es la expresión significativa una expresión en un lenguaje científico o en un lenguaje natural? Sabemos que la preocupación de Frege en su C*onceptografía* (1879) era producir un lenguaje artificial que evitara los equívocos y las ambigüedades en la producción científica. En dicho texto configura el cálculo de predicados de segundo orden en tanto cuantifica sobre predicados y no solo sobre individuos. Ese cálculo es descubierto por Russell y se reconfigura en una forma más elegante por él y Whitehead en P*rincipia mathematica* entre 1910 y 1913. En 1884, a expensas de Carl Stumpf, Frege intenta traducir sus formulaciones de 1879 en su F*undamentos de la* A*ritmética*, donde se encuentran las bases de lo que será luego la filosofía analítica. Entre estas indagaciones e investigaciones se replanteó la diferencia entre los lenguajes artificiales y los lenguajes naturales, con todos los problemas implicados por la misma. En consecuencia, en esta presentación voy a suponer que Husserl no contaba con tal diferencia, en tanto no estaba establecido en 1901 un lenguaje artificial y el modo de poder distinguir taxativamente entre lenguaje científico y lenguaje natural. Sin embargo, mi hipótesis reconstructiva pretende tener sentido primariamente para el lenguaje natural.

Husserl acepta que la función general y primaria de la expresión significativa es la función comunicativa. Pero ¿qué es comunicar?, ¿cómo es posible que se lleve a cabo tal función? La comunicación es posible por lo siguiente: un sujeto que habla informa una materia verbal con un sentido por medio de ciertos actos psíquicos. El sujeto quiere transmitir este sentido a otro sujeto, sujeto que comprende la intención de quien habla. Esta comprensión es posible en tanto

> (…) el que escucha no aprehende al que le habla como una persona que emite meros sonidos sino como una persona que le habla, esto es, una persona que lleva a cabo con los sonidos actos de prestar sentido, actos que quiere notificarle o cuyo sentido quiere comunicarle[3].

Notablemente, Husserl describe la situación comunicativa a partir de esa correlación entre vivencias físicas y vivencias psíquicas, implicadas recíprocamente, correlación establecida por la parte física del discurso. Las acciones de hablar y oír,

[3] H*ua* XIX/1, p. 39. La sigla H*ua* con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et. al*.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014. La traducción es propia.

notificar vivencias psíquicas y tomar nota de las mismas en la audición, se encuentran en coordinación mutua.

Si se pone en relieve que la coordinación en la comunicación, para Husserl, está determinada por la emisión y captura de sonidos en la situación de habla por parte de un oyente y de un hablante (la parte *física* del discurso), entonces se puede aceptar inmediatamente que *todas las expresiones en la comunicación* llevan a cabo una función notificativa en tanto indican las vivencias psíquicas de quien habla, vivencias que dan el sentido a la expresión y que son su contenido. Lo notificado puede ser considerado en sentido *estricto* o en sentido *amplio*. En sentido estricto, lo notificado son los actos de dar sentido; en sentido amplio, todos los actos del que habla. En un enunciado de un deseo, estrictamente notificamos un juicio respecto del deseo; en sentido amplio, notificamos el deseo mismo. En este punto Husserl se equivoca, tal como lo mostró Mohanty[4], puesto que lo que se notifica en sentido estricto no es el juicio sino el deseo mismo y, en sentido amplio, las vivencias que acompañan a tal deseo.

Para mi trabajo es fundamental la afirmación de Husserl de que "la comprensión de la notificación no es una comprensión conceptual (...)"[5]. Esto es, consiste en la aprehensión por parte del oyente de la persona que le habla. Esta aprehensión es una aprehensión perceptiva intuitiva. El que escucha percibe la notificación y, al mismo tiempo, percibe una persona que lleva a cabo esa notificación, pero los fenómenos psíquicos que la hacen persona no son dados en carne y hueso a la persona que escucha. Sabemos que Husserl diseña en este caso un concepto de percepción inadecuada sobre la base de una representación intuitiva, pero que no me da el objeto en carne y hueso. Si la percepción consiste en suponer (*Vermeinen*: creer, figurarse, pensar, suponer) intuitivamente que aprehendemos una cosa o proceso como

[4] La argumentación de Mohanty discurre según las siguientes distinciones. Un enunciado perceptivo ("esta mesa es marrón") notifica, en un sentido amplio, la vivencia perceptiva del hablante y, en un sentido más estrecho del mismo término, la intención significativa que da forma expresiva a la cadena verbal. Al escuchar la emisión de este enunciado, el oyente sabe, por un lado, que el hablante tiene una determinada vivencia perceptiva y, por el otro, que tiene la intención significativa en forma de una afirmación de que… o de una creencia de que… El oyente percibe al hablante como una persona que le está hablando y al mismo tiempo tiene determinada vivencia mental. En relación con esta función notificativa, se debe establecer una distinción entre *enunciados predicativos* y *enunciados que expresan deseo*, *anhelo*, *decisiones*, *preguntas*, etcétera, del hablante. En el caso de un *enunciado predicativo*, el oyente percibe al hablante como una persona que está llevando a cabo una afirmación o expresando una creencia, y solo en este sentido es que los actos de afirmar y creer del hablante se notifican. Pero no sería correcto describir esta situación afirmando que en el caso de un enunciado predicativo las vivencias mentales del hablante, como creer o afirmar, son objetivamente percibidas por el oyente. En el caso de enunciados perceptivos, lo que el oyente percibe objetivamente no es que el hablante está teniendo una vivencia perceptiva, sino meramente el estado de cosas, el S*achverhalt*, referido por el enunciado. En el caso de enunciados predicativos, nos enseña Mohanty, lo "notificado" y lo "objetivamente percibido" se separan: lo primero indicando ciertas vivencias mentales del hablante, y lo segundo apuntando al S*achverhalt*, el estado de cosas referido (que S es P). En el caso de enunciados que *expresan preguntas*, *órdenes*, *decisiones*, *deseos*, etcétera, lo que se "notifica" es el cuestionarse, ordenar, decidir, desear, etcétera, del hablante, y precisamente son estas acciones lingüísticas las que también se "percibirían objetivamente", en tanto se refieren a ellas los enunciados expresivos y en tanto se llevan a cabo en el lenguaje. C*fr*. Mohanty, Jitendra N., E*dmund* H*usserl's* T*heory of* M*eaning*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 9-12.
[5] H*ua* XIX/1, p. 40. La traducción es propia.

presente, entonces el tomar nota (K*undnahme*) de la notificación (K*undgabe*) es percibirla. La notificación es percibida en el momento en que el oyente toma nota de la misma, esto es, se notifica. El oyente percibe *adecuadamente* la notificación, pero *inadecuadamente* lo notificado en dicha notificación. La percepción adecuada es la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada, en este caso, la percepción de la expresión como tal. La percepción inadecuada es una presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva pero inadecuada. En este caso, sobre la base de la representación *intuitiva* de lo notificado, presentifico una persona que lleva esos actos psíquicos de notificación y significación. Esa presentificación no puede ser cumplida directamente en una percepción interna o adecuada. Eso es lo que Husserl quiere decir cuando sostiene que no le corresponde verdad o evidencia.

§ 3. La vida solitaria del alma en el parágrafo 8 de la "Primera investigación lógica"

En el parágrafo 8 se produce un viraje en la estipulación de las funciones esenciales de la expresión comunicativa, que algunos estiman como un antecedente del giro trascendental de 1913 de nuestro autor y que, si así fuera, pondría en peligro mi hipótesis reconstructiva. La cuestión atañe a la separabilidad de las funciones significativa y notificativa. ¿Es posible considerarlas así?, o ¿cada vez que usamos significativamente una expresión también notificamos? De acuerdo con Husserl, cada vez que notificamos es porque se está instanciando un significado ideal vía la intención significativa para hablar sobre algo. Pero en este parágrafo Husserl afirma que podemos significar sin notificar nada en el caso del monólogo interno o en la vida solitaria del alma. Mohanty problematiza esto en su seminal estudio de 1964 y luego vuelve sobre él casi cincuenta años después. De esta manera, en su primer libro dedicado al tema del significado en Husserl, reconstruye que en el monólogo solitario las expresiones retienen los mismos significados que tienen en el discurso comunicativo. La novedad es que en los monólogos las expresiones no notifican nada; no funcionan más como signos de vivencias mentales. Las palabras en el monólogo no funcionan como notificando al hablante vivencias mentales. Mohanty afirma que "(…) la razón de Husserl para rechazar esta sugerencia es difícilmente satisfactoria"[6]. Husserl afirma que un signo funciona como tal solo por ser un ente que existe, mientras que en el monólogo interno usamos meras representaciones de la fantasía o de la imaginación de las palabras. El pensamiento no necesita palabras reales para operar; en consecuencia, las palabras fantaseadas no funcionan como signos. Mohanty entiende que este argumento no es convincente porque una mera *representación de un signo* como una señal de peligro sí nos comunica algo respecto a nuestra conducta, como advertencia. La contraposición entre función

[6] Mohanty, Jitendra, N., *op. cit.*, p. 14. La traducción es propia.

significativa y función notificativa tiene la desventaja de expresar un contraste entre pensamiento público y pensamiento privado, de modo que, según Mohanty:

> Husserl parecería estar defendiendo el punto de vista de que es en el pensamiento privado que se aprehende la función significativa en su pureza. Sin embargo, esto justificaría cualquier intento de basar la teoría misma del significado en el así denominado pensamiento privado. Y se podría argumentar que tal énfasis en el pensamiento privado muy posiblemente va a producir consecuencias desastrosas[7].

Que "las consecuencias desastrosas" preocupaban a Mohanty se ve expresado en su monumental libro de 2008 en el que vuelve sobre este tema de un modo más crítico[8]. El autor establece que, puesto que Husserl está tematizando actos de habla, la situación adecuada para dar cuenta de dichos actos es la situación comunicativa en la que un agente lingüístico se interrelaciona con otro agente lingüístico. Se ha reconocido la función notificativa como un antecedente de las implicaturas conversacionales de Grice, esto es, como un antecedente de la pragmática lingüística[9]. Mohanty manifiesta que Husserl realiza un movimiento casi único, porque luego de haber tematizado la cuestión de esta manera, decide que la dimensión esencial para dar cuenta de las funciones de la expresión comunicativa es la vida solitaria del alma. En términos del Husserl posterior, se interpreta que lleva a cabo una variación eidética para lograr acceder al *eidos* de la expresión significativa. La crítica de Mohanty se dirige a problematizar que, si fuera así, ¿a qué se accedería?, ¿a qué *eidos*? La idealidad y objetividad de los significados se validan en la situación comunicativa, no en el discurso monológico interno. Se accede al *eidos fantasía* de la situación comunicativa. Pero entonces dicho *eidos* se refiere retrospectivamente a la percepción de la misma, tornándose inconducente la estrategia *quasi*-cartesiana del parágrafo 8 de la "Primera investigación lógica". De esta manera, puedo poner en suspenso al parágrafo 8 en su totalidad.

§ 4. La reconstrucción de Bouckaert

El punto central de Bouckaert es mostrar que la cuestión de la intersubjetividad se encuentra presente en la filosofía de Husserl antes del giro trascendental. Mi punto central es mostrar que en la consideración pragmática del lenguaje que ofrece Husserl

[7] *Ibid*., p. 15. La traducción es propia. El tema suscitado por este parágrafo 8 también ha sido trabajado por el primer Derrida. *Cfr*. Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, París: P.U.F., 1966.
[8] *Cfr.* Mohanty, Jitendra N., *The Philosophy of Edmund Husserl*. A *Historical Development*, New Haven/Londres: Yale University Press, 2008.
[9] *Cfr.* Simons, Peter, "Meaning and Language", en: Smith, B. y D. Woodruff (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 106-137.

tal cuestión no se suscita. La función notificativa es suficiente para acceder al otro en tanto otro que me habla y que se comunica expresando sus vivencias en el uso del lenguaje.

Bouckaert sostiene que en la tradición de interpretación del desarrollo de la filosofía de Husserl inaugurada por Eugen Fink se establecieron dos principios: "1) la cuestión de la intersubjetividad es una consecuencia directa del uso del método de la reducción y 2) el concepto husserliano de intersubjetividad es un concepto radicalmente nuevo"[10]. Bouckaert mostrará que la cuestión no surge a partir de la reducción, sino del solipsismo que se puede inferir a partir de efectuar la *epojé* y la reducción. Por otra parte, sostiene que hay dos conceptos entremezclados de intersubjetividad y, por ello, se propondrá explicitar la naturaleza de la "estructura intersubjetiva" que considera como su entremezclamiento. En consecuencia, se dirigirá a explicitar que hay una objeción al solipsismo en las I*nvestigaciones lógicas* y que Husserl responde a esta objeción. Lo que a mí me resulta relevante para esta presentación de su análisis es justamente la reconstrucción de lo que considera la réplica de Husserl a la objeción de solipsismo, en tanto esa respuesta consiste en la disponibilidad de la comunicación lingüística. Me dirigiré a lo que presenta Bouckaert, para luego aportar una reconstrucción de lo que él considera problemas de la respuesta de Husserl a la objeción de solipsismo.

§ 5. La tesis de Bouckaert

Para Bouckaert —usaré de modo profuso citas textuales, dado el carácter de lo que estoy discutiendo—, es suficiente con la explicitación de la función notificativa en el lenguaje para dar cuenta de la intersubjetividad o, en otras palabras, que no hay problema de la intersubjetividad en el Husserl temprano:

> (…) derivar el problema de la experiencia de los otros del análisis de Husserl de la comunicación lingüística implica necesariamente que también consideremos la identidad suprasubjetiva del significado que se intercambia. En consecuencia, idealidad y comunicación no se pueden tratar de forma separada. (…) Mientras que su análisis de la expresión favorece la dimensión ideal del lenguaje (el significado), su análisis de la comunicación privilegia la dimensión real: la indicación[11].

De acuerdo con el análisis de Bouckaert, la intención de un hablante de expresarse es lo que convierte a una cadena verbal en una expresión con sentido. Para que

[10] Bouckaert, B., *op. cit.*, p. 189. La traducción es propia.
[11] *Ibid.*, p. 192. La traducción es propia.

ese sentido sea intercambiado es necesario que el oyente comprenda la intención del hablante, esto es, que capte al significado instanciado en dicha intención expresiva significativa:

> Esta dimensión de la comprensión, que solo hace posible la comunicación como un comercio espiritual, residiría, en consecuencia, en lo que Husserl llama una correlación (…). La correlación que se pone en cuestión en la comunicación lingüística no se establece entre las vivencias psíquicas y físicas de un sujeto solo (ya sea el hablante o el oyente), puesto que estas vivencias ya se asociaron por medio de una conexión mutua. La correlación (…) se estableció entre las vivencias mentales y físicas asociadas del oyente (significado y palabra escuchada) y las vivencias mentales y físicas asociadas del hablante (significado y palabra dicha)[12].

Bouckaert sostendrá que, por más que se pueda interpretar a partir de ciertas afirmaciones de Husserl que la idealidad del significado es independiente de la comunicación lingüística, habrá que entender lo contrario. La condición para que haya comunicación lingüística es la captación del significado. En consecuencia, la intersubjetividad se justifica por la suprasubjetividad del significado. Así, se puede resumir lo siguiente:

> En otras palabras, la comunicación solo sucede cuando el lado indicativo del discurso manifiesta un acto de donación de sentido a un oyente quien, en cierta medida comprende, aprehende este significado ideal. Dicho de otra manera, la comprensión parecería sostener el requerimiento difícilmente aceptable de que cada vez que sucede, se lleva a cabo una ideación. Si el signo lingüístico no motiva una aprehensión intuitiva de la especie, entonces no hay comercio espiritual. Desde luego, hay matices en esta posición puesto que la asociación que constituye la motivación incluye algún tipo de creatividad e interpretación. Sin embargo, esto no altera el hecho que uno tiene que aceptar que es que, en las I*nvestigaciones lógicas*, la suprasubjetividad del significado fundamenta la función comunicativa del lenguaje. Para que la comunicación tenga lugar, no es suficiente si el discurso es pronunciado y escuchado por una persona atenta que domina el lenguaje que está siendo usado. El oyente, además, debe comprender lo que el discurso significa, su significado ideal, y esta comprensión no puede suceder excepto si una ideación se lleva a cabo[13].

[12] *Ibid*., p. 195. La traducción es propia.
[13] *Ibid*., p. 196. La traducción es propia.

§ 6. Las objeciones

De acuerdo con mi interpretación, Bouckaert está en lo correcto hasta cierto punto. Su reconstrucción implica una consideración de lo que son los objetos ideales en las I*nvestigaciones lógicas*. Dicho tema excede ampliamente el alcance de mi presentación, pero me permitiré decir algo para lo siguiente. Luego propondré oponer una interpretación del término "comprensión" en esta Investigación Lógica que considero más cercana a las intenciones de Husserl. De acuerdo con los ejemplos citados por Husserl en el parágrafo 31 de la "Primera investigación lógica", y si tenemos en cuenta lo indicado al principio, en el momento de dar cuenta de la idealidad de los significados, Husserl apela al lenguaje científico y matemático. Así, afirma:

> Las significaciones constituyen (…) objetos universales. No por eso son objetos que existan (…). Quien se haya acostumbrado a entender por ser solamente el ser real y por objetos, objetos reales, habrá de considerar radicalmente erróneo el hablar de objetos universales y su ser. En cambio, no verá nada de extraño en ello quien tome esas expresiones, por de pronto, simplemente como signos de la validez de ciertos juicios <A*nzeigen für die Geltung*>, a saber: los juicios en donde se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas, etc.; y se pregunte si en esto, como en todo, no habrá de concederse evidentemente el título de objeto que verdaderamente es al correlato de la validez del juicio, a aquello sobre lo que se juzga[14].

En el caso del discurso matemático, es claro que se puede sostener lo que reconstruye Bouckaert. En dicha comunicación, quien escucha debería aprehender aquello sobre lo que se habla de manera perfecta como para que se diga que aprehende el significado ideal, esto es, un significado que indica siempre de la misma manera a su objeto: una estructura matemática. Que dicha aprehensión deba suceder por ideación no es claro para mí. Considero, nuevamente, que las funciones establecidas por Husserl son las encargadas de llevar a cabo las tareas que parecen problemáticas. En este caso, si soy un usuario de un lenguaje, entonces tal dominio implica que cuando escucho oraciones se ejecuta la función significativa, la cual me permitiría comprender el significado. Recordemos que en toda vivencia semántica o intención significativa se instancian los significados ideales. Además, si la función esencial fuera la función significativa (recordemos el parágrafo 8, pero ahora a favor de mi hipótesis) y la función significativa consiste en determinar la referencia y dar el modo de presentación del objeto o estado de cosas al que se refiere, entonces, en tanto usuario de un lenguaje, comprendo el significado en tanto puedo usarlo. Entiendo que el problema radica en la siguiente confusión. La abstracción ideatoria que Husserl menciona (y que Bockauert directamente nombra como "ideación") es el dispositivo para acceder

[14] H*ua* XIX/1, p. 106. La traducción es propia.

a los significados en la disciplina de la semántica filosófica. En dicha disciplina los significados son objetos. Las oraciones con las que hago semántica son, a su vez, instancias de segundo orden de significados de segundo orden, en tanto se refieren a significados de primer orden como sus objetos. Pero esta situación no es la que sucede en el caso de la comunicación lingüística cotidiana.

Por otra parte, si dejamos de lado el discurso matemático y/o científico (como acabo de efectuar en la última oración), se podría decir que en el lenguaje natural la comprensión que mienta Husserl no es la comprensión intelectiva de un objeto universal cuando hace referencia a que comprendo o capto al que habla como una persona que me habla, sino una comprensión práctica. Parece evidente que se puede reconstruir tal caso de comprensión como una comprensión pragmática, un saber hacer, expresado justamente por la función notificativa en su doble aspecto de notificar y tomar nota. La afirmación de Husserl, en realidad, adelanta el problema de la identificación de los actos de habla en tanto se determinan por su fuerza ilocucionaria, lo que implica la capacidad perceptiva auditiva por parte de un oyente en una situación de habla real. Para identificar tal acto, es necesaria dicha capacidad, además de la comprensión intelectual de la proposición o del verbo performativo. Si Bouckaert estuviera en lo correcto, entonces le faltaría dar cuenta de esta parte de la comprensión práctica del acto de habla *completo*.

La reconstrucción que estoy avanzando de forma general quizás no necesite comprometerse con objetos ideales. Quizás se pueda rescatar lo siguiente, que Husserl afirma para dar cuenta de la significación como emergiendo de ciertas reglas de juego:

> Las figuras del ajedrez no se ofrecen en el juego como tales o cuales cosas, con tal o cual forma y color, y de tal o cual materia (marfil, madera, etc.). Lo que las constituye fenoménica y físicamente es completamente indiferente y puede cambiar a voluntad. Más bien debemos decir que se convierten en figuras de ajedrez, es decir, en marcas o fichas de juego mediante las reglas del juego, que les dan su significación fija[15].

Husserl, en esta cita, nos propone el problema de las reglas de uso del juego de ajedrez. El problema de las reglas presenta un costado ontológico (¿qué son las reglas?) y el problema epistémico (¿cómo se aprenden?). Solo me permitiré decir que se puede optar por un convencionalismo de las propias reglas, respecto al lenguaje natural, cuyos límites son tan difusos respecto de los juegos específicos. Esta estrategia solo pretende mostrar que, entre el compromiso con significados como objetos ideales y el compromiso con el sujeto trascendental que configuraría tales significados a partir de la vida perceptiva, se dispone en la fenomenología husserliana de opciones alternativas que, claro está, no responden estrictamente al espíritu husserliano; y, sin embargo, me permito seguir llamándolas alternativas *fenomenológicas*.

[15] H*ua* XIX/1, p. 74. La traducción es propia.

Finalmente, parecería que se puede encontrar en la primera edición de las I*nvestigaciones lógicas* varias resoluciones a problemas posteriores de la filosofía de Husserl. En particular, no aparece un problema de la intersubjetividad, pero reconozco que habría que reconstruir ciertos aspectos de su semántica para dar cuenta acabadamente de lo que creo que está implícito en su consideración. Convoco al fenomenólogo husserliano Robert Sokolowski como cierre de mi presentación.

§ 7. Cierre provisorio

En una reciente publicación, Sokolowski afirma lo siguiente:

> Husserl comienza la primera de sus I*nvestigaciones lógicas* analizando lo que llama "las distinciones esenciales". La primera distinción que hace es entre dos tipos de signo, indicaciones y expresiones, A*nzeigen* y A*usdrücke*. Nótese cómo procede aquí en este comienzo de su fenomenología, en el punto en que está analizando a la conciencia y definiendo sus términos por primera vez. No comienza su filosofía observando reflexivamente a la conciencia. Su acceso a los actos intencionales no es por introspección. Más bien, su acceso a los actos intencionales es por medio de los fenómenos de los signos, fenómenos mundanos, públicos y evidentes, los signos indicativos y los signos expresivos. Los signos son cosas públicas, están "afuera" de la mente: son sonidos, marcas, articulaciones de objetos, una pila de piedras, un movimiento de la mano. Husserl obtiene acceso a la intencionalidad por medio de este examen de tales cosas públicas y realiza distinciones en ella[16].

Una fenomenología de la semiosis pública no necesita justificar que se puede percibir al otro como sujeto de su lengua. Hay lenguaje y nos comunicamos porque hacemos cosas con palabras que son acciones lingüísticas dirigidas a modificar la conducta verbal y física del otro con el que tengo comercio espiritual. No hay un drama de la conciencia encapsulada porque, como afirma Sokolowski, los signos indicativos son externos y me remiten a aquello que designan. La fenomenología husserliana de las I*nvestigaciones lógicas* en su primera edición amerita una lectura cuidadosa, atenta y dirigida a entender sus preocupaciones teóricas y prácticas en tanto su fecundidad todavía no ha sido agotada.

[16] Sokolowski, Robert, "Semiotics in Husserl's L*ogical* I*nvestigations*", en: Zahavi, D. y F. Stjernfelt (eds.), *op. cit.*, p. 171. La traducción es propia.

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

C*ogito* and Solipsism in Sartre's "Conscience de soi et connaissance de soi" and B*eing and* N*othingness*

Danila Suárez Tomé
Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina
danilast@conicet.gov.ar

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 267-275

En este trabajo se ofrece una lectura del problema del solipsismo planteado de manera breve en la conferencia "Conscience de soi et connaissance de soi" de Jean-Paul Sartre, a la luz de los desarrollos pertinentes a la temática presentada de forma extensa en E*l ser y la nada*. El propósito general de esta lectura es mostrar cómo es que Sartre logra 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.

This paper offers an interpretation of the problem of solipsism which is briefly presented by Jean-Paul Sartre in the conference "Conscience de soi et connaissance de soi", in the light of developments pertinent to the subject that take place in B*eing and N*o*thingness*. The general purpose of this paper is to show how Sartre manages to present an ontologization of phenomenology within a Neocartesian matrix which, being neither substantialist nor dualistic, can solve the problem of the evidence of the existence of the Other in its subjective dignity.

§ 1. Introducción

"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, 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*, 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 Husserl. Sartre presenta, en su ontofenomenología de *El 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 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, 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 tematizan tanto Descartes como Husserl —*v. gr.*, un *cogito* reflexivo y sustancializado— en favor del *cogito* prerreflexivo —*v. gr.*, 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 el volumen V del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, a la luz de los desarrollos pertinentes a la temática que se presentan en forma extensa en *El ser y la nada*. El propósito general de esta lectura

es mostrar cómo Sartre logra 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 E*l ser y la nada*. Aquí, Sartre ya nos advertía que el único punto de partida posible para llegar a la evidencia de la existencia del prójimo-sujeto es el *cogito*.

§ 2. Conciencia de sí y conocimiento de sí

En la conferencia "Conciencia de sí y conocimiento de sí", Sartre ensaya una defensa del *cogito* como piedra de toque de la filosofía. No obstante, como el nombre anticipa, este *cogito* del que habla presenta dos formas: una como *conciencia* (*de*) *sí*[1] y otra como conocimiento de sí. Estas dos formas se corresponden, respectivamente, con el *cogito* sartriano, esto es: el *cogito* tal y como lo formula Sartre en su obra fenomenológica temprana, y con el *cogito* cartesiano, esto es, el *cogito* tal como lo formula Descartes en sus M*editaciones metafísicas*. El *cogito* cartesiano es un *cogito* reflexivo que tiene la estructura del conocimiento de sí, de un conocimiento vuelto sobre sí mismo que escinde a la conciencia en sujeto cognoscente y objeto conocido a la vez. El *cogito* sartriano es, por el contrario, un *cogito* prerreflexivo que tiene la estructura de la conciencia (de) sí, esto es, de la conciencia no tética de sí como siendo conciencia de algo que no es ella. Esta definición engloba las notas distintivas que tiene la conciencia en la ontología sartriana. En primer lugar, la conciencia es intencionalidad: conciencia de un objeto trascendente. En segundo lugar, es autoconciencia prerreflexiva: toma nota prerreflexivamente de su actividad intencional. En tercer lugar, es trascendencia: solo existe como tendencia hacia un objeto. En cuarto lugar, es nihilización: solo existe como tendencia hacia un objeto que no es ella y que, al negarlo, le otorga el ser. En quinto lugar, es acto: la conciencia no tiene una virtualidad, potencia o niveles de pasividad, existe en tanto es conciencia (de) sí como siendo conciencia de algo que no es ella. Finalmente, es un absoluto no sustancial: es una pura apariencia en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Este *cogito* prerreflexivo, tematizado mediante estas notas distintivas, es la condición de posibilidad del *cogito* cartesiano o *cogito* reflexivo. Este *cogito* aparece solo a causa de la reflexión y, por ser una instancia derivada de otra instancia más originaria, no puede ser la piedra de toque de la filosofía.

[1] El uso de los paréntesis en esta expresión corresponde a la conciencia no tética de sí. Se trata de uno de los conceptos más importantes dentro de la filosofía de Sartre, el cual es utilizado en toda su obra temprana y justificado argumentativamente en E*l ser y la nada*.

> Cuando filósofos como Lachièze-Rey o Berger estudiaron el *cogito* en Husserl o en Descartes, ambos establecieron que lo esencial del *cogito* era una intuición intelectual. Dicho de otro modo, el *cogito* es el conocimiento de una verdad. El "pienso, luego existo" es una verdad. Si es una verdad, ello significa entonces que el sujeto tiene, delante de él, un objeto. Poco importa que este objeto sea él mismo. Hay, a pesar de todo, y de todas maneras, una cierta división sujeto-objeto que permite, aunque abstracta o intelectualmente, declarar que hay un sujeto pensante que se aprehende como sujeto pensante, un sujeto que es objeto para sí mismo. No tengo necesidad de insistir en que esto es lo que llamamos habitualmente la reflexión. En la reflexión se opera un desdoblamiento tal, que el hombre es, en cierta medida y según las características que deban resolverse, un objeto para sí mismo. Pero entonces, en este caso, es evidente —y, es tal vez lo que hace que hayamos encontrado tantas dificultades cuando se trató de inferir una ontología del *cogito*: quedamos sobre el plano del conocimiento— que el *cogito* es de entrada conocimiento. En otras palabras, ¿no confundimos, en el punto de partida, conciencia y conocimiento?[2].

De acuerdo con Sartre, el conocimiento implica necesariamente la conciencia de conocer, por lo tanto, el *cogito* cartesiano implica él mismo una conciencia de *cogito*. Sartre refiere, en la cita previa, a la dificultad de inferir una ontología del *cogito*. Sartre reprocha tanto a Descartes como a Husserl haber partido de un *cogito* sustancializado, *v. gr.*, derivado. En el caso de Descartes, se trata de un *cogito* reflexivo que, dentro de las coordenadas de la ontofenomenología sartriana, corresponde al ego o *psyché*, instancia derivada del *cogito* prerreflexivo. En el caso de Husserl, de un *cogito* que tiene por detrás un sujeto trascendental que, para la mirada sartriana, resulta innecesario e incluso dañino para la correcta descripción de la experiencia humana. La ontologización de la fenomenología llevada adelante por Sartre en E*l ser y la nada*, y resumida en la conferencia que hoy nos ocupa, se construye sobre la base de este *cogito* prerreflexivo. La ontofenomenología sartriana se construye a partir de la postulación de un monismo ontológico, pasible de ser dividido abstractamente en dos regiones: el ser-en-sí y el ser-para-sí. El estudio del fenómeno demuestra a Sartre que existe un ser transfenoménico como condición de posibilidad de toda manifestación, y que este ser tiene una cara subjetiva y una cara objetiva. Ambas regiones del ser constituyen el ser transfenoménico del existente humano (como conciencia encarnada en un cuerpo y en una situación concreta) y del mundo. El ser-en-sí constituye el ser transfenoménico de los existentes mundanos y el ser-para-sí constituye el ser transfenoménico de la conciencia, la cual, a causa de su distintiva actividad nihilizadora, constituye la nada que infesta al ser y da lugar a la posibilidad de la manifestación del mundo a la conciencia, *v. gr.*, de la experiencia humana. El ser transfenoménico no constituye una esencia por detrás de los fenómenos de la conciencia y de los entes mundanos,

[2] Sartre, Jean-Paul, "Conciencia de sí y conocimiento de sí", traducción de Jorge Nicolás Lucero y Danila Suárez Tomé, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. V (2016), p. 357.

sino que es coextensivo a ellos: el ser-en-sí es toda sustancia idéntica a sí misma, mientras que el ser-para-sí es el ser tomando conciencia de sí mismo al nihilizarse y lograr quebrar la identidad sustancial. En el contexto de El *ser y la nada*, la región del para-sí quedará asociada directamente a la existencia humana por comprender la noción de conciencia (de) sí o *cogito* prerreflexivo.

El ser-para-sí constituye la región del ser que es auto-consciente de sí misma. La distinción que hacemos entre ser-para-sí y conciencia es fina: no son sinónimos, en tanto cuando hablamos de conciencia hablamos de una actividad especial del ser-para-sí (intencionalidad como trascendencia y nihilización de objeto y auto-conciencia prerreflexiva de ese acto), pero que no lo agota en su totalidad, en tanto el ser-para-sí es, entrando en redundancias, ser. Por ende, la conciencia, que es por definición un absoluto no sustancial, se encuentra encarnada y situada en tanto es una actividad de este ser-para-sí: esto es, tiene una dimensión de en-sí constituida por su personalidad, su corporalidad, su facticidad y su pasado. Una conciencia nunca es en abstracto. Por otro lado, la conciencia se nihiliza a sí misma en su intencionar de objeto para poder generar la auto-conciencia prerreflexiva. En este movimiento se introduce la diferencia dentro del ser, se quiebra la identidad del ser diferenciando, entonces, la región del ser-para-sí, capaz de engendrar y soportar esa actividad nihilizadora que genera la diferencia en el seno del ser, del ser-en-sí, permanece idéntico a sí mismo. Las características del ser-para-sí son el correlato ontológico de las características gnoseológicas del *cogito* prerreflexivo. En primer lugar, el ser-para-sí es existencia y no una esencia. En segundo lugar, es presencia-a-sí no en la forma de un dualismo interno sujeto-objeto, como en el caso de la reflexión, sino como un modo de ser que no es idéntico a sí mismo, a saber, que es originariamente diferencia. En tercer lugar, es lo que no es y no es lo que es, como expresión a la vez de su modo de existencia no esencial y nihilizador. En cuarto lugar, es falta en tanto existe como búsqueda de ser, lo que en términos gnoseológicos conceptualizamos como trascendencia. Finalmente, es impersonal en tanto la constitución de la *psyché* es una instancia analíticamente aislable que necesita del concurso de la estructura para-sí-para-otro.

§ 3. Conciencia del otro

Llegamos así a comprender que la piedra de toque de la filosofía sartriana es un *cogito* que, por ser prerreflexivo, no dualista y no sustancial, pretende evadir una de las objeciones más persistentes a toda filosofía cogitativa: el solipsismo. Sartre considera que ni Descartes ni Husserl lograron sortear esta objeción:

> El *cogito* cartesiano le descubre a la conciencia su propio pensamiento, no le descubre de ningún modo la existencia del otro. Yo digo: le descubre al otro bajo el aspecto de Dios, y en un sentido en el que se puede decir que Dios es el otro empujado a lo absoluto. Sin

> embargo, es evidente que la relación directa e inmediata de mí mismo con el otro no indica necesariamente el pasaje a lo absoluto, no porque tal vez la filosofía no pueda apoyarse sobre Dios para probar al otro, sino esencialmente porque mi creencia, o más bien mi certeza de la existencia del otro, es inmediata, es un dato inmediato de mi vida que no implica en ningún caso un recurso a Dios. (...) Husserl, por su parte, considera al otro como un conjunto de significaciones, y podríamos decir de categorías, que constituyen el mundo con nuestras categorías subjetivas. (...) Esta concepción lleva a Husserl a declarar que el otro yo ya no es más probable, pero tampoco lo es menos que mi "ego" empírico, está constituido él mismo por una conciencia trascendental. A mi parecer, el problema está mal planteado, porque nadie niega que la personalidad del otro no sea más segura que mi propia personalidad. Yo no sé muy bien quién soy, lo que valgo, lo que hago, ni lo que son ustedes, lo que valen, lo que hacen. Pero cuando yo pienso que existen, cuando tengo un contacto directo con ustedes, es irrefutable que no se trata de ningún modo de su personalidad empírica, sino de un sujeto a título de sujeto trascendental[3].

Para Sartre, y según sentencia en la conferencia, si el otro no es para nosotros un mito, entonces existe un *cogito* que concierne a su existencia. Es la descripción de la conciencia prerreflexiva la que revelará no a un otro yo como objeto (*psyché* o ego empírico), sino a un otro sujeto que concierne a nuestro ser concreta y ónticamente en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad. Repasaré este modo de dar cuenta de la existencia del prójimo tal y como se efectúa en E*l ser y la nada*, como complemento a lo dicho en la conferencia.

En E*l ser y la nada*, Sartre establece cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para poder desarrollar una teoría válida de la existencia del prójimo. Estas condiciones son cuatro. 1) Tal teoría no debe aportar una *prueba* de la existencia del prójimo, en tanto no se trata de presentar mejores argumentos que los de las teorías precedentes, sino de buscar la existencia del prójimo en nuestro propio ser, esto es, en la conciencia que le concierne: explicitando sus estructuras, determinando su alcance y sus derechos. 2) El único punto de partida posible es el del *cogito*, dentro del cual se desvelará la presencia concreta e indubitable del prójimo: el para-sí debe otorgarnos al para-otro y a su nexo de ser. 3) Lo que se nos revela en el *cogito* no puede ser simplemente el prójimo *qua* objeto, pues todo objeto para la conciencia no es sino probable. La descripción del *cogito* relativo al prójimo debe otorgarnos la certeza de su existencia subjetiva. 4) En consecuencia, el prójimo debe aparecer a la conciencia como "no siendo yo". A este tipo de negación Sartre la denominará "negación interna": conexión sintética y activa de dos términos, cada uno de los cuales se constituye negándose del otro. Tomará como hilo conductor el estudio del fenómeno de la mirada. Este análisis revela, a la vez, la existencia del prójimo como un sujeto libre y la necesidad de la existencia del prójimo para la constitución de la propia subjetividad.

[3] Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, pp. 353-354.

Captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo, sino tomar conciencia de ser mirado. La mirada del otro es pura remisión a mí misma. Esta súbita remisión a mí misma se da en la alteración que se produce a nivel del *cogito* prerreflexivo. La alteración consiste en el advenimiento de un ego a mi conciencia. En una situación hipotética en la que espío una escena por la cerradura de una puerta, se puede establecer que estoy sola en el plano de la conciencia no tética (de) sí. Mis actos no son conocidos, sino vividos prerreflexivamente. Soy pura conciencia de las cosas y estas cosas me ofrecen sus potencialidades como réplica de mi conciencia no tética (de) mis posibilidades propias. El complejo de cerradura, puerta y habitación (utensilios) son mi "situación". Si de repente me siento observada, mi conciencia prerreflexiva se ve esencialmente modificada en tanto de súbito existo como un yo para mi conciencia prerreflexiva. La conciencia prerreflexiva no capta al yo como su objeto sino que este yo es presente a ella en tanto que objeto para otro. La vergüenza que experimento en ese sentirme mirada es reconocimiento de que soy ese objeto que otro mira y juzga. Mi libertad, y toda mi situación, repentinamente se me escapa para convertirse en objeto dado ante otro. Originariamente mi nexo de conciencia con mi ego-para-otro es un nexo de ser y no de conocimiento, en tanto yo soy ese ser (algo que me revela mi vergüenza) pero no puedo conocerlo (puesto que es para-otro). Este ser no es mi posible, no puedo producirlo: es el límite de mi libertad. Mi para-sí y mi para-otro están separados por una nada absoluta que es la libertad ajena.

Al quedar despojada de mi libertad, el otro me confiere una naturaleza. La mirada del otro me despoja de mi trascendencia. Ya no estoy inmersa en esa situación en donde todo el complejo de utensilios estaba iluminado por mis posibilidades. Ahora estoy fijada en el mundo y las cosas ya no tienen más ese tipo de relación especial para mí, sino que tanto yo como mi situación estamos relacionados con la mirada del otro en cuanto nos hemos convertido en su complejo de utensilios. Yo soy un utensilio más con el cual y sobre el cual el otro puede actuar, lo cual me genera un cierto malestar. El mundo y mi existencia dentro de él dejan de ser para-mí, y mis propias posibilidades son alienadas, esto es, convertidas en probabilidades que están por fuera de mi control. Al ser instrumento de posibilidades ajenas, estoy en peligro. Esta sensación de peligro es el reconocimiento de la estructura permanente de mi ser-para-otro. Finalmente, ser mirada es captarme como objeto desconocido y soporte de apreciaciones incognoscibles. Ser vista me constituye en un ser sin defensa para una libertad ajena. Me siento en esclavitud en la medida en que la condición misma de mi ser reside en una libertad ajena y en tanto que soy objeto de valores que me cualifican sin que yo pueda obrar sobre dicha cualificación o conocerla.

Esta descripción del fenómeno de la mirada fue realizada en el plano del *cogito*. Se explicitó el sentido de las reacciones subjetivas a la mirada del prójimo: el sentimiento de peligro nos revela la libertad ajena, la vergüenza nos revela nuestro ser-para-otro, el sentimiento de esclavitud nos revela la alienación de nuestras posibilidades. Esta explicitación no constituyó una fijación conceptual de un conjunto de conocimientos,

sino una estratificación brusca de la conciencia que dejó intactas todas las estructuras del para-sí, pero que nos abrió a una nueva dimensión de la existencia: lo no revelado, esto es, el yo *qua* ser-para-otro en tanto serie infinita de propiedades no reveladas. El *cogito* nos revela una necesidad de hecho: el ser que se revela a la conciencia es para-sí-para-otro. El *cogito* nos revela, a la vez, la existencia del prójimo y mi existencia para otro como un hecho. Dos resultados de relevancia se desprenden de este análisis: el prójimo-sujeto es una certeza que descubro mediante la descripción de mi propio ser y el prójimo-sujeto es la condición de mi constitución como una persona, en tanto me confiere un "afuera", una naturaleza egológica que no es una estructura necesaria del para-sí, sino del para-sí-para-otro, y sin la cual no puedo constituirme en un existente humano.

C. Percepción, imaginación, intersubjetividad

Expresión, intersubjetividad y mundo perceptual

Expression, Intersubjectivity, and the Perceptual World

Alejandro Arango Vargas
Gonzaga University
Estados Unidos de América
arango@gonzaga.edu / m.alejandro.arango@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 279-293

Este artículo presenta y defiende una concepción expresiva del mundo perceptual que depende de la intersubjetividad. En un primer momento, se muestra el desarrollo del concepto de expresión según Husserl y según Merleau-Ponty. El punto central de este desarrollo es que, en contraste con la concepción tradicional del concepto de expresión, que es lingüística y consiste en la manifestación exterior de algo interno, se propone ahora una idea de expresión que ya no separa radicalmente lo expresado de la expresión, no se concibe como traducción, y se aplica a la relación entre subjetividad y corporalidad. Para ajustar la aplicación de la expresión a la percepción, se argumenta 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, sino que también es pragmática. Finalmente, se introduce la intersubjetividad, entendida pragmáticamente, a través de la idea de que hay maneras de explorar el mundo con los sentidos que son constituidas socialmente por los diferentes grupos sociales de los que hacemos parte. Se argumenta que esta concepción pragmatista, diferente a la ruta predominante en fenomenología basada en el significado como un asunto de conciencia de la experiencia, también es defendible en el terreno fenomenológico, particularmente a través de la noción husserliana de toma de posición (*Stellungnahme*) y la idea merleaupontiana de las maneras de interrogar el mundo perceptualmente.

This article presents and defends an expressive and intersubjectively dependent conception of the perceptual world. The first section deals with the phenomenological development of the concept of expression in Husserl and Merleau-Ponty. In this development, and in contrast with the traditional conception of expression —a linguistic conception based on the external manifesting of something inner—, a new conception appears: one that does not keep a hard separation between the expression and what is expressed, is not modeled after translation, and can be applied to the relationship between subjectivity and corporeality. To further precise the way expression and perception fit together, I argue that perceptual appearances require being qualified in terms of the position or perspective of the perceiving subject. This "position" or perspective is not only spatiotemporal but also pragmatic. Lastly, a pragmatically understood intersubjectivity is brought into play. I look at the fact that there are different ways of exploring the world with our senses which are socially constituted. This constitution takes places in and through the different social groups to which we belong. I argue that this pragmatist conception, while different from the dominant phenomenological understanding that takes meaning to be about the consciousness of experiences, is also defensible on phenomenological grounds. This alternative understanding finds support in Husserl's idea of position-taking (*Stellungnahme*) and Merleau-Ponty's claim that there exist different ways of interrogating the world perceptually.

Lo que percibimos es expresión de quienes somos y del mundo mismo. Este artículo presenta y defiende una concepción expresiva del mundo perceptual que depende de la intersubjetividad. Utilizaré una concepción pragmatista de intersubjetividad, defendible en el terreno fenomenológico, pero diferente a la ruta predominante —de tipo semántico, basada en el significado como un asunto de conciencia de la experiencia—.

Al hablar de pragmatismo en la percepción, me refiero a la idea de que existen unas maneras o estilos de percibir, esto es, de interactuar con lo perceptible. Estas maneras de percibir no son reducibles a la conciencia de las cosas percibidas. En este sentido, entiendo la pragmática como categoría básica de análisis que encuentra explicaciones en lo que hacemos concretamente en el mundo. La pragmática está así en contraste con la semántica (un dominio de significados mentales, fenomenales, o similares al lenguaje, como contenidos mentales) y la sintáctica o la lógica (las reglas que gobiernan y determinan nuestro pensar, particularmente cuando es concebido de manera proposicional). No es que los significados no existan en la pragmática o que nuestras experiencias no puedan ser parcialmente descritas con ayuda de una gramática del pensamiento o del lenguaje. El contraste está más bien en tomar las prácticas como el lugar primario de análisis donde el significado como categoría general ocurre. Los significados lingüísticos y conceptuales y la organización del pensamiento son posteriores a las prácticas. El énfasis de la fenomenología en el significado se mantiene, pero no primaria o necesariamente como un acto de conciencia, si por ello entendemos una operación mental interna.

Mi objetivo no es exegético. No digo que la filosofía de Husserl o de Merleau-Ponty —las dos figuras que influencian especialmente este artículo— sostengan las ideas que propongo. Digo que algunas líneas de indagación de estos dos fenomenólogos sirven de sustento para las tesis que presento. Particularmente relevante en el

pensamiento de ambos filósofos es la expansión del dominio de lo significativo más allá de lo lingüístico y predicativo, en particular en relación con la noción de expresión. El giro pragmático que adopto en mi aproximación a la intersubjetividad proviene en parte de una interpretación pragmatista de la teoría husserliana de la constitución. Allí presento el mundo que percibimos como uno de los escenarios en que la dimensión social de nuestra existencia aparece, y aparece de manera perceptible. El mundo perceptible tiene consecuencias epistemológicas que se aprecian al contrastarlo con un mundo que es *entendido* intelectual o cognitivamente[1].

El artículo presenta un argumento que gira alrededor de la noción de *expresión*. ¿Por qué? Porque hay ciertos fenómenos que la visión tradicional de la percepción no logra explicar bien, y de los cuales una ruta expresiva puede dar buena cuenta. Se trata, primero, del fenómeno perceptual en el cual la misma ocurrencia del mundo aparece de manera diferente —si bien no radicalmente diferente— para diferentes observadores. Dejando de lado las alucinaciones, existe una variabilidad razonable en las percepciones. Esa variabilidad a menudo se trata como error. Esa es la posición cartesiana, humeana y, en general, la de la filosofía moderna y contemporánea de la percepción. Cuando el fenómeno se desea explicar positivamente, se recurre entonces al aparato conceptual y lingüístico, en cuyo caso, si analizamos cuidadosamente, se desprovee a la percepción de la riqueza que trae y se le deja en un terreno "neutral". Allí, los detalles que aparecen de manera diferente entre uno y otro observador no son perceptuales, sino fruto del nivel conceptual.

Otro fenómeno que está fuera del alcance normal de las teorías de la percepción es la conexión profunda entre *las posibilidades del mundo físico* de ser percibido —y que son a menudo la base de esa variabilidad de la que hablaba en el párrafo anterior— y la percepción del mundo. Resulta entendible que los filósofos de la percepción no se ocupen del lado del mundo. ¿Qué importancia tiene lo que está detrás de las ocurrencias perceptuales, las posibilidades que contienen? Al fin de cuentas, son posibilidades, y el filósofo de la percepción se ocupa de lo que se percibe del mundo. Y sin embargo, nuestra familiaridad con el mundo es en gran medida nuestra familiaridad con las *posibilidades* del mundo.

La noción de expresión es apta para estas tareas. ¿Por qué es el lenguaje de la expresión adecuado para hablar de la percepción y del mundo perceptual? Me limitaré aquí a presentar brevemente dos razones. La primera viene del papel de la expresión en la *estética*. La estética, la cual hemos venido a ver como una suerte de pariente refinada de la percepción, se ha ocupado de lo que conocemos por los sentidos —con

[1] El argumento sugiere también que algunas concepciones fenomenológicas de la percepción son compatibles con la aproximación enactivista, entendiendo el *enactivismo perceptual* como la idea de que la percepción es un tipo de actividad. Este es el caso incluso cuando, como se verá en la tercera sección, el momento intersubjetivo del argumento implica que el enactivismo perceptual es realmente un enactivismo *social* perceptual, es decir, que hallamos la intersubjetividad en aquellas actividades que son constitutivas del percibir.

esto establezco un dominio relativamente común—. El punto principal es que, en el contexto estético, donde la expresión está muy en casa, se admite fácilmente la idea de que la misma obra de arte, por ejemplo, diga o exprese cosas diferentes para diferentes espectadores.

La segunda razón es lexical con consecuencias conceptuales. En francés, el sustantivo "*expression*" está ligado al verbo "*exprimer*" (y a su variación pronominal, "*s'exprimer*"). De un lado, "*exprimer*" se refiere al "hacer manifiesto" en el lenguaje lo que uno es, piensa, o siente. Este es el significado más cercano a s'exprimer, que se traduce por "expresar" o "explicar". Sin embargo, el primer significado que aparece en diccionarios reputados tiene connotaciones que no son lingüísticas: el acto de *l'expression* y el acto de *exprimer* son el extraer de un cuerpo el líquido que contiene, que se logra por compresión y otros procedimientos mecánicos[2]. Un limón, una naranja, una aceituna, una uva: estos son los ejemplos usados normalmente para ilustrar la acción de *exprimer*. Nuestro vocablo "exprimir" sería una traducción apropiada.

Este cruce de dominios es relevante, por un lado, pues mi argumentación se apoya en la obra de Merleau-Ponty y esta pluralidad de significados ocurre de hecho en sus observaciones sobre la percepción. Es relevante también pues ilustra la plasticidad de la expresión y, como veremos, su carácter paradójico. En este momento basta con llamar la atención a esta expansión del "hacer manifiesto" de la expresión, pues aplica tanto a "productos" ("el chocolate que gusto es expresión del mundo") como a "procesos" (acercarse y oler un ramo de flores "apropiadamente" es una manera de hacer al mundo expresarse).

El argumento procederá en tres momentos. La primera sección defiende la posibilidad de que nuestra percepción del mundo se pueda entender adecuadamente como expresión del mundo, dado el desarrollo del concepto mismo de expresión en Husserl y en Merleau-Ponty. Sin embargo, esta tesis es parcialmente indeterminada pues "expresión del mundo" parece implicar que lo expresado es una propiedad del mundo mismo, lo cual, arguyo, es estrictamente incorrecto, pues se requiere de un perceptor para individualizar lo percibido. Es preciso decir algo más acerca del mundo. La segunda sección se ocupa de suplir la determinación faltante en la tesis inicial, para la cual añado 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. El concepto husserliano de *toma de posición* (*Stellungnahme*) ofrece sustento a esta tesis. La tercera sección se ocupa de cómo el mundo perceptual admite una cualificación intersubjetiva que aparece en las

[2] Robert, Paul y Alain Rey, *Le Grand Robert de la Langue Française*, Nouv. París: Dictionnaires Le Robert, 2001, vol. III; Imbs, Paul y Centre de recherche pour un Trésor de la langue française (eds.), "Expression: Exprimer", en: *Trésor de la Langue Française: Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle* (1789-1960), París: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1980.

interacciones perceptuales concretas. Estas interacciones consisten, en gran medida, en maneras comunes de explorar el mundo perceptualmente, que son constituidas socialmente por los diferentes grupos sociales de los que hacemos parte. Esta tesis complementa la idea de Merleau-Ponty de que cada uno de los sentidos tiene su forma de interrogar el objeto.

§ 1.

Esta sección presenta la posibilidad de que nuestro percibir el mundo se pueda entender adecuadamente como expresión del mundo, dada la naturaleza del concepto de expresión en la tradición fenomenológica. Esta tesis encuentra apoyo, en particular, en el tratamiento que le da Husserl al concepto de expresión en las I*nvestigaciones lógicas* (H*ua* XIX/1 y XIX/2) y en I*deas* II (H*ua* IV)[3], así como en el desarrollo del mismo concepto en el pensamiento de Merleau-Ponty.

La concepción tradicional del concepto de expresión es lingüística y la idea básica es que la expresión consiste en la manifestación exterior de algo interno. Es posible, entonces, hablar de una expresión correcta o una incorrecta, pues se supone que la realidad última en cuestión existe sin exteriorización y en el proceso de manifestación algo necesariamente se pierde. Incluso en el caso de la expresión adecuada, el cambio cualitativo de una realidad psicológica a una manifestación, *v. gr.*, verbal, implica que la expresión es derivada.

Pero esta concepción de la noción de expresión no es la única disponible. En Husserl encontramos una alternativa. De acuerdo con Flynn, esta versión se encuentra en la transición del pensamiento de Husserl que lo lleva de las I*nvestigaciones lógicas* a I*deas* II, que aquí presento ya orientado hacia el mundo perceptual, y no tanto en el sentido estrictamente semiótico que vemos en las I*nvestigaciones*[4].

En primer lugar, el concepto de expresión se expande más allá del significado simbólico al que se limitaba en las Investigaciones. Allí, solo los signos voluntariamente significativos (*bedeutsame Zeichen*), particularmente los lingüísticos, se entendían como expresivos. El concepto estaba limitado a los signos provenientes de una intencionalidad deliberadamente expresiva. Husserl, anota Lynn, ve que los gestos corporales, por ejemplo, muestran algo de la vida subjetiva del sujeto (y que son normalmente referidos como expresión)[5]. Él insiste en que estos actos son *indicativos*, mas no *expresivos*[6]. La diferencia entre lo indicativo y lo expresivo está en que la indicación se trata

[3] La sigla H*ua* con indicación de tomo y página corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et al*.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014.
[4] *Cfr.* Flynn, Molly Brigid, "The Living Body as the Origin of Culture: What the Shift in Husserl's Notion of 'Expression' Tells us About Cultural Objects", en: *Husserl Studies*, vol. XXV, n° 1 (2009), pp. 57-79.
[5] *Cfr.* H*ua* XIX/1, p. 37.
[6] *Cfr.* Flynn, Molly Brigid, *op. cit.*, pp. 57-58.

de la conexión entre dos estados de cosas que se pueden experimentar independientemente el uno del otro[7]. La relación entre ellos es causal o asociativa, mas no es fenomenalmente una (*phänomenal eins*) en la experiencia, y, en el modelo restrictivo de las Investigaciones, esta característica solo se encuentra en lo lingüístico[8].

En contraste, en la concepción que aparece desde I*deas* II, actos de la vida subjetiva como el percibir o el entender se consideran también como expresivos. La expresión no se trata ya solo de aquello que sucede al articular voluntariamente un significado, sino que también aparece en otras situaciones en las que hay un significado en juego que está intrínsecamente unido a la ocurrencia "objetiva" en el mundo. En otras palabras, el repertorio de signos y actos intencionales que son expresivos del sujeto se amplía para incluir ahora, entre otras, manifestaciones corporales y no lingüísticas. Por así decirlo, ahora se incluye el tipo de expresividad que encontramos en un test Rorschach: el sujeto no actúa de manera particularmente activa al interpretarlo, como sí lo hace en el habla, pero, en su tomar una mancha por A o por B, algo del sujeto se expresa.

Este cambio se concreta en la confluencia de dos ideas en el pensamiento de Husserl. Primero, el sentido o significado impregna la vida subjetiva de una manera profunda, llegando, por así decirlo, a todos los rincones. Segundo, la unidad de la persona se expresa en la unidad de la corporalidad y la subjetividad, cuya separación es claramente suposición necesaria para la concepción de expresión de las I*nvestigaciones*[9]. Al extender la unidad de la persona a la corporalidad, actos no lingüísticos como los gestos cobran un valor propio. Para Flynn, la unión de estas dos ideas se puede apreciar en el cuerpo como el origen de la cultura, pues en el cuerpo aparecen significados que se entienden solo en un contexto cultural: la displicencia, por ejemplo, es culturalmente originada. Finalmente, de esta concepción se sigue que los objetos propiamente culturales se pueden entender también como manifestaciones, en este nuevo sentido (aún no explicado del todo), del mundo cultural y, por tanto, del dominio intersubjetivo.

No es una sorpresa que Merleau-Ponty tratara el tema de la expresión profusamente en su trabajo. Desde L*a estructura del comportamiento* de 1942 y la F*enomenología de la percepción* de 1945, en el pensamiento de Merleau-Ponty se observa una articulación del problema de la expresión anclada en el problema mismo del origen del sentido[10]. Para Merleau-Ponty, lo expresado en la expresión no preexiste a la expresión misma. La expresión no revela lo expresado como algo diferente de sí, ni tampoco traduce algo interno a un lenguaje diferente.

[7] C*fr. ibid*., p. 59.
[8] C*fr.* H*ua* XIX/1, p. 37.
[9] C*fr.* Flynn, Molly Brigid, *op. cit*., p. 58.
[10] C*fr.* Merleau-Ponty, Maurice, L*a structure du comportement*, París: Presses Universitaires de France, 1942; Merleau-Ponty, Maurice, P*hénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945.

Sin embargo —y aquí se atisba una paradoja— lo expresado en la expresión resulta de algo expresable que viene a ser constituido por y en la forma misma de la expresión[11]. Esta combinación es paradójica porque, si bien para Merleau-Ponty no hay, por así decirlo, condiciones de correspondencia entre lo expresado y la expresión que lo expresa (tal que lo expresado hubiera de juzgarse por su adecuación a lo expresable), sí hay algo preexistente que viene a *realizarse* al ser expresado y en la manera en que se expresa. Es innegable que lo expresable, si bien no puede ser toti-potencial pues hay expresiones que le serían imposibles, es poli-potencial. La clave está en entender que cualquier noción de adecuación que pudiera sobrevivir en función de *lo posible* está ya dada necesariamente en los confines de esas posibilidades. Dicho de otro modo, Merleau-Ponty no se detiene en la posibilidad de error, sino en el lado positivo de la concreción que lo expresable halla en la expresión. Añadamos finalmente que lo expresable *qua* expresable no es experienciable o entendible, pues ya estaría expresado.

Manteniendo el paralelismo con la secuencia que hemos visto en Husserl, donde pasamos del problema de la expresión a la corporalidad y de allí al mundo, Merleau-Ponty vendría ahora a afirmar que la expresión se revela en "la 'arqueología' del mundo percibido"[12]. Hacer arqueología de lo percibido apunta, claro, a un descubrimiento de las condiciones de posibilidad del percibir el mundo. Estas condiciones de posibilidad en particular hablan de la significatividad del mundo para quien percibe y de la capacidad del mundo para tener tal significatividad potencial.

He argumentado que el mundo que percibimos podría ser entendido como expresión del mundo. Pero al tratar de explicar esto, comenzamos ya a hablar de un mundo para alguien. ¿Son todas las apariencias perceptivas propiedades del mismo mundo objetivo? ¿Podemos hablar del mundo sin hablar de quienes lo perciben? No. Para Merleau-Ponty, las teorías del cuerpo vivido, de la percepción y del mundo están implícita e intrínsecamente relacionadas[13]. Este artículo toma el hilo de la expresión para develar estas relaciones.

El concepto de expresión de Merleau-Ponty explica problemas relacionados con la aparición del sentido y la inmediatez de sentido en la percepción, pero también mantiene la unidad explicativa entre perceptor y mundo percibido. De ese tema, entre otros, se ocupa la siguiente sección.

[11] *Cfr.* Merleau-Ponty, Maurice, "The Sensible World and the World of Expression", en: *Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952-1960*, traducción de John O'Neill, Evanston: Northwestern University Press, 1970, pp. 3-11; Morris, David, *The Sense of Space*, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, Albany: State University of New York Press, 2004; Waldenfels, Bernhard, "The Paradox of Expression", en: Evans, F. y L. Lawlor (eds.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, Albany/Nueva York: State University of New York Press, 2000, pp. 89-102.
[12] Merleau-Ponty, Maurice, "The Sensible World and the World of Expression", *op. cit.*, p. 4.
[13] *Cfr.* Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, pp. 245-249.

§ 2.

En esta sección me ocupo de mostrar 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, sino que también es pragmática.

Los argumentos de la sección anterior afirman que, para Merleau-Ponty, el cuerpo vivido (L*eib*) es expresión y realidad del cuerpo material (K*örper*). El origen de esta idea parecería ser Husserl mismo, particularmente en I*deas* II. Dice Merleau-Ponty en la F*enomenología*: "el cuerpo expresa la existencia total, no porque sea un acompañamiento exterior, sino (…) porque la existencia se realiza en él"[14]. Como apunta Marratto, "(…) el comportamiento es inherentemente significativo en que manifiesta el orden de la 'significatividad vital'"[15]. De aquí se sigue que el percibir, incluso en sus momentos más básicos, ya es una manera de actuar y comportarse de la persona y, por tanto, expresivo de ella.

Que la percepción sea expresiva de quien percibe ha quedado establecido, pero la pregunta por cómo el mundo en su capacidad de ser significativo aparece en la percepción requiere un argumento adicional. Dice Merleau-Ponty que el cuerpo, en el sentido de L*eib*, es mediador del mundo y que esto está a la base de los hábitos. Podemos entender un hábito como un despliegue cómodo de habilidades corporales en un mundo que nos es familiar. Pero si tomamos en cuenta que el mundo vivido no es el mundo objetivo, la familiaridad del mundo es la facilidad con que se habita un mundo con significatividades reconocibles. Merleau-Ponty pone el ejemplo de un organista que va a tocar en un órgano nuevo para él. Anota que, si bien no puede hacerlo inmediatamente, le toma poco tiempo familiarizarse con él: con la ubicación específica de los pedales, las teclas, etcétera. Pero la familiarización relevante, que aparece al ensayar o al tocar el órgano, se trata de que los pedales y las teclas se le dan al organista: "los poderes de tal o cual *valor emocional o musical* y sus posiciones como las posiciones en donde tal valor aparece en el mundo"[16].

El ejemplo del organista muestra con claridad que el mundo que percibimos no es un mundo descrito objetivamente, sino un mundo con valores particulares de acuerdo con quien percibe. La expresión está parcialmente indeterminada si no tenemos en cuenta la persona para quien la expresión es expresión. Pero antes de presentar mi argumento pragmático que ligará la expresión y el mundo intersubjetivo, me ocuparé ahora de la manera en que la expresión depende de un sujeto en términos de los aspectos o perspectivas en que el mundo perceptual tiene la capacidad de aparecer. Es

[14] *Ibid*., p. 195. La traducción es propia.
[15] Marratto, Scott L., T*he* I*ntercorporeal Self*: M*erleau-Ponty on Subjectivity*, Albany: State University of New York Press, 2012, pp. 172-173. La traducción es propia.
[16] Merleau-Ponty, Maurice, P*hénoménologie de la perception*, *op. cit*., p. 181. La traducción y el énfasis son propios.

en este sentido que Marratto afirma que "(…) es por cuanto los movimientos y acciones corporales son al mismo tiempo revelaciones de la significatividad de las cosas con respecto a mis propios proyectos y preocupaciones que Merleau-Ponty llama al cuerpo un 'poder de expresión natural' y liga esta expresividad a la 'percepción natural'"[17].

Vale la pena dar un paso atrás y observar por un momento un nivel menos socialmente significativo en la percepción, pero que ya incluye la necesidad de alguien que percibe. En la percepción, los objetos y eventos del mundo se perciben en sistemas de perspectivas, extendidos en el tiempo y el espacio, de acuerdo con la modalidad sensorial. Así, los "aspectos" o "perspectivas" son centrales en la percepción. El mismo objeto o evento se presenta de diferentes maneras a diferentes personas o a la misma persona en momentos diferentes. Es así como el mismo objeto visual parecería más grande o más pequeño en un sentido, según la distancia que separa al observador del objeto.

Nótese que Hume utiliza torpemente este fenómeno para separar el objeto de una supuesta imagen mental y, al establecer esta división entre el mundo perceptual y la mente, declarar que es preciso "asegurar" la veracidad de la percepción, lo cual ella por sí sola no puede "asegurar": "la mesa que vemos parece reducirse al alejarnos de ella: la mesa real, sin embargo, que existe independientemente de nosotros, no sufre alteración alguna: no era, por tanto, más que su imagen la que se presentaba a la mente"[18].

Pero si tomamos el caso de un color que aparece con diferente tonalidad dependiendo de la iluminación y esto de manera sistemática (pues tales cambios son esperados y controlados), la explicación de Hume no es la única posible. La misma propiedad física del mundo —la manera en que una superficie refleja cierto espectro de luz— depende de unas circunstancias adicionales, entre las cuales está la iluminación y la ubicación del espectador en relación con la iluminación y la superficie. El fenómeno del color no solo depende de la superficie colorida sino de la luz que la ilumina y, en el caso del tamaño-en-la-percepción, no es solo el tamaño medible del objeto, sino una relación entre el tamaño y la ubicación de un sujeto que aparece, en parte, como porción del espacio visual ocupada por el objeto. De hecho, si la mesa no "cambiara" de "tamaño" al alejarnos de ella, cuestionaríamos si la mesa es una mesa normal (de esas que no cambian de tamaño), o si realmente está estática, o si nosotros no nos estamos moviendo en relación con la mesa, como creíamos. En otras palabras, la descripción de Hume es incompleta y eso es usado por Hume para proponer un argumento engañador, como la mesa que no "cambia de tamaño" al alejarnos de ella.

[17] Marratto, Scott, *op. cit.*, p. 173. La traducción es propia.
[18] Hume, David, A*n Enquiry Concerning Human Understanding*; [*with*] A *Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*; [*and*] A*n Abstract of a Treatise on Human Nature*, Steinberg, Eric (ed.), Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1977, p. 104. La traducción es propia.

Añado ahora un ejemplo reflexivo. Dos fotógrafas están paradas cerca de un laguito, de esos que vemos en los parques urbanos. Una está parada en la orilla. La otra está parada unos 25 metros detrás. Imagínese que hay algunas nubes en el cielo, de formas relativamente especiales, y que hay árboles alrededor. Siendo que las espectadoras están separadas, cada una ve reflejado en el lago algo diferente de lo que la otra ve. El ángulo de visión de cada observadora respecto del lago determina lo que ve. Los reflejos no son ilusiones y hay una regularidad elemental que determina lo que cada espectadora ve. Supóngase que ambas son fotógrafas que toman imágenes de reflejos y que a eso fueron al parque. Sabiendo lo que hacen, cada una se moverá alrededor del lago para encontrar el reflejo que desea capturar. Ambas hacen al mundo expresarse; y el mundo se expresa, en este caso, en función de estas relaciones reflexivas. Están exprimiendo al mundo. Este paso ilustra la idea merleaupontiana de que la percepción revela la interrelacionalidad básica del "sentido", pues siempre es un algo para alguien[19].

Las perspectivas perceptuales de la vida diaria no son posiciones geométricas inmóviles, desinteresadas, sino pragmáticamente motivadas y activas —físicamente activas—. El ejemplo de las fotógrafas se sirvió ya de un elemento pragmático para ser vívido, pero el lector puede abstraer de la situación solo la parte geométrica. Ejemplos similares al de las fotógrafas son el conocido cambio de aspecto de Wittgenstein con el pato-conejo (y la idea más rica de que *todo ver es ver* algo *como* algo) o el de la mujer de cera de la que habla Husserl en las I*nvestigaciones*. Un observador ignorante de la situación y desprevenido se acerca a la figura y la ve como una mujer, pero luego se da cuenta de que es una figura de cera, y la ve así de ahí en adelante[20]. Ya no puede verla como una mujer. El mismo objeto del mundo aparece pues de maneras diferentes a diferentes sujetos. Estas variaciones pueden entenderse como diferentes expresiones del mundo y de quien lo percibe.

Esta línea de argumentación encuentra apoyo fenomenológico en el concepto husserliano de tomar de posición (S*tellungnahme*) que aparece profusamente en I*deas* II. La toma de posición es una categoría básica de la intencionalidad en la vida activa de la persona. La *persona* (*die Person*) es el objeto final de la explicación o comprensión filosófica que ofrece la fenomenología de la constitución. No se trata aquí de un *sujeto trascendental*, sino de personas que viven en mundos de la vida concretos y que viven su vida en su corporalidad específica. En particular, dos asuntos son de interés para este argumento: (1) la constitución de la persona como perceptor y (2) el papel de la estructura intencional de la *toma de posición* en relación con la percepción.

Decir que la persona está constituida como perceptor quiere decir que parte de lo que hace persona a una persona es que percibe. Si no percibe, no contaría como

[19] C*fr*. Waldenfels, Bernhard, *op. cit*.; Gély, Raphaël, L*es usages de la perception. Réflexions merleau-pontiennes*, Lovaina-la-Nueva/Lovaina/París/Dudley, MA: Éditions de l'Institut sSupérieur de Philosophie/Peeters, 2005.
[20] C*fr.* H*ua* XIX/2, pp. 137-138.

persona. Ahora, ¿qué tipo de percepción es este que es constitutivo de una persona? Primero, la percepción ocurre al nivel de la vida diaria: olemos postres y oímos canciones[21]. Con esto basta en este punto: así como no hablamos ya de un ego trascendental, tampoco hablamos de entrar en contacto con moléculas odoríferas u ondas sonoras de tal o cual frecuencia. En E*xperiencia y juicio*, dice Husserl que la percepción es un acto[22]. Esto significa que percibir es un tipo de actividad que es más que la suma de sus partes y que esta unidad de la actividad es pragmática: se ejecuta como tal y, por tanto, viene con sus propias reglas y con sus propias categorías. Al escuchar una canción, por ejemplo, no descompongo mi escucha en partes (lo que no quiere decir que no sean posibles los cambios de atención).

En cuanto a la S*tellungnahme* como estructura intencional básica, dice Husserl que la persona, constituida en diferentes niveles, vive su vida concreta en sus tomas de posición en diferentes dominios[23]. En este momento es consumidor de un pastel, en otro escucha su propia voz al cantar una canción, y en un tercero da un apretón de manos a un extraño, "esperando" indicaciones de la otra mano para saber cómo darlo bien.

La toma de posición individualiza los objetos y eventos de la percepción, y esto es parte del marcar una orientación pragmática[24]. Al tomar posición, la persona se sitúa en relación con cosas, eventos, situaciones y personas. Esto define al objeto mismo por percibir: el carácter preciso de la atención y otras cualidades de la interacción, como la duración. Nuestra interacción perceptual con el mundo siempre está orientada por propósitos concretos: pasar una calle, entrar a una panadería a comprar pan, escoger un asiento en un auditorio de conciertos. Estas interacciones también están marcadas por usos, costumbres, preferencias personales, orientaciones morales o políticas, que vienen a hacer parte de esa toma de posición.

De esta manera, quien toma posición es la persona, no el ego transcendental[25]. De hecho, la identidad personal existe en función de la consistencia en la toma de posición —un estilo, carácter, personalidad[26]—. El ego trascendental no percibe, realmente hablando, por cuanto la percepción es una interacción con objetos y eventos perceptibles en su significatividad pragmática —como en el caso de las fotógrafas o el organista—.

[21] C*fr.* H*ua* IV, pp. 238 ss.
[22] C*fr.* Husserl, Edmund, E*xperience and* J*udgement*, Landgrebe, Ludwig (ed.), traducción de James S. Churchill y Karl Ameriks, Evanston: Northwestern University Press, 1973, pp. 71-72.
[23] C*fr.* H*ua* IV, pp. 253 ss.; Arango, Alejandro, "Husserl's Concept of Position-Taking and Second Nature", en: P*henomenology and* M*ind*, n° 6 (2014), pp. 168-176.
[24] C*fr.* H*ua* IV, p. 244.
[25] C*fr. ibid*., p. 270.
[26] C*fr. ibid*., pp. 111-112.

§ 3.

Hasta ahora he argumentado que el concepto de expresión, en su desarrollo fenomenológico, sirve para entender el mundo perceptual como expresión del mundo y del perceptor. A ello le fue añadida, en la segunda sección, la idea de que el percibir implica una interacción llena de significatividad pragmática, en la cual la persona —en lo que Husserl llama *toma de posición*— singulariza lo que percibe y se relaciona con aquello de maneras específicas: como cuando al ver un árbol realmente nos fijamos en una rama y lo hacemos solo para reparar en su movimiento. En consonancia con esa idea, percibir el mundo no es solo un asunto receptivo sino un *hacer al mundo expresarse*.

Al inicio del artículo anunciaba que argumentaría que la percepción es expresión de quienes somos. De momento solo he dado razones para entender esto individualmente. En particular, la toma de posición expresa algo del sujeto (lo cual no debe entenderse necesariamente en un sentido existencial, si bien puede serlo). En esta sección introduzco la intersubjetividad y lo hago elaborando la idea de que las tomas de posición, en nuestro caso las perceptuales, están formadas en parte por costumbres y usos sociales. La idea central es que hay maneras de explorar el mundo con los sentidos que son constituidas socialmente por los diferentes grupos sociales de los que hacemos parte.

En la F*enomenología de la percepción*, Merleau-Ponty dice que, para cada persona, "(…) cada órgano <de los sentidos> interroga (*interroge*) el objeto a su manera"[27]. Merleau-Ponty hace esta afirmación en medio de una discusión sobre cómo la experiencia sensorial asume o supone una forma de existencia. Esta forma de existencia tiene un aspecto personal (el tocar no tiene el mismo valor para una persona vidente que para una invidente) y también un aspecto social. Así, ya que el percibir es activo e interroga al mundo, y la manera de esta actividad e interrogar corresponde a formas de existencia, tiene sentido trazar estas correspondencias. Más aún, si como dice Rabanaque "(…) el mundo se constituye en cuanto tal en el nivel intersubjetivo"[28], es preciso buscar aquello que constituye las formas de existencia intersubjetivas en cuanto a la percepción.

El nivel personal es relativamente fácil, si bien varía de persona a persona, pero en su mayoría podríamos decir que un objeto visual es interrogado por la visión en términos de superficies, ángulos, planos laterales y posteriores, entre otros. Basta ofrecer un objeto más complejo en un contexto más especializado para comenzar a notar diferencias: una pintura es explorada visualmente por el conocedor de una

[27] Merleau-Ponty, Maurice, P*hénoménologie de la perception*, p. 268. La traducción es propia.
[28] Rabanaque, Luis Román, "Cuerpo, noéma y cartesianismo", en: H*orizonte y mundanidad*: H*omenaje a* R*oberto* W*alton*, Rabanaque, L. y A. Zirión Q. (eds.), Morelia: Jitanjáfora/Silla Vacía, 2016, p. 221.

manera diferente. La visión ahora pregunta por la dirección de los trazos, su consistencia, las capas que se pueden ver e incluso las texturas que se ven al mirar de lado.

¿En qué términos (des)invitaría un olor desagradable a (no) ser olido? ¿Cuál sería la invitación de un objeto con textura a ser tocado? La respuesta a estas preguntas nos hace notar que el percibir, como acto significativo, es especializado en sus exploraciones. Un corolario natural de la idea de Merleau-Ponty de la interrogación sensorial es que el horizonte del mundo perceptual como campo de exploración es una función de nuestra familiaridad con el mundo perceptual en sus diferentes modalidades. Por cuanto sabemos del mundo, podemos explorarlo. Así como sabemos exprimir una naranja, sabemos frotar los dedos en una hoja de menta, caminar alrededor de una obra arquitectónica para verla bien, seleccionar la ubicación en un auditorio de conciertos o verificar la suavidad de una tela. El frotar, caminar, seleccionar o verificar son maneras de interrogar al mundo o, en otras palabras, maneras de percibir.

Existen diferencias en las maneras en que diferentes personas exploran el mundo. Algunas de estas variaciones distinguen cómo los miembros de diferentes grupos sociales exploran y perciben. Aquí me refiero a grupo social para referirme a cualquier formación intersubjetiva: culturas (si es que existen), subculturas, generaciones, grupos étnicos o raciales, o clases sociales.

Los grupos sociales refinan las maneras en que interrogamos los objetos en función de diferentes dimensiones, una de las cuales consiste en las formas sociales de lo apropiado. Un caso sencillo es el de oler la comida. Tal práctica es en ocasiones permitida, y en ocasiones absolutamente rechazada socialmente. Lo que esto implica para el argumento que estoy haciendo es que hay unas exploraciones perceptivas que son posibles para algunas personas, pero no para otras, y que ese hecho —el hecho incluso de que algunos grupos de personas estén más en contacto con el olor de lo que comen— expresa cosas sobre las personas que lo hacen o no lo hacen. Y, al hacer parte de estas prácticas, las personas hacen al mundo expresarse, de la manera en que lo he presentado. Un ejemplo sencillo es el de la cata de café. Según algunos conocedores de café, es preciso sorber el café de una manera particular —rápida y fuertemente, pero sin tomar mucho líquido, lo cual produce un sonido que sería considerado inapropiado en ocasiones regulares— para lograr obtener los diferentes matices de cada bebida.

Los sentidos químicos —el olor, el gusto— y el fenómeno del sabor (una combinación de diferentes modalidades) son un caso claro donde podemos ver cómo a través de nuestras maneras de percibir hacemos al mundo expresarse y, en esa medida, expresamos algo de nosotros. Piénsese nomás en todas las técnicas que se unen en el cocinar y en el comer. Las diferentes cocinas o gastronomías "revelan" ciertos sabores, y las maneras de comer también lo hacen, *v. gr.*, en el tamaño del bocado (magnitud del impulso sensorial, si se quiere), los acompañantes (qué se come después

de qué, pues estas secuencias pueden influenciar el sabor específico de las cosas), la temperatura, etcétera.

Cada sentido interroga al mundo de una manera y los grupos sociales refinan intersubjetivamente estas maneras de interrogar. Cada sentido refinado intersubjetivamente es una herramienta de exploración, una manera de exprimir al mundo y hacerlo expresarse. Y al emplearlos así, expresamos algo de nosotros, en la medida en que nuestra pertenencia a esos grupos sociales es también parte de quienes somos.

La constitución e institución intersubjetiva de normas perceptivas en la fenomenología de Husserl

The Intersubjective Constitution and Institution of Perceptual Norms in Husserl's Phenomenology

Zachary John Hugo
Saint Xavier University
Estados Unidos de América
zacharyhugo7@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 295-310

En este trabajo se investiga la relación entre la intersubjetividad y la percepción en la fenomenología de Husserl. Para clarificar esa relación, parto destacando los aspectos normativos de la percepción en Husserl. En particular, hay dos aspectos normativos que rigen toda percepción: la concordancia (E*instimmigkeit*) y la optimalidad. Mientras la primera le proporciona a la percepción una integridad estructural, la segunda sirve para orientar la percepción de cada individuo hacia la constitución de la objetividad. Si bien la optimalidad es siempre relativa a ciertos intereses, lo óptimo-*cum*-normal es, en última instancia, intersubjetivamente instituido. Sostengo que una manera de entender tal institución y re-institución de las normas perceptivas intersubjetivas es mediante la noción husserliana del tipo empírico.

In this paper, I investigate the relation between intersubjectivity and perception in Husserl's phenomenology. In order to clarify this relation, I begin by highlighting the normative aspects of Husserl's account of perception. In particular, two fundamental norms govern all perception: concordance (E*instimmigkeit*) and optimality. While the former provides perception with its structural integrity, the latter helps orient each individual's perception toward the constitution of objectivity. Although optimality is always relative to certain personal interests, the optimal-*cum*-normal is ultimately intersubjectively instituted. I argue that one way to understand the institution and reinstitution of intersubjective perceptual norms is by appeal to Husserl's notion of the empirical type.

§ 1. Introducción

En un manuscrito que data entre los años 1918 y 1921, Husserl escribe: "Yo veo, oigo, experimento no solamente con mis sentidos, sino también con los sentidos del otro, y el otro experimenta no solamente con sus sentidos, sino también con mis sentidos"[1]. En el presente trabajo, busco volver comprensible este pasaje, interpretándolo bajo la luz de una teoría normativa de la percepción. De ese modo, mostraré que aun en el nivel de la experiencia perceptiva pre-predicativa, cada sujeto percibe según ciertas normas. Estas normas son instituidas intersubjetivamente, y cada sujeto aporta a la institución (S*tiftung*) y re-institución (N*ach*-S*tiftung*) de las normas perceptivas que rigen a los demás en su comunidad. Específicamente, me concentraré en cómo la constitución e institución intersubjetiva de lo que Husserl llama los tipos empíricos ayuda a mediar entre las tensiones que resultan del contacto y conflicto entre distintos sistemas normales y ortoestéticos de percepción.

El trabajo será organizado de la siguiente manera. En el parágrafo 2, brevemente precisaré qué quiero decir con la noción de la normatividad perceptiva. Luego, en el parágrafo 3, presentaré los rasgos más importantes de la normatividad perceptiva según Husserl. Puesto que este tema, por sí solo, forma un debate actual entre fenomenólogos y filósofos de la mente, mi tratamiento será necesariamente incompleto. Pero, mi propósito principal no es defender la tesis de que, para Husserl, la percepción sea normativa, sino que quiero utilizar tal tesis como aproximación a la relación entre la intersubjetividad y la percepción sensible. En el parágrafo 4, comenzaré a explicar ese

[1] H*ua* XIV, p. 197. La sigla H*ua* con indicación de tomo y página corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et. al.*: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014. Todas las traducciones son propias.

vínculo, desarrollando los conceptos husserlianos de la coherencia (E*instimmigkeit*), la optimalidad, y la normalidad. Finalmente, en el parágrafo 5, destacaré el vínculo entre la normalidad y los tipos empíricos como normas intersubjetivas de la percepción.

§ 2. La normatividad de la percepción

¿Qué se quiere decir con la "normatividad de la percepción"? La tesis de que los estados o procesos mentales funcionan gracias a reglas o normas es evidentemente kantiana (y neo-kantiana) en su origen. Tanto las formas de la sensibilidad como las categorías del entendimiento pueden entenderse como normas a las cuales se debe atener para lograr el conocimiento empírico[2]. Esa misma posición, articulada de diferentes maneras, ha sido tomada por filósofos contemporáneos como Wilfrid Sellars, John McDowell, Robert Brandom, John Haugeland y Steven Crowell. Y en el fondo, la tesis de que la percepción sigue reglas normativas debe entenderse como una afirmación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico. Este vínculo se puede articular en tres criterios que tendremos en cuenta en el curso del trabajo.

Primero, para que la percepción misma pueda ser una instancia del saber o conocer —o en las palabras famosas de Sellars[3], para que podamos ponernos de pie en el espacio de las razones—, la *experiencia perceptiva misma* debe ser vulnerable a una evaluación normativa. Es decir, la percepción debe ser evaluable como correcta o incorrecta, mejor o peor, etcétera. Por lo contrario, incurrimos en el mito de lo dado. Es decir, enfrentamos el problema de explicar cómo algún *sense-datum* bruto (*v. gr.*, que no es ni correcto ni incorrecto) puede traducirse al lenguaje del nivel del orden-superior del juicio predicativo, propio del conocimiento empírico (el cual sí es correcto o incorrecto).

Segundo, para que la percepción sea un proceso normativo, es necesario que el sujeto mismo tenga *acceso* a las normas que gobiernen su experiencia. En términos tomados de la epistemología contemporánea, el seguimiento de normas (*rule-following*) depende del *internalismo epistemológico*. Para que el sujeto pueda tener éxito o fracasar en su intento de percibir, es necesario que perciba *a la luz* o *en virtud de* normas. Tal condición excluye las situaciones en las que el sujeto percibe de acuerdo a normas, pero sin tener conciencia de eso (*v. gr.*, la suerte). Solo si el sujeto percibe con algún tipo de conciencia[4] de la norma que le rige, puede ser responsable por su aval o *claim* perceptivo.

[2] C*fr.* Crowell, Steven, N*ormativity and* P*henomenology in* H*usserl and* H*eidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 125 ss.

[3] C*fr.* Sellars, Wilfrid, E*mpiricism and the* P*hilosophy of* M*ind*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, § 36.

[4] La conciencia puede ser pre-predicativa, e incluso pre-reflexiva. En términos fenomenológicos, tal conciencia ha de ser kinestésica y corporal. Esta tesis se sostiene en Doyon, Maxime, "Intentionality and Normativity", en: I*nternational* J*ournal of* P*hilosophical* S*tudies*, vol. XXIII, n° 2 (2015), pp. 279-295. C*fr*. Doyon, Maxime, "Perception and Normative Self-Consciousness", en: Doyon, M. y T. Breyer (eds.), N*ormativity in Perception*, Nueva York: Palgrave

Tercero, cualesquiera normas que rijan la percepción, deben ser restricciones externas (*external constraints*) para que tengan validez objetiva. Para parafrasear a McDowell[5], la experiencia perceptiva debe ser responsable de (*be answerable to*) cómo es el mundo objetivo. Si las normas fueran vinculantes (*binding*) solamente para cada individuo privadamente, pero carecieran de validez afuera de la experiencia interna de cada cual, entonces la fuerza normativa sería mínima o nula. En términos contemporáneos, la fuerza normativa de cualquier norma depende del *externalismo semántico* o el *externalismo del contenido mental*.

En breve resumen, la teoría normativa de la percepción atañe al problema del conocimiento empírico, desde sus raíces kantianas hasta el presente. Y una elaboración adecuada de esa teoría debe considerar al menos estas tres condiciones: primero, la condición de la corregibilidad y evaluación de la experiencia perceptiva misma; segundo, la condición del internalismo epistemológico o del acceso a las normas; y tercero la condición del externalismo del contenido mental o de la validez objetiva. En la próxima sección (parágrafo 3), abordaré las primeras dos condiciones según Husserl. Y en los parágrafos 4 y 5 enfrentaré la tercera.

§ 3. La normatividad perceptiva según Husserl o la razón perceptiva

Según mi tesis, Husserl se ocupa del carácter normativo de la percepción mayormente en el marco de su fenomenología de la razón. Tomaré como hilo conductor de esta sección la siguiente pregunta guía: a saber, *¿cómo se delimitan, estructuran y organizan las infinitas apariencias posibles del objeto que están prescritas en el horizonte de la percepción de tal objeto*? Contestar a esta pregunta equivale a dar cuenta de las normas que rigen todo curso perceptivo. Y, luego de responder esta pregunta, será evidente que el proceso perceptivo racional es aquel que se despliega en un horizonte de posibilidades motivadas *por* la experiencia concordante (*einstimmig*) y *hacia* la experiencia óptima.

Para comenzar, cabe destacar que toda percepción es posible gracias a su estructura horizóntica. En términos básicos, eso quiere decir que lo que se da con presencia e impleción intuitiva remite a otras apariencias posibles del mismo objeto. Solamente un lado o escorzo del objeto se da intuitivamente, mientras que un sistema infinito de apariencias posibles se intencionan vacíamente, sin impleción alguna, a través de ese miembro del sistema. El sistema de posibilidades es infinito justamente por el carácter horizóntico de la percepción. Siempre queda la posibilidad de determinar

Macmillan, 2015, pp. 38-55; Jacobs, Hanne, "Husserl on Reason, Reflection, and Attention", en: *Research in Phenomenology*, vol. XLVI, n° 2 (2016), pp. 257-276. Husserl apunta a la posibilidad de una auto-conciencia pre-reflexiva en *Hua* IV, pp. 251 ss.

[5] *Cfr.* McDowell, John, *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. xii.

el objeto con mayor riqueza y precisión, o, por el contrario, la posibilidad de determinarlo de otra forma (A*ndersbestimmung*) que lo previamente establecido[6]. De hecho, es justamente esta indeterminación determinable que define el objeto como trascendente. Esta estructura horizóntica de la percepción permite lo que Husserl llama la "apercepción": *v. gr.*, la percepción de lo no-propiamente (*uneigentlich*) dado a partir de lo propiamente (*eigentlich*) dado[7].

Sin embargo, el hecho de que el sistema de apariencias sea infinito no significa que el curso perceptivo corra de manera azarosa y desordenada. Más bien, el sistema infinito es siempre un sistema organizado y estructurado según normas. Desde la perspectiva eidética de I*deas* I, Husserl afirma que "dentro del reino de la posicionalidad (…) la conciencia tética <*v. gr.*, la percepción> de todo género está regida por normas (…); las normas no son otra cosa que leyes esenciales <W*esensgesetze*>"[8]. Pero, a mi juicio, las esencias no sirven como normas en el sentido que establecimos en la sección anterior. Más bien, la esencia del objeto provee un marco de restricciones modales. Por ejemplo, es necesario que un objeto que pertenece a la región ontológica "cosa" (D*ing*) se exhiba mediante escorzos. Es posible que sea, por ejemplo, azul, rojo o amarillo y que sea cuadrado o circular. Es imposible que se me presente una cosa desde todos sus lados simultáneamente o que no tenga ni color ni extensión.

Pero tales modalidades sufren de dos deficiencias desde la perspectiva nuestra. Primero, las necesidades esenciales no dan cuenta del fracaso perceptivo. Si una cosa no se me exhibe mediante escorzos, entonces simplemente no se trata de una percepción, sino de otro tipo de acto (*v. gr.*, un acto categorial). Segundo, las posibilidades, por su parte, son posibilidades *ideales*, es decir, posibilidades captadas en la libre fantasía, cuya posición (S*etzung*) es neutral[9]. En vista a eso, las posibilidades (e imposibilidades) ideales no son limitadas en su alcance por la efectividad empírica. Pero, por lo mismo, las posibilidades ideales no delimitan el horizonte perceptivo de manera adecuada para ayudar en la formación de contenido significante. Es decir, dejan demasiado espacio de juego (S*pielraum*) para determinar las protenciones posibles. Las regiones ontológicas, por tanto, proveen solo un marco general de reglas *a priori*, pero para que la percepción sea normativa, en el sentido estricto, el horizonte debe ser más limitado en su alcance.

Ahora bien, además de las posibilidades ideales que forman la esencia, Husserl también habla de la posibilidad real y motivada. Según Husserl, "(…) toda percepción es,

[6] C*fr.* H*ua* XVI, pp. 285 ss.; H*ua* III/1, p. 320.
[7] C*fr.* H*ua* XXXVIII, § 7.
[8] H*ua* III/1, p. 353.
[9] Husserl apunta directamente al vínculo entre la posibilidad ideal, la libre fantasía y la posición en H*ua* XX/1, pp. 179 ss. Las esencias son marcos de posibilidades e imposibilidades que determinan ciertos límites de experiencia posible. Para desasirse de la realidad efectiva y así generar su forma eidética, es necesario neutralizar la posición del acto que capta la posibilidad. La libre fantasía es un acto con posición neutralizada.

en cuanto percepción de una cosa, de cabo a rabo *anticipación*"[10]. La anticipación perceptiva es modalmente articulada como una posibilidad. Pero no todas las posibilidades perceptivas anticipadas tienen el mismo peso o ponderación (*Gewicht*). Más bien, anticipamos lo que ha sucedido en la experiencia pasada concordante (*einstimmig*). Por eso, Husserl llama a estas las posibilidades motivadas[11]. Son motivadas por la concordancia de nuestra experiencia. En las palabras de Rudolf Bernet, una posibilidad motivada o real es aquella "(…) de la cual podemos presuponer que, si fuera efectivamente dada, sería integrada concordantemente en la realidad efectiva"[12]. Como dice Husserl mismo, son posibilidades "para las cuales algo habla a favor" (*für die etwas spricht*)[13]. Lo que habla a favor (o en contra) de una posibilidad es justamente el curso concordante de percepción anterior[14]. Por lo tanto, las posibilidades motivadas dependen de un contexto empírico y varían solamente debido a (*infolge*)[15] ciertas circunstancias (U*mstände*).

En vista al vínculo ya mencionado (en el parágrafo 2) entre la normatividad perceptiva y el conocimiento empírico, es importante destacar el carácter *inductivo* de la apercepción, pues las normas perceptivas son, en gran parte, las normas proto-lógicas de la inductividad. La apercepción como el proceso de formar protenciones sobre la base del curso anterior y presente de la percepción es una forma de inducción[16]. Husserl lo expresa claramente en un manuscrito de 1931: "Toda experiencia natural es inductiva, la apercepción natural a-percibe, es induciente"[17]. De hecho, la percepción *qua* apercepción provee la estructura universal sobre cuya base se forman las inducciones más "ingeniosas" (*kunstvollen*) de las ciencias, como las de Galileo[18]. Como J.N. Mohanty afirma, "(…) la experiencia concreta en su totalidad es inductiva. Aparte de inducciones específicas, el estilo mismo de la experiencia universal es inductiva y provee, 'un marco para infinidades de presunciones inductivas' <*ein*

[10] H*ua* VIII, p. 51.
[11] C*fr.* H*ua* III/1, p. 325.
[12] Bernet, Rudolf, "Husserl's Transcendental Idealism Revisited", en: T*he* N*ew Yearbook for* P*henomenology and* P*henomenological* P*hilosophy*, vol. IV (2004), p. 8.
[13] H*ua* XX/1, p. 178.
[14] C*fr.* Bernet, Rudolf, *op. cit.*, p. 8.
[15] C*fr.* H*ua* XI, p. 14, 300.
[16] Husserl afirma explicitamente que la co-intencionalidad de una multiciplicidad de "lados" de un objeto es una inducción: "Es ist kein wesentlicher Unterschied im einen und anderen Falle, auch die z.B. in der Erfahrung eines Dinges mitgemeinten 'Seiten' desselben, über die jeweils wahrgenommene Seite hinaus, das ist im Grunde eine 'Induktion', eine sozusagen innere gegenüber der immer mitgehenden Außenverweisung auf das Miteinander anderer Dinge als erfahrbare, in ihrer inneren Induktivität" (H*ua* VI, p. 464). En un manuscrito de 1934, Husserl afirma que tal inducción primitiva se trata de posibilidades kinestésicas (*Vermöglichkeiten*): "Was nicht anschaulich ist, gilt mir als indiziert oder mittelbar induziert, und zwar als vermöglich immer wieder aktualisierbar, als das Mit-Da evident Machende" (H*ua Mat* VIII, p. 215).
[17] "Alle naturale Erfahrung ist induktiv, naturale Apperzeption ad-perzipiert, sie ist induzierend" (M*s.* A VI 21, 2a). Le agradezco al Prof. Dr. Dieter Lohmar del Husserl-Archiv en Colonia, Alemania por otorgarme el permiso de citar de los manuscritos inéditos de Husserl.
[18] C*fr.* H*ua* VI, p. 51.

Rahmen für Unendlichkeiten von induktiven Präsumptionen>"[19]. Y Husserl afirma en la *Crisis*, que "(…) toda la vida estriba en la predicción, o, como podríamos decir, en la inducción. En la manera más primitiva, aun la certeza óntica <*Seinsgewissheit*> de cualquier experiencia pura y simple es inductiva"[20].

La relación entre inductividad y apercepción se debe entender en el marco de lo que Husserl llama en sus lecciones sobre la cosa y el espacio, la "ciencia de la experiencia" o "ciencia experiencial" (*Erfahrungswissenschaft*)[21]. La inductividad del estilo universal de la experiencia estriba en ciertas "relaciones funcionales" que rigen entre percepciones posibles y sus circunstancias motivantes. Estas relaciones se pueden expresar en términos de condicionales del tipo "si…entonces", las cuales han sido verificadas y legitimadas en el curso de la experiencia, y, así, se tornan habituales. Por eso, Husserl ha podido hablar de "motivaciones empíricas" y de "un 'debe' en el sentido empírico" (*ein 'muß' im empirischen Sinn*)[22], al percibir a la luz de tales motivaciones, la posición del acto se vuelve *racional*[23].

En conclusión, y volviendo a la pregunta guía inicial de este apartado, el sistema infinito de posibles apariencias se delimita, organiza y estructura por medio de tal "ciencia experiencial". En la medida en que estamos atentos[24] a las relaciones funcionales entre las circunstancias dadas, la experiencia concordante pasada y el proceso perceptivo actual, logramos acceder a las normas inherentes a cada percepción. Estas normas no son más que aquellas posibilidades que son más motivadas por las circunstancias efectivas. De esa manera, anticipamos lo que racionalmente *debemos* anticipar durante el curso perceptivo. En ese sentido, la percepción puede entenderse como un proceso normativo.

Ahora bien, la teoría de la normatividad perceptiva que acabo de presentar sufre de un problema. A saber, si la experiencia concordante del sujeto es "la fuerza que fundamenta el ser"[25], o sea, si la misma experiencia concordante del sujeto determina

[19] Mohanty, Jitendra N., "Kant and Husserl", en: *Husserl Studies*, vol. XIII, n° 1 (1996), pp. 20 ss. Véase también: "Die konkrete Gesamterfahrung ist ein induktives oder apperzeptives Geflecht" (Ms. A VI 21, 2a).
[20] *Hua* VI, p. 51.
[21] *Hua* XVI, p. 290.
[22] *Loc. cit.*
[23] *Cfr. Hua* III/1, pp. 316, 319.
[24] *Cfr.* Jacobs, Hanne, *op. cit.*, pp. 257-276, donde se afirma que la razón se vincula con la atención, cuando esta último se entiende en términos del volverse-hacia (*Zuwendung*). Su posición me parece válida por la siguiente razón: la *Zuwendung* es una forma de *Setzung* dóxica (*cfr. Hua* XXIII, pp. 442, 462; donde Husserl habla de *Glaubenszuwendung*). Al volverse-hacia algo pre-dado, el yo acepta y consiente en (*hinnimmt*) lo dado: "Es gibt eine 'Rezeptivität' (besser sprechen wir von einem Akzipieren), ein doxisches Verhalten, das hinnimmt, was passiv vorgegeben ist, und im Übernehmen nur zugreift. Deutlicher: Ein Gegenstand drängt sich mir auf, er steht aufgedrängt da, ich bin bei ihm. Das eigentliche Erfassen, Zugreifen, als Gegenstand Setzen ist schon eine Spontaneität" (Ms. A VI 12 I/11a; citado en: Jacobs, Hanne, *op. cit.*, p. 264, n. 21). Puesto que solo los actos posicionales pueden ser racionales (*cfr. Hua* III/1, p. 249), la atención, en ese sentido, sí es condición necesaria de la racionalidad. He defendido esta posición también en: Hugo, Zachary "Horizon, Modality, and Reason: Another Look at Husserl and the Normativity of Perception", en: *Études Phénoménologiques – Phenomenological Studies*, vol. I (2017), pp. 65-93.
[25] *Hua* XVI, p. 290.

cuáles posibilidades son más motivadas que otras, entonces el sujeto carecería de lo que McDowell llama una "restricción externa" (*external constraint*)[26]. La teoría que he presentado es compatible con la posibilidad de tener una experiencia completamente concordante sin que tal experiencia esté anclada en alguna realidad externa al sujeto. No es suficiente que el sujeto perciba de acuerdo a normas, sino que además debe percibir de acuerdo a normas que son *objetivamente válidas*. En este respecto, la noción husserliana de la *normalidad* me parece prometedora, pues esta justamente amplia la validez de las normas perceptivas al ámbito intersubjetivo, el cual equivale al ámbito objetivo en la fenomenología husserliana.

§ 4. Normalidad solitaria y normalidad intersubjetiva

Para comenzar a analizar el concepto de normalidad en Husserl, es necesario destacar un punto que dejamos afuera en la sección anterior. Si bien la experiencia pasada (y presente) concordante informa cada protención para que se mantenga la concordancia en la experiencia futura, la percepción no busca solamente conservar la concordancia. Además de ello, cada percepción se orienta teleológicamente hacia la determinación más cercana (N*äherbestimmung*) del objeto.

En este contexto, Husserl habla de la dación *óptima* del objeto[27]. Es muy importante señalar que la concordancia no es en todos los casos co-extensiva con la optimalidad. El hecho de que una experiencia sea completamente concordante no significa necesariamente que también el objeto se haya dado óptimamente. La concordancia se refiere, en primer lugar, a la integridad estructural del proceso perceptivo; es decir, a la relación de compatibilidad (*Verträglichkeit*) perceptivo-semántica entre los sentidos noemáticos inherentes en la misma X-vacía del *nóema*.

La optimalidad, por su parte, se refiere a un *telos* o meta (Z*iel*) que está establecida por el interés y el tema (T*hema*) del acto perceptivo[28]. El interés y lo óptimo son términos correlativos y forman la dinámica teleológica de la intencionalidad. Por ejemplo, lo que vale como la dación óptima de una flor para el botanista será distinta a la experiencia óptima para quien solamente la admire estéticamente[29]. Husserl distingue, entonces, entre intereses prácticos y teoréticos. Entre los intereses prácticos, están los intereses

[26] C*fr. v. gr.*: "If our activity in empirical thought and judgment is to be recognizable as bearing on reality at all, there must be external constraint. There must be a role for receptivity as well as spontaneity, for sensibility as well as understanding" (McDowell, John, *op. cit.*, p. 9).

[27] Cuando no podemos ponernos en una buena posición para ver algo —*v. gr.*, un cuadro en un museo abarrotado— la experiencia puede seguir concordantemente sin aproximarse a la aparición óptima del objeto. Es decir, el éxito en relación con la concordancia puede ir de la mano con el fracaso en relación con la optimalidad.

[28] C*fr.* H*ua* IX, pp. 411 ss.; H*ua* XI, pp. 23 ss.

[29] C*fr.* H*ua* VIII, p. 101.

profesionales (B*erufsinteressen*), de la familia y de las necesidades cotidianas[30]. El interés teorético surge de la curiosidad (N*eugier*)[31] y se desarrolla como un interés en el ser en sí mismo o ser *simpliciter*[32], la verdad y la justificación (B*egründung*)[33]. En los términos de I*deas* I, el interés teorético se correlaciona a la idea en el sentido kantiano que regula y motiva el proceso de conocimiento del mundo.

La distinción entre intereses prácticos y teoréticos da pie a una relativa subordinación de intereses. Correlativamente, Husserl habla de lo relativamente óptimo y lo absolutamente óptimo[34]. Solo el interés teorético, dirigido hacia la determinación del ser en sí de las cosas, tiene un óptimo absoluto. Sin embargo, tal óptimo es inalcanzable y su realización es una tarea infinita. Solo los intereses prácticos pueden satisfacerse y alcanzar sus respectivos óptimos. En ese respecto, Husserl dice que "(…) la praxis hace que las infinidades sean finitas"[35].

Ahora bien, si bien la satisfacción de la tensión (S*pannung*) del interés marca el logro noético de lo óptimo, el *telos* noemático de la dación óptima debe ser representada de alguna forma como meta. Sin tal representación de la meta, la percepción sería ciega y, por tanto, no avanzará de manera normativa, sino mecánica. En los términos del parágrafo 2, sin tal representación, no sería posible percibir a la luz de la norma, *v. gr.*, lo óptimo. Por lo tanto, es necesario clarificar este concepto de optimalidad. En particular, ¿cómo sabemos cuál es la dación óptima del objeto, especialmente si se trata de un objeto que hemos visto antes?

La respuesta de Husserl descansa en su noción de *normalidad* (N*ormalität*). Husserl reconoce que el mismo objeto se me aparece de diferentes maneras y bajo diferentes condiciones. Puedo percibir el mismo árbol en un día de niebla, en la noche y la oscuridad, o con la luz del sol. Pero Husserl afirma que "(…) ciertas condiciones se ponen de manifiesto como las 'normales': el ver con luz del sol y cielo despejado, sin la influencia de otros cuerpos que podría afectar el color-aparente. Lo 'óptimo' que aquí se alcanza vale como el color mismo, en oposición, por ejemplo, al rojo vespertino que 'ilumina' todos los colores propios"[36].

---

[30] C*fr.* H*ua* XV, pp. 414 ss.

[31] Husserl afirma que el interés teorético es una modificación o variación (A*bwandlung*) de la curiosidad cotidiana (*cfr.* H*ua* VI, p. 332). En Ms. A VI 26, 61a, Husserl habla de la curiosidad (N*eugier*) como "Interesse am Unbekannten"; es un interés en "ein Neues". Motiva, entonces, la búsqueda de nueva información (K*enntnisnahme*) durante la experiencia. Sobre el surgimiento del interés teorético a partir del interés práctico en cuanto curiosidad, *cfr.* Sepp, Hans R., P*raxis und* T*heoria*, H*usserls transzendentalphänomenologische* R*ekonstruktion des* L*ebens*, Friburgo/Múnich: Verlag Karl Alber, 1997, pp. 85-89.

[32] "Das theoretische Interesse ist das Interesse am Seienden schlechthin" (H*ua* XXXIX, p. 204).

[33] "(…) das theoretische Interesse im spezifischen Sinne ist Interesse an der Begründung" (Husserl, Edmund, E*rfahrung und* U*rteil*. U*ntersuchungen zur* G*enealogie der* L*ogik*, Landgrebe, Ludwig (ed.), Hamburgo: Meiner, 1939, p. 379).

[34] C*fr.* H*ua* XXXIX, pp. 204 ss.

[35] I*bid.*, p. 698; también citado en: Walton, Roberto, "Horizonality and Legitimation in Perception, Affection, and Volition", en: Walton, R., S. Taguchi y R. Rubio (eds.), *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 2017, p. 7.

[36] H*ua* IV, p. 59.

Además, Husserl afirma que justamente esa dación óptima del objeto es aquello que especialmente intencionamos en la percepción, es "el foco predominante del 'interés' es aquello hacia lo que la experiencia tiende, en lo que cual termina y se plenifica; y todos los demás modos de la dación se relacionan intencionalmente al modo óptimo"[37]. Husserl afirma que "(…) cada apariencia se refiere a su propio óptimo"[38]. Por ejemplo, cuando me despierto en la noche y busco con mis manos mis lentes que están sobre mi velador, la percepción táctil se orienta teleológicamente hacia mi experiencia óptima, el del ver mis lentes nítidamente con la luz encendida[39]. Entonces, la experiencia *normal* de cada objeto establece, en cada caso, el *telos* para las percepciones cotidianas. Tal noción de normalidad provee un elemento de externalidad y objetividad para contrarrestar la dinámica relativista entre interés y óptimo.

Ahora bien, tal objetividad y externalidad también admite de grados y niveles de relativismo. En varios manuscritos, Husserl distingue entre la normalidad solitaria y la normalidad intersubjetiva[40]. La distinción se encuentra implícita en I*deas* II, donde Husserl pregunta por la posibilidad de constituir la objetividad en el nivel solipsista[41]. Para ello, solo es necesario que el sujeto haya experimentado la diferencia entre normalidad y anomalidad (A*nomalität*)[42]. Sin tal distinción, no hay constricción externa y las normas de la percepción pierden su validez objetiva.

La anomalidad surge de la discordancia (U*nstimmigkeit*), la cual da pie al sentido de la anomalidad[43]. Por un lado, la discordancia se refiere a la decepción (E*nttäuschung*) o disconfirmación de protenciones en el curso perceptivo. Por ejemplo, al sacar la fruta en la mesa para comer, me doy cuenta de que está hecha de cera, resultando en una modificación del sentido noemático. Por el otro lado, la experiencia se vuelve discordante cuando está inhibida o interrumpida por razones causales (o más bien, razones psico-físicamente condicionales). Si tomo una droga como la famosa santonina de I*deas* II, mi experiencia se vuelve anómala. O cuando me quemo el dedo, las superficies no se sienten igual como con los dedos no quemados.

---

[37] *Ibid*., p. 60.

[38] Ms. D 11, 3a: "Jede Erscheinung verweist auf ihr Optimum" (citado en: Taipale, Joona, "Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution", en: *Husserl Studies*, vol. XXVIII, n° 1 [2012], p. 51, n. 2).

[39] *Cfr. Hua* IV, p. 69.

[40] Aparece tal distinción en un manuscrito de 1915-1917 (*Hua* XIII, texto 14, pp. 360-384); otro manuscrito de 1921 (*Hua* XXXIX, p. 649); Ms. D 13 I, 166b; *ibid*., 232b. Para una elaboración extensa de tal distinción, *cfr.* Taipale, Joona, *Phenomenology and Embodiment: Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Evanston: Northwestern University Press, 2014.

[41] *Cfr. Hua* IV, pp. 77-90.

[42] A*nomalitäten* son desviaciones (A*bweichungen*) de lo normal. Pero eso no significa que sean normativamente peor. Si alguien que fue ciego desde nacimiento recupera su visión ulteriormente, su experiencia visual será entonces anómala pero optimalizada. Para un análisis acabado de tales términos según Husserl, *cfr.* Steinbock, Anthony, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995, pp. 132 ss.

[43] *Cfr. Hua* XXXIX, p. 646.

Husserl sugiere que en principio es posible constituir la objetividad gracias solamente a la normalidad-anomalidad solitaria —o sea, sin la influencia de otros—. Pero él también considera el caso-límite del sujeto que solamente tiene experiencias concordantes[44]. En ese caso, Husserl afirma que el sujeto no podría constituir la objetividad, pues su experiencia subjetiva no admitiría ninguna constricción externa para darle validez. Dado tal caso-límite y en vista al carácter trascendental-eidético de la fenomenología, la normalidad solitaria se subordina a lo que vale como normal intersubjetivamente[45]. Es decir, la intersubjetividad es condición *a priori* de la objetividad.

En un manuscrito de 1921, Husserl dice que, como sujetos comunales, hemos constituido una "normalidad intersubjetiva" a la cual pertenece "un mundo de experiencia intersubjetiva y normal como el mundo verdadero"[46]. Además, de la normalidad intersubjetiva surge un horizonte de mejoramiento (S*teigerungshorizonte*), el cual contiene tanto las anomalidades constituidas en la comunidad como los óptimos. La percepción de cada cual (*jedermann*) se despliega en este horizonte de mejoramiento intersubjetivo. Eso significa que cada individuo tiene acceso a normas que no provienen solamente de su propia experiencia subjetiva. Son normas objetivas en cuanto intersubjetivas. Las apariencias que anticipa cada sujeto, entonces, se orientan teleológicamente no solamente al óptimo solitario, sino al óptimo intersubjetivo. Es decir, anticipamos las apariencias que son intersubjetivamente normales.

Pero, si bien la ampliación desde la perspectiva solitaria a la intersubjetiva provee un mayor grado de validez objetiva para las normas perceptivas, todavía queda un problema. En las palabras de Husserl: "No está excluido que, cuando me comunico con otros, sobre la base de algo común emergen diferencias entre la normalidad propia y la normalidad extraña <*zwischen eigener und fremder* N*ormalität*>. Ahora, ¿quién tiene la razón?"[47] La noción de normalidad intersubjetiva solamente responde parcialmente y vagamente a esta pregunta. Si bien existen normas intersubjetivas que "deciden" los conflictos entre dos sujetos normales, no es muy claro *cómo* sucede eso. Es decir, ¿cómo acceden los sujetos normales a las normas intersubjetivas superiores prescritas en el horizonte de mejoramiento, las que resuelven sus conflictos? En la última sección de

[44] C*fr.* H*ua* IV, p. 78.

[45] Se podría objetar que es posible imaginar un mundo en que cada individuo tenga una experiencia concordante. En I*deas* II, Husserl responde a tal objeción, apuntando al hecho de que el solipsismo solo tiene relevancia metodológica (*cfr.* H*ua* IV, p. 78). Pero un argumento más fuerte contra tal objeción se encuentra en la noción de intersubjetividad abierta (*offene* I*ntersubjektivität*) (*cfr.* H*ua* XIV, p. 289). Según ello, la perspectividad del horizonte perceptivo se correlaciona a una intersubjetividad *a priori* (no fáctica). Entonces, la intersubjetividad es condición necesaria del horizonte. Dan Zahavi ha argumentado este punto extensivamente: *cfr*. Zahavi, Dan, "Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity", en: T*ijdschrift voor* F*ilosofie*, vol. LIX, n° 2 (1997), pp. 304-321; Taipale, Joona, P*henomenology and* E*mbodiment*, *op. cit.*, pp. 69-86; y Seebohm, Thomas, H*istory as a Science and the* S*ystem of Sciences*: P*henomenological* I*nvestigations*, Dordrecht: Springer, 2015, pp. 36 ss.

[46] H*ua* XXXIX, p. 649.

[47] L*oc. cit*.

la presentación, consideraré una posible respuesta a este problema, apelando a la noción husserliana del tipo empírico.

§ 5. Los tipos empíricos como normas perceptivas intersubjetivas

La hipótesis de esta sección es la siguiente: lo que Husserl llama el tipo (*Typus*) es justamente lo que corresponde al horizonte intersubjetivo de mejoramiento. Entonces, al percibir el objeto bajo su tipo, la percepción ya está informada por las normas intersubjetivas de mejoramiento de la experiencia. El tipo, entonces, juega el papel de mediación entre el individuo y su comunidad. En lo que sigue, trataremos de respaldar esta hipótesis.

Hemos enfrentado la noción del tipo empírico implícitamente en la descripción del estilo *a priori* inductivo de toda experiencia. Recordemos que las posibilidades anticipadas en la percepción son motivadas e informadas por la experiencia concordante previa, por adquisiciones sedimentadas en el sujeto como habitualidades. Los correlatos noemáticos de esas habitualidades son lo que Husserl llama los tipos o tipos empíricos. Entonces, cada percepción es una anticipación o pre-captación (*Vorgriff*) de algo ya conocido por su tipo. Por eso, Husserl afirma que, en el curso perceptivo, cada determinación prescrita en el horizonte "(…) se anticipa en términos de un tipo, de un elemento de familiaridad"[48]. El mundo que percibimos es un mundo tipificado y familiar, lo que Husserl llama la H*eimwelt*, y solamente a partir de la familiaridad podemos conocer lo no-familiar (la F*remdwelt*)[49].

D. Lohmar ha mostrado cómo la noción husserliana del tipo juega un papel semejante al esquematismo kantiano: a saber, media entre la conceptualidad de orden superior (las categorías) y la sensibilidad de orden inferior (la multiplicidad sensible)[50]. Los tipos no son ni conceptos ni perceptos, sino que son el resultado de apercepciones (inducciones) perceptivas que se sedimentan en la conciencia y forman una pasividad secundaria[51] (correlacionada con habitualidades del yo)[52]. Son formas más o menos fijas que pre-determinan las apercepciones perceptivas de objetos que caen bajo el tipo. Como nos indica R. Walton, "(…) una vez que un objeto es constituido se sigue de manera necesaria una apercepción que transfiere su sentido a todo objeto o situación semejante, de modo que 'experiencias efectivas fundan tipos permanentes,

[48] Husserl, Edmund, E*rfahrung und* U*rteil*, *op. cit*., p. 32.
[49] C*fr. ibid*., p. 34.
[50] C*fr.* Lohmar, Dieter, P*hänomenologie der schwachen* P*hantasie*, Dordrecht: Springer, 2008.
[51] C*fr.* H*ua* XI, pp. 342-343; H*ua* XV, pp. 204 ss.
[52] Sobre la relación entre los tipos y las habitualidades, *cfr.* Walton, Roberto, I*ntencionalidad y horizonticidad*, Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2015, pp. 47, 157.

transferidas a situaciones completamente iguales'"[53]. A partir de tal apercepción se instituyen los tipos en la conciencia de cada cual.

Ahora bien, es importante destacar que la sedimentación de tipos no es un proceso mecánico que siga toda experiencia sin más. Los tipos, tal como las habitualidades, se forman solamente en las experiencias en las que el yo se decide o toma una posición con respecto a cómo es el mundo[54]. Tal decisión puede ser activa (un juicio) o pasiva (una *Vermutung* perceptiva). Pero en todo caso, tal decisión es el resultado del conato (*Streben*) hacia la auto-preservación (*Selbsterhaltung*) y auto-coherencia del yo[55]. Los tipos, entonces, reflejan las convicciones que constituyen el sujeto como individuo idéntico y auto-coherente. Tales convicciones pueden ser revisitadas en la experiencia ulterior y eventualmente cambiadas. Si eso sucede, entonces los tipos correlacionados a las convicciones también se modifican[56]. Esa maleabilidad y fragilidad[57] de los tipos, junto con su papel mediador entre la conceptualidad y la sensibilidad, los deja vulnerable a la corrección intersubjetiva.

En este contexto, Lohmar habla del "(…) la ampliación <*Erweiterung*> y empobrecimiento <*Verarmung*> del tipo" gracias a la comunicación intersubjetiva[58]. Tomemos, por ejemplo, el tipo empírico "perro". Después de la institución primordial (*Urstiftung*) del sentido de perro, probablemente en la niñez del individuo, cada experiencia ulterior de perros individuales está siempre ya informada por el tipo general del perro. De ese modo, cada perro individual ya está reconocido como un perro. Incluso los perros de razas previamente desconocidas se reconocerán como perros en la medida en que comparten rasgos semejantes con otros perros bajo ese tipo. Además, si percibimos solamente una parte de un perro, *v. gr.*, un rabo meneando, igual lo percibiremos (probablemente) como el rabo de perro.

Mas, ¿qué pasa cuando enfrentamos un animal que es de hecho un perro, pero que no se reconoce como tal por su desemejanza a otros perros? Por ejemplo, el dogo del Tíbet se ve más como un león u oso. Si no conozco ese mastín, es posible que lo perciba bajo el tipo "león" u "oso" y no bajo el tipo "perro". En ese caso, aunque mi experiencia personal concordante pasada motiva el sentido "león" u "oso", objetivamente es un perro. Sigo las normas de la percepción, pero no me llevan a la

[53] *Ibid.*, p. 152.

[54] La tesis de que las habitualidades (y, correlativamente, los tipos) se constituyen a partir de la mera experiencia se llama el "ocasionalismo transcendental". Tal tesis ha sido explicado y criticado por M. Cavallaro (*cfr.* Cavallaro, Marco, "Das 'Problem' der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls", en: *Husserl Studies*, vol. XXXII, n° 3 (2016), pp. 237-261).

[55] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, pp. 351 ss.

[56] Como dice Walton, el horizonte de familiaridad, "(…) experimenta una constante modificación por la que se amplían, corrigen o estructuran de modo más determinado los rasgos anticipados, y aquellos que se confirman adquieren el carácter de determinaciones típicas" (Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, *op. cit.*, p. 152).

[57] Le debo a Emilio Vicuña el uso de este término para describir los tipos empíricos.

[58] *Cfr.* Lohmar, Dieter, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, *op. cit.*, p. 134.

verdad. Aquí se vuelve importante la intersubjetividad. De otras personas aprendo que ese animal sí es un perro, y de esa forma, *el tipo mismo cambia*. Como dice Lohmar, "(…) sobre la base de la orientación <A*nleitung*> intersubjetiva, entonces, debemos 'liberar' nuestro tipo"[59]. Se libera el tipo de su restricción (su exclusión de ese mastín), incluyendo el dogo del Tíbet bajo el tipo "perro".

Ahora bien, ¿cómo se relaciona este empobrecimiento del tipo mediante la comunicación intersubjetiva con el problema del conflicto entre dos sujetos o comunidades normales? En resumen, el tipo se ajusta a las normas vigentes de cada cultura y H*eimwelt*. Las razas de perros y su taxonomía se definen, en la mayoría de las culturas, en términos biológicos o zoológicos. Con relación a asuntos que atañen a la percepción, se resuelve el desacuerdo intersubjetivo apelando a ciertas consideraciones objetivas, como las que ofrecen la zoología. Pero, Husserl no avala aquí un cientismo ingenuo. La ciencia natural no siempre corresponde al mundo objetivo, y ciertamente no corresponde siempre a lo normal[60]. Las normas cambian para diferentes culturas y generaciones, y la elaboración de cómo se definen tales normas objetivas requiere su propia investigación[61].

Pero en relación con lo que nos ocupamos en este apartado, debe quedar claro que los tipos empíricos permiten que cada individuo acceda al horizonte de la normalidad intersubjetiva. La *percepción misma* cambia gracias a la modificación de los tipos. Es decir, si bien los tipos cambian gracias a nuevas tomas de posición (*v. gr.*, juicios), la modificación del tipo se sedimenta nuevamente en la pasividad de la experiencia. La comunidad intersubjetiva puede, entonces, influir en la *percepción sensible* de cada uno. Eso se hace, normalmente, mediante la comunicación; *v. gr.*, el lenguaje, aunque no es necesario que sea así.

Para explicitar aún más cómo eso sucede, permítanme repetir el pasaje entero con el que empecé este trabajo, ahora incluyendo una cláusula importante: "Yo veo, oigo, experimento no solamente con mis sentidos, sino también con los sentidos del otro, y el otro experimenta no solamente con sus sentidos, sino también con mis sentidos; eso pasa mediante la transmisión de las tomas-de-conciencia <K*enntnisnahmen*>"[62]. La corrección intersubjetiva de los tipos empíricos es, a mi juicio, un ejemplo muy concreto de la transmisión de las tomas-de-conciencia. Los niños aprenden a ver el mundo de manera más correcta y adecuada no solamente gracias al proceso normativo de su propia experiencia solitaria, sino también gracias a la educación que reciben de otros. La estructura normativa de toda percepción es condición de la posibilidad de ese tipo de educación perceptiva. Por eso, Husserl sostiene que la normalidad solitaria

[59] *Ibid.*, p. 136.
[60] C*fr.* H*ua* IX, p. 128.
[61] C*fr.* H*ua* XV, pp. 421-424.
[62] H*ua* XIV, p. 197.

precede, desde una perspectiva genética, a la normalidad intersubjetiva[63]. Pero, en realidad, la normalidad solitaria y la normalidad intersubjetiva se entretejen siempre. Cada individuo debe participar, entonces, en la institución y re-institución de las normas de la percepción. Si entendemos la percepción como la fuente más originaria de la evidencia, entonces tal conclusión no debe ser otra cosa que el llamado a una colaboración comunitaria autocrítica y abierta de mente. Es en ese sentido que podemos interpretar el siguiente pasaje de Husserl: "La regulación de la sensibilidad es (…) una <regulación> intersubjetiva"[64].

[63] "Genetisch muss eine harmonische Urkonstitution vollzogen sein und muss also zur Norm werden" (Ms. D 13 I, p. 232b). *Cfr.* "Ich habe als Erstes Normalität innerhalb meines solitären Egos" (H*ua* XXXIX, p. 649); "Das Intersubjektive ist etwas Sekundäres. Das Primäre ist, dass alles Sinnliche relativ-subjektiv ist" (Ms. D 13 I, p. 166b).
[64] H*ua* IV, 336. *Cfr.* "Die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen (motivierten) Aspekte (der orthologischen Mannigfaltigkeit!) ist gewissermaβen Gemeingut aller Subjekte" (H*ua* XIII, p. 377).

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

Authenticity and Intersubjective Validity of the Phantasy Presentation in the Framework of the Husserlian-Twardowskian Discussion about Objectless Presentations

Moisés Rubén Rossano López
Universidad Nacional Autónoma de México
México
mr.rossano13927@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 311-333

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 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 a tal validez y tal autenticidad en la discusión sostenida 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 aclarar 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 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.

Placed by Husserl at the base of all objective knowledge, phantasy and intersubjectivity have not been dealt with in such a way that might allow them to be brought together, namely, as conditions of possibility of true scientific knowledge. Despite his large investigations and analyses on objectivation in its various forms, it remains controversial whether in his view objectifying acts of phantasy should be granted objectivity, that is, validity and, further, whether such acts should be taken as genuine presentations (*Vorstellungen*) on pair with, *v. g.*, perceptual presentations. This becomes clear when one takes into account, on the one hand, Husserl's stance on their validity and genuineness in his discussion with Twardowski on "presentations without object", as well as against the distinction he draws between objective and subjective contents of presentation, and, on the other hand, the results he obtained in his analyses of the phenomenon of phantasy. Based on this discussion with Twardowski and taking those results into account, we will try to clarify whether Husserl's stance on the intersubjective validity of phantasy presentations is consistent with his position regarding intersubjectivity as the condition for objective knowledge. Moreover, we will further attempt to account for the way these issues can —or could— be coherently articulated within Husserl's thought, as well as against Twardowski's theory of presentation as rejected by Husserl.

§ 1. La validez intersubjetiva de las presentaciones y la fantasía como fundacionales respecto al auténtico conocimiento científico

Bien es sabido que, en general, Husserl ha dado a la fantasía un papel preponderante en la constitución de las ciencias. Pues toda genuina ficción "brota", por así decirlo, del suelo de la fantasía; y ya que, por una parte, la ficción es para él el elemento vital de toda ciencia eidética, la "(…) fuente de la cual obtiene su sustento el conocimiento de las 'verdades eternas'"[1], y que, por la otra, es justamente una ciencia eidética —la fenomenología trascendental— la que debe colocarse a la base del entramado científico como cimentadora suya por cuanto le proporciona el único método para su verdadera auto-examinación radical, tenemos que la fantasía ha de tenerse en todo ello por una suerte de pilar fundacional del conocimiento científico auténtico. Esto es aun más claro cuando se enfatiza el carácter que de ella pone al descubierto Husserl al precisar que la variación eidética es la "(…) forma fundamental de todos los métodos trascendentales" y "(…) [da] el sentido legítimo de una fenomenología trascendental"[2]: en efecto, la variación eidética tiene por condición de posibilidad y, digamos, terreno de operaciones, a la fantasía (nada raro es, de hecho, que Husserl la llame también *variación de la fantasía libre*).

Pero, por cuanto el fin de la ciencia es en general la verdad y esto implica para Husserl que ella tiene un ideal de objetividad, resulta que una proposición verdadera,

[1] Husserl, Edmund. I*deen zu einer reinen* P*hänomenologie und phänomenologischen* P*hilosophie*. E*rstes* B*uch*: A*llgemeine* E*inführungin die reine* P*hänomenologie*, H*usserliana*, vol. III/1. Ed. Karl Schuhmann, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p. 148. En adelante, citado como H*ua* III. Tanto esta como las subsecuentes traducciones son propias, a menos que se indique lo contrario.
[2] L*oc. cit*.

en cuanto pieza de una sistematización articulada de proposiciones teoréticas científicas, es reconocida como tal solo en la medida en que aquello de lo que ella afirma o niega algo es susceptible de ofrecerse como una unidad idéntica en una multiplicidad de presentaciones (*Vorstellungen*). Por su parte, esta susceptibilidad estriba, en última instancia, en la posibilidad de que diferentes "sujetos", otros *egos*, vivencien el mundo desde diferentes perspectivas; o en otras palabras, en que aquello que ha de ser el "objeto sobre el cual" de sus juicios, los que luego conformarán sistemáticamente el conocimiento pertinente a tal o cual ciencia, sea identificable por varios *otros* (los cuales intervienen directa o indirectamente en la misma sistematización científica) como uno y lo mismo pese a la infinidad de "perspectivas" desde las cuales se ofrece a cada uno. La auténtica objetividad científica es, consecuentemente, caracterizada como presuponiendo de modo esencial la constitución de su correlato como uno "para nosotros"; es decir, se descubre como una intersubjetividad trascendental, y la objetividad del conocimiento en cuanto conjunto sistematizado de proposiciones, como validez intersubjetiva de estas mismas. No sin razón el proyecto fenomenológico husserliano se descubrirá como resolviéndose enteramente en el desarrollo sistemático del universal *a priori* que es engendrado en la naturaleza de la subjetividad e intersubjetividad trascendentales (y que, en efecto, es por ello mismo fundamento de las ciencias de hechos).

Una cuestión de importancia brota, sin embargo, ante todo esto. Pues cualquier juicio o, lo que para Husserl es lo mismo, cualquier presentación proposicional, tiene por constitutivas las presentaciones puestas en juego en virtud de él, es decir, las presentaciones de lo juzgado en él. En este sentido, es factible decir que uno puede juzgar de modo auténtico respecto de un objeto solo en la medida en que puede tenerlo bajo su consideración, esto es, en la medida en que puede traerlo a presentación. Así, juzgar con auténtica validez de modo objetivo equivaldría a juzgar de modo intersubjetivamente válido, a la vez que presupondría la mera posibilidad de presentación del objeto juzgado y, con ello, la autenticidad de las posibles presentaciones del objeto. Según esto, todo juicio y toda presentación efectuables respecto de un objeto son auténticos, o *valen* como tales, solo si el objeto es precisamente uno auténtico, *valedero* como objeto. Pero las presentaciones de la fantasía parecen, al menos a primera vista, no cumplir con este requisito. Si bien gracias a ella es posible, por ejemplo, la atención a lo *ejemplificado* (que es mera posibilidad) por la ejemplificación individual en la ya mentada variación eidética, no queda muy claro si por esto puede decirse que presenta objetos en toda la extensión de la palabra. Esto se hace manifiesto ya en la fantasía entendida ordinariamente: por lo general no se habla de lo "meramente imaginado" como de un objeto en rigor. Si estas presentaciones no son valederas en cuanto tales, si son *inauténticas*, los juicios tocantes que las presuponen (*v. gr.*, los que juzgan acerca de las posibilidades *a priori* del ser trascendental) carecerían asimismo de validez. Esta suerte de incongruencia parece socavar el carácter mismo de la fantasía tal como la hemos precisado, a saber, como pilar fundacional del conocimiento. El

problema estriba, según podemos afirmar a partir de lo dicho, nada menos que en dar cuenta de si acaso la validez intersubjetiva de las presentaciones que el conocimiento exige se extiende asimismo a las presentaciones de la fantasía o si, en todo caso, estas deben ser consideradas falsas presentaciones.

Husserl mismo no ha aclarado con detenimiento cómo es que estos dos elementos que se hallan a la base del conocimiento, fantasía y objetividad, se enlazan. Pues, tal como intentaremos mostrar en lo que sigue, es posible hallar, de hecho, al menos dos posturas diferentes al respecto a lo largo de su propia obra. Examinaremos una y otra, reconstruyéndolas y tomando como eje central al hacerlo aquello que motivó la concreción y exposición de la primera: el argumento contra los resultados de las investigaciones de Twardowski sobre la presentación. Por cuanto es decisivo para comprender la diferencia y los pormenores de tales posturas, habremos de tocar también, en consecuencia, la tesis de Twardowski sobre las presentaciones sin objeto, contra la que Husserl acomete, poniéndola en relación con lo que Husserl tiene que decir.

§ 2. La paradoja de las presentaciones sin objeto, validez de la presentación y objetualidad en *Intentionale Gegenstände*

Aunque hallamos una crítica exclusivamente dirigida a Twardowski en su *Besprechung von K. Twardowski, Zur Lehre vom Inhalt der Vorstellungen* (la cual, a propósito, también nos ocupará más adelante), el argumento contra la doctrina de la presentación twardowskiana que ahora nos interesa se encuentra en *Intentionale Gegenstände*, de 1894. Enfrentándose a la cuestión de si acaso, además de un contenido significativo, a toda presentación puede adscribírsele un objeto. Husserl examina las principales soluciones que han sido ofrecidas y, tras elucidar que, en suma, son dos las principales y que ambas son básicamente la misma, concluye entonces que el meollo del asunto consiste en la postulación de una falsa entidad intermediaria que hace las veces del objeto de la presentación. El problema queda así reducido a una aparente contradicción entre las dos proposiciones que, de acuerdo con él, admiten tácitamente las doctrinas que sustentan aquella entidad intermediaria, a saber, "no a toda presentación toca un objeto" y "toda presentación presenta un objeto", siendo para él el caso ejemplar más reciente de semejante admisión el de la doctrina de Twardowski sobre la presentación, contenida en su *Zur Lehre vom Inhalt der Vorstellungen*. Veamos el asunto a detalle.

Husserl reprocha a Twardowski haber repetido el error de lo que él llama la "teoría de las imágenes". Según esto, Twardowski —y con él, quienes sostienen una distinción entre objetos intencionales y objetos verdaderos— ha postulado la existencia de un *retrato* mental del objeto al que se dirige la conciencia, el cual se hallaría, literalmente, en esta última. El acto intencional para Twardowski, según Husserl, se dirige así a dos objetos sucesivamente: al retrato —o imagen— y al objeto del que este retrato es

tal. Razón por la cual nos vemos obligados a reconocer una "falsa duplicación" en todo ello; pues, dice Husserl, "(…) el objeto inmanente no puede ser otro que el objeto verdadero en los casos en los que a la presentación corresponde verdad"[3], por lo que esta supuesta distinción entre objetos no es más que una "impropiedad", una mera multiplicidad de términos que no halla fundamento en lo que estos nombran. Para consolidar su argumento contra la postura twardowskiana, Husserl ofrece de inmediato su propia tesis sobre las presentaciones sin objeto y, en general, sobre la validez de la presentación. De ella nos interesa, sobre todo, lo que respecta a aquellas proposiciones supuestamente contradictorias.

Según Husserl, tras aquella espuria distinción entre objetos verdaderos e intencionales —que, como hemos dicho, él atribuye a Twardowski— reside, sin embargo, una distinción en toda regla; una que incumbe no a objetos, sino a presentaciones. Quien con ella cree clasificar objetos no está sino clasificando presentaciones, separándolas en válidas e inválidas, esto es, "(…) entre presentaciones A, que se ajustan en juicios existenciales válidos de la forma 'A existe', y, a su vez, presentaciones B, que se ajustan en juicios existenciales válidos de la forma correlativa 'B no existe'"[4]. De suerte tal que es posible reducir la discusión sobre los objetos intencionales y verdaderos a una distinción entre presentaciones. Precisamente, porque la validez de una presentación está determinada por la posibilidad de que esta dé fundamento a la verdad de su proposición existencial correspondiente, resulta que la validez de una presentación depende enteramente de la existencia de su objeto. "Las expresiones 'un objeto' y 'un objeto auténtico, real (*wirklicher*), verdadero, existente' <dice Husserl> son por completo equivalentes"[5]. En consecuencia, de algunas presentaciones (las inválidas) debe decirse que no hay objeto que les toque (o dicho simple y llanamente, que no tienen objeto), de modo que nos vemos en la necesidad de admitir que la proposición "No a toda presentación V toca un objeto" es verdadera.

Respecto de la otra de las proposiciones, "toda presentación presenta un objeto", cabría quizá esperar que, siendo congruente con su propio argumento, Husserl se pronunciara también en contra de ella. Sin embargo, como es fácil notar, hacerlo parece contradecir no solo la evidencia que trae consigo un análisis fenomenológico concienzudo, sino incluso la evidencia que da cualquiera experiencia cotidiana de lo que vulgarmente se llama imaginación. Después de todo, quien se imagina un bloque de oro sólido más grande que la Tierra, al hecatónquiro Briareo, a una criatura del mesozoico o a sí mismo caminando en un exoplaneta, se imagina *algo*, es decir, se dirige a ello como a su objeto de conciencia en un acto intencional de cierta índole. Husserl, ciertamente, no está dispuesto a comprometerse con afirmaciones que nega-

[3] Husserl, Edmund, *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), *Husserliana*, vol. XXII, Rang, Bernhard (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1979, p. 308. En adelante, citado como *Hua* XXII.
[4] *Ibid*., p. 314.
[5] *Ibid*., p. 315.

ran esto de algún modo y, en consecuencia, admite que la proposición "toda presentación presenta un objeto" es también, por su parte, verdadera, explicando que con esto queremos decir que, si bien solo las presentaciones válidas *tienen* un objeto, "(…) toda presentación puede funcionar bajo un supuesto como si fuera una [presentación] incondicionada en términos objetuales"[6]. De acuerdo con esto, las presentaciones inválidas (así como los juicios que las tienen por constitutivos) se mueven siempre en suelo hipotético, condicionadas por premisas expresa o tácitamente supuestas, aunque obvias en las circunstancias que tiene en mente quien se presenta; hablar del objeto de una presentación de modo incondicionado supone la posibilidad de genuina identificación de dicho objeto en presentaciones diversas o, lo que es aquí lo mismo, supone la posibilidad de que tal se ofrezca en presentaciones válidas. Pues, *stricto sensu*, dos presentaciones inválidas no presentan el mismo objeto, aunque el habla ordinaria, en su función natural, así lo haga parecer. Los juicios de identidad verdaderos del tipo "P es idéntico a P" y, con ellos, la auténtica identidad, postulada absolutamente, son, por consiguiente, exclusivos del ámbito de lo existente.

La resolución de Husserl a esta susodicha paradoja es, como puede verse, ciertamente peculiar. Con ella, quizá sin advertirlo, concilia él de cierta manera la postura de quienes, como Bolzano, sostienen que hay presentaciones sin objeto, y la de quienes, como el mismo Twardowski, arguyen en contra de ellas. Pues, por un lado, tal resolución concede que en el caso de cualquier presentación es propio hablar de un objeto como *suyo*, aun cuando la identidad del mismo sea hipotética o, sirviéndonos de la expresión husserliana, sea una *inautenticidad*; mas, por el otro, establece una identidad total de significado entre *objeto*, *objeto existente* y *objeto verdadero*, esto es, identifica la existencia de un objeto con su objetualidad (*v. gr.*, su ser objeto), según lo cual, propiamente hablando, solo a una fracción verdaderamente ínfima de la totalidad de presentaciones posibles le sería lícitamente adjudicable un objeto. Aunque quizá podría argüirse que en todo esto hallamos dos sentidos del término objeto (*Gegenstand*), uno más laxo —pero no menos propio— que el otro, Husserl mismo deja en claro que, sin importar los modos o características de la presentación, en ambos casos se trata del objeto al que esta se dirige o, lo que para él es lo mismo, del objeto intencional. Afirmar, nos dice, que las presentaciones "Zeus" y "el mayor de los dioses olímpicos" presentan el mismo objeto —lo cual equivale a identificar a Zeus como el mayor de los dioses olímpicos— no es sino afirmar que ambas presentaciones tienen el mismo objeto intencional, aunque ello sea a sabiendas de que la identidad de este está completamente fundada sobre la mitología griega, esto es, a sabiendas de que la verdad de nuestra afirmación está enteramente condicionada por la verdad de los mitos de la Antigua Grecia (siendo esto último, en este caso en particular, el fundamento de nuestra aserción y del objeto postulado por ella)[7]. De modo tal que,

[6] I*bid*., p. 336.
[7] C*fr*. *ibid*., pp. 316-317.

sin importar si se trata de una de objeto existente o de una de objeto inexistente, diríase que cualquier presentación —sin importar cuáles sean sus determinaciones o peculiaridades— tiende a algo (sea eso mismo puesto absolutamente o no), pese a que solo lo existente puede ser objeto auténtico (y por ende, objeto intencional).

Mas, bien vistas las cosas, esto entraña el mismo contrasentido que Husserl cree hallar en el fondo de la susodicha paradoja de las presentaciones sin objeto. Se nos pide que admitamos que toda presentación presenta un objeto y, a la vez, que no toda presentación *tiene* un objeto, pasando por alto que, de tocar verdad a ambas aseveraciones, el sentido del término *objeto* no sería el mismo en una y otra. En efecto, si presentar un objeto conllevara la existencia del mismo como su condición de posibilidad, sería imposible presentarse —o lo que es lo mismo, dirigirse en un acto intencional a— lo inexistente y, por ende, lo que de ordinario se llama "producto de la imaginación", aquello que solo tiene —como usualmente se dice— lugar en ella. Según parece, la raíz del problema se halla en la identificación antes descrita entre ser objeto y existencia: contrario a lo que Husserl sostiene con miras a menoscabar la postura de Twardowski, la suposición de la existencia de un objeto no equivale a la suposición de que uno se dirige en un acto intencional a tal objeto; dicho con otras palabras, el carácter hipotético del objeto de una presentación es distinto al carácter hipotético de la intención de la misma. En lo primero está presupuesta justamente la intención hacia el objeto, es decir, está presupuesto que este mismo es presentado, que es objeto de una presentación; en una palabra, está implicada su *objetualidad*. Cuando fantaseamos un cierto hecatónquiro, bien es verdad que de él puede decirse que, en cierto modo, es un ser hipotético[8], pero sin duda el acto que lo trae a aparición *tiende* a él: no hay duda de que lo que fantaseamos es ese susodicho hecatónquiro y nuestra intención de ningún modo es hipotética o supuesta, si con ello queremos decir que su mismo *ser intención* es inauténtico. Por su parte, el supuesto de que uno se presenta ese objeto no es sino el supuesto de una intención: en tal caso, y partiendo de nuestro ejemplo, fantasearíamos con la presentación de un hecatónquiro, por lo que el objeto al que tenderíamos sería esta presentación y no el hecatónquiro, objeto de aquella. Al confundir así el carácter hipotético de un objeto con el carácter hipotético de la intención del acto que se dirige a él, Husserl pone en entredicho la conveniencia del término *presentación* a las presentaciones de objeto inexistente y, con ella, la posibilidad de efectuar juicios cabalmente objetivos, es decir, de validez verdaderamente intersubjetiva, respecto a los objetos de estas. Con esto en mente, resulta comprensible que, tal como veremos a detalle más adelante, ni siquiera Husserl se haya conformado con semejante caracterización de las presentaciones de objeto inexistente, que convendría también, en general, a las de la fantasía.

[8] Hipotético por cuanto sus determinaciones *qua* presentado estarían condicionadas por un cierto contexto o entorno, ofrecido también en las presentaciones que lo tienen por objeto; en ese caso, dicho contexto no sería otro que el que la mitología griega delimita.

Por ahora, sin embargo, conviene hacer hincapié en que, con su intento de afianzar esta identidad (intento que, según lo dicho, es más bien contraproducente), Husserl no pretende algo más que mostrar que el error crucial de Twardowski y otros consiste en atribuir una existencia espuria (la "intencional" —así, entre comillas, como Husserl lo pone—) a los objetos meramente presentados (o "intencionales"), postulando con ello, además, una diferencia también espuria entre objetos (que corresponde a aquella duplicación antes mencionada), y negando la genuina existencia de algo a lo que ella toca por derecho, a saber, lo inmanente del acto. Pero lo cierto es que este "objeto intencional", cuya fabricación Husserl adjudica a Twardowski, *no* es un objeto para este último. Para aclarar esto, será preciso atender la postura twardowskiana con respecto a la presentación.

§ 3. La tesis twardowskiana de la presentación: acto, contenido, objeto

Twardowski niega rotundamente que, entre las presentaciones, sea posible hallar alguna sin objeto. Según él, sostener esto es absurdo: en toda presentación algo es presentado, por lo que a toda presentación toca un objeto. Quienes incurren en el error de negar esto, aduciendo que en ciertas presentaciones no hay más que una cierta "imagen mental", han confundido el contenido de la presentación con el objeto de la misma. De acuerdo con esto, en toda presentación es posible hacer una triple distinción: hallamos así (a) el acto de presentación propiamente dicho; (b) el objeto de dicha presentación; y (c) el contenido de la misma. La relación entre estos "elementos" (convendría quizá usar la expresión *momentos*, en el sentido de partes inseparables) es tal que en el acto, el objeto es presentado mediante o, mejor, *en virtud* del contenido. Husserl cree ver en esto la doble intención arriba señalada y concluye, como hemos apuntado, que Twardowski fija así una distinción de objetos, asignando a toda presentación uno "intencional" (o espurio) y solo a algunas un objeto existente (o auténtico), de modo que las presentaciones de objeto inexistente se dirigen así, no a un objeto auténtico, sino a un objeto "intencional", uno que es inmanente a la presentación. Sin embargo, esto dista enormemente de ser verdad. En primer lugar, cuando Twardowski se sirve de la expresión *objeto intencional* lo hace para designar al contenido, y no al objeto, de presentación, asignándole así a esta expresión el sentido que la escolástica le dio. En segundo lugar, la postura de Twardowski es clara: en un acto nos dirigimos siempre al objeto de dicho acto y no a algo inmanente en él, lo cual sería no un objeto, sino contenido respecto del mismo; si bien cualquier contenido puede ser objeto de otra presentación, de ninguna manera puede serlo en la misma bajo la cual es contenido. Así, ninguna presentación se dirige como a su objeto a un objeto inmanente a ella misma, a un falso y supuesto "objeto intencional" que fungiría como objeto sin existir siquiera en el acto; todas tienden a un objeto, ya sea

que tal exista o no. Conforme con esto, la existencia es, para Twardowski, distinta de la objetualidad. Escribe él: "Algunos objetos tienen, en adición a su objetualidad (…), existencia; otros, no"[9]. Más todavía, declara que "(…) la realidad de un objeto nada tiene que ver con la existencia del mismo"[10]. De esta manera, la objetualidad no es aquí algo más que la susceptibilidad de ser objeto de una presentación o, lo que es lo mismo, la posibilidad de ser presentado, y no está condicionada por las cualidades de existente y de real. De suerte tal que, a diferencia de lo que ocurre bajo aquella postura husserliana, en la de Twardowski la identidad del objeto de cualquier presentación está garantizada, precisamente en cuanto tal o cual objeto presentado: los juicios válidos sobre el objeto son, por ende, enteramente posibles y no reposan necesariamente en suelo hipotético, ni son necesariamente, en última instancia, juicios sobre la presentación misma. Esta consecuencia ventajosa del parecer twardowskiano es, sin embargo, pasada por alto por Husserl, justamente porque él sobreentiende que por *objeto presentado* Twardowski se refiere, en el caso de las presentaciones de objeto inexistente, al "objeto intencional", al contenido de presentación; todo ello pese al enfático esfuerzo de este último por esclarecer los dos sentidos del término, sentidos que convendrá dejar en claro antes de avanzar.

Objeto presentado se dice propiamente, esclarece Twardowski, tanto del contenido como del objeto de la presentación. La diferencia estriba en el uso que el hablante hace del término *presentado*: ya como adjetivo meramente atributivo, ya como modificativo. Según esta distinción, que Twardowski retoma de Brentano, algunos términos determinativos funcionan modificando completamente el significado del nombre al que son añadidos y no simplemente calificando el objeto que es nombrado mediante dicho nombre. En la expresión *oro falso*, por ejemplo, *falso* funciona en modo modificativo y lo que nombramos con ella ya no es oro, sino un mineral de sulfuro de hierro. Por su parte, *presentado*, cuando adjudicado al término *objeto*, puede fungir tanto atributivamente como modificativamente. Tomado en su función atributiva en la expresión *objeto presentado*, con tal expresión designamos al objeto de la presentación, mientras que, tomado en su función modificativa, nos referimos al contenido de la presentación. Ahora bien, este equívoco, que para Twardowski resulta del uso indiscriminado del término, tiene por desastrosa consecuencia la confusión entre el contenido y el objeto de la presentación, confusión en la que incluso Husserl parece caer al identificar el objeto intencional de Twardowski con su propio objeto intencional. Sin embargo, lejos de obedecer solo a imprecisiones y descuidos de índole terminológica, este equívoco se debe ante todo a lo peculiar de la relación que guardan el objeto y el contenido. Twardowski lo deja muy claro al no hallar mejor modo para exhibir los aspectos y determinaciones de dicha relación que a través de una analogía con la fabricación

[9] Twardowski, Kasimir, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Viena: Alfred Hölder, 1894, p. 37.
[10] *Ibid*., p. 36.

de imágenes. Esta analogía, que parece confirmar la imputación de Husserl, funge de hecho como la principal defensa de Twardowski ante ella, y será aquí nuestra vía de tránsito hacia las determinaciones que ofrecen los análisis husserlianos de la fantasía sobre la presentación, y en especial, las presentaciones que conciernen a lo que de ordinario se denomina *imaginario*.

§ 4. P*resentado* (*vorgestellt*) en sentido atributivo es aplicable tanto al contenido como al objeto. La validez intersubjetiva del contenido para Twardowski

Considérese, pues, el caso de un pintor que realiza un cuadro en el que es exhibido un cierto paisaje, es decir, una cierta porción de un territorio según se la observa desde un lugar determinado. Al llevar a cabo su obra, el pintor pinta, es verdad, un paisaje efectivo que un espectador cualquiera podría observar si se colocara en el lugar adecuado; pero es también verdad que pinta una pintura. Decimos así que, por medio de una sola y misma acción, el pintor pinta a la vez un paisaje y una pintura. Mas con esto, por supuesto, no queremos afirmar que el pintor pinta la pintura del mismo modo que pinta el paisaje o, mejor dicho, que en "el pintor pinta una pintura", *pinta* guarda cabalmente el mismo sentido que posee en "el pintor pinta un paisaje". En un caso, *pintar* remite a la acción de disponer ciertos elementos materiales con arreglo a un cierto arte —y según ciertas leyes— y configurar, con ello, texturas y colores diversos con miras a obtener por producto una cierta composición; en el otro, a la acción de poner en imagen, en y con determinados materiales, y mediante una cierta actividad, un objeto, retratándolo. No obstante, tanto del paisaje como de la pintura se dice, con propiedad, que son pintados; el participio *pintado* —que no es sino un adjetivo determinativo— funge como atributivo en tales casos. Pero, aplicado al nombre *paisaje*, puede también fungir como modificativo. Por consiguiente, quien habla de un paisaje pintado se sirve de una expresión ambigua, cuyo sentido debe ser aclarado, explícita o tácitamente, en el discurso mismo: el paisaje pintado es, o bien cierta porción de un territorio según se la observa desde un determinado lugar, o bien una composición efectuada sobre una superficie, producto de una cierta actividad creativa, que ofrece al ojo del espectador, de un cierto modo mediato, el aspecto de aquella parte así observada. Cuál de estos objetos es designado mediante la expresión *paisaje pintado* depende del uso que el hablante haga del determinativo *pintado*: como atributivo, refiere a la parte de un territorio; como modificativo, a la composición. En este último caso, como *pintado* ha cambiado por completo el significado de *paisaje*, el "paisaje" al que nos referimos no es ya un paisaje, sino una pintura. De tal suerte que, si bien son dos los objetos designables mediante *paisaje pintado*, el pintor, con una y la misma acción, ha pintado ambos, aunque, de nuevo, no en el mismo sentido.

Para aclarar un poco más el asunto diríamos que, propiamente hablando, aquello que el pintor atiende y pinta *en virtud de* la realización de la pintura es la porción del terreno, mientras que aquello que pinta *en* dicha realización es la pintura misma, y que durante tal realización pictórica, el pintor, teniendo en cuenta cierta parte de un terreno a tenor de su apariencia desde cierto punto de vista, ha elaborado (o *pintado*) una obra por medio de la cual es retratada (o *pintada*) esa misma parte conforme a esa misma apariencia suya. Convendríamos así en que la expresión adjetiva *pintado*, tal como el verbo *pintar*, conlleva una ambigüedad insuperable en tanto los dos elementos entrelazados al usarla son inseparables en y merced a tal uso. Pues bien, de acuerdo con Twardowski, dada una presentación cualquiera, nos hallamos, *mutatis mutandis*, ante el mismo caso. El objeto de la presentación, aquello a lo que esta tiende, corresponde a la porción de terreno; el contenido, a la pintura. De ambos, objeto y contenido, se dice con propiedad *presentado*, pero no exactamente en el mismo sentido. Cuando del objeto de la presentación se dice *presentado* en modo meramente atributivo (recordemos que, de hacerlo en modo modificativo, no hablaríamos ya del objeto), queremos decir con ello que "(…) un objeto, además de otras muchas relaciones en las que está involucrado con otros objetos, toma también parte de una cierta relación con un ser cognoscente como uno de los dos miembros de la misma"[11]. El contenido de la presentación, por su parte, también se denomina *presentado* en sentido atributivo; dice Twardowski:

> (…) aplicada al contenido, la adición *presentado* actúa de modo tan poco modificativo como la adición *pintado* lo hace respecto de la pintura; el contenido presentado es tanto un contenido como la pintura pintada es una pintura. En efecto, tal como una pintura solo puede ser pintada, o producida mediante una actividad que substituya al pintar, así un contenido de presentación solo puede ser presentado; no hay aquí una actividad que sea capaz de reemplazar el presentar[12].

En suma, y puesto el asunto en términos que Twardowski toma prestados de Zimmerman, decimos, de modo semejante a como lo hemos hecho en el caso del paisaje y la pintura, que hay algo presentado *a través* o *en virtud* de la presentación y algo presentado *en* la presentación; lo primero es el objeto de la presentación, lo segundo, su contenido. Si acaso quedara duda de qué sucede cuando *presentado* cobra su función modificativa, bastará recordar lo que ya hemos dicho antes: cuando *presentado* es adjuntado al nombre *objeto* designamos, no un objeto, sino un contenido. La expresión *objeto presentado*, en este sentido, es sinónimo tanto de *objeto intencional* como de *objeto inmanente*, según el uso que Twardowski hace de tales expresiones. No lo es, sin embargo, de la expresión *objeto intencional*, entendida en la acepción que Husserl le adjudica.

[11] *Ibid*., p. 15.
[12] *Ibid*., pp. 14-15.

Una vez esclarecido lo anterior, es manifiesto que Husserl yerra al creer que Twardowski habla de dos clases de objeto de presentación al hacer una distinción de los dos sentidos que *presentado* cobra al adjuntarse al nombre *objeto*. Para Twardowski, las presentaciones de objetos inexistentes tienen objetos, objetos genuinos en toda la extensión de la palabra, cuya objetualidad no se ve menoscabada a causa de su inexistencia. Aquello hacia lo que se tiende en el acto de presentación es necesariamente el objeto de la misma, nunca su contenido, aun en las presentaciones en las que dicho objeto no existe o no posee realidad. Consecuentemente, la objetualidad del objeto de presentación jamás es hipotética, si con esto queremos indicar, precisamente, su inautenticidad como objeto, o bien, su inexistencia en el mundo efectivo y real. Debido a ello, y tal como indicábamos sucintamente antes, desde esta perspectiva, los juicios respecto de objetos de índole inexistente o irreal no son, ni mucho menos, juicios inválidos en aquel sentido propuesto por Husserl, cuyos *iudicata*, propiamente hablando, serían los actos mismos, por cuanto el *ser objeto* de lo (solo) aparentemente juzgado en ellos sería meramente hipotético. Por el contrario, precisamente porque la objetualidad se presupone al juzgar la existencia o inexistencia de un objeto (pues de *algo* es que juzgamos esto), cualquier juicio sobre objetos es aquí un auténtico juicio: la objetualidad de su *iudicatum* está garantizada de antemano, de suerte que también lo está la identidad del mismo, al menos en cuanto objeto de presentación (que aquí es, como hemos aclarado, en lo que consiste su objetualidad). Quien juzga, por ejemplo, a la Hidra de Lerna como inexistente, debe traerla primero a presentación; ella no existe, pero sin duda es el objeto de una presentación, el cual es idéntico a sí mismo en cuanto tal: de él es que se juzga la inexistencia. Según esto, incluso los objetos de presentación que patentemente conjuntan en sí determinaciones contradictorias (*v. gr.*, los tocantes a los nombres *sápido absolutamente insípido*, *triángulo cuadrangular*, *elefante no proboscidio*) son identificables en la medida en la que uno puede tender a ellos, y hacerlo además merced a presentaciones de contenido distinto, que por ello mismo (esto es, por presentar el mismo objeto a través de distintos contenidos) reciben el nombre de intercambiables o equivalentes.

Ahora bien, al imputarle a Twardowski el haber concebido el contenido de la presentación como una suerte de imagen de su objeto, la cual en algún sentido puede hacer las veces del mismo, Husserl sostiene que, de hecho, para Twardowski, el contenido es un objeto residente *en* la mente, esto es, del todo inmanente en la presentación, y concluye así que este contenido no puede ser algo más que uno de índole meramente subjetiva, o lo que para él es lo mismo, un "(…) contenido real psicológico". Merced a esta resolución —la cual hallamos, ahora sí, y dicho sea de paso, en su *Besprechung von* K. *Twardowski*, *Zur Lehre vom Inhalt der Vorstellungen*—, le achaca a Twardowski sostener una ficción en la que ese contenido psicológico permanece idéntico en todos los casos en que su objeto de presentación correspondiente es presentado —lo cual es, desde luego, un completo absurdo para Husserl—. De acuerdo con esto, Twardowski ha confundido el contenido en sentido subjetivo (*v. gr.*, los contenidos presentativos)

con el contenido en sentido objetivo (*v. gr.*, la significación); esto lo ha llevado a atribuir al primero caracteres exclusivos del segundo, y viceversa[13], siendo el caso más grave el de la inmanencia, de la que Twardowski ha dotado a la significación, dando así cabida entre los constitutivos reales de la presentación a algo imposible de ser hallado en la presentación misma como constitutivo, es decir, como fragmento real suyo.

Pero, de nuevo, esta crítica no es del todo acertada. Es cierto que Twardowski se sirve del nada favorable nombre "imagen mental" para referirse al contenido de presentación y que para él este último posee una existencia en cierto sentido subjetiva, amén de inmanencia respecto de la presentación toda. Él mismo asevera que el contenido, con el acto, "(…) forma una realidad (R*ealität*) psíquica única […], si bien, mientras que el acto es algo real, al contenido le falta siempre realidad"[14]. Mas lo que Twardowski llama contenido no coincide enteramente con el contenido en sentido subjetivo con el que Husserl lo identifica; más aún, pese a la aparente caracterización del contenido como imagen en su propia analogía, Twardowski no concibe al contenido de semejante manera, si por *imagen* entendemos el retrato pictórico o el símil estrictamente figural de algo. El modo fundamental de enlace entre el objeto y el contenido que él postula nos permitirá ver todo esto con claridad.

Al distinguir, con Twardowski, el objeto y el contenido diciendo que el primero es presentado a través del segundo, hemos puesto ya de relieve la relación primitiva que para él sirve de fundamento a la distinción misma entre ambos, a saber, la relación de *ser presentando un objeto a través de un contenido*, de tocar ese contenido a ese objeto y de ser presentado ese objeto, y ningún otro, a través de ese contenido. Con esto, es verdad, no aclaramos mucho el asunto. Pero esta irresolución resulta, por lo menos desde el punto de vista twardowskiano, del todo comprensible. Por cuanto la diferencia entre el contenido y el objeto de presentación implica, en los casos de objetos complejos, la diferencia entre las partes o constitutivos de uno y otro —entre los cuales, a propósito, también se hallan todas las relaciones que los constitutivos mismos guardan entre sí y con el objeto todo—, la relación que el objeto guarda con el contenido es tal que se ofrece como simple (y, por ende, como no susceptible de explicación o descripción) si el objeto es —o bien, es presentado como— simple; y compleja si el objeto es —o es presentado como— complejo. En el primer caso nada más puede agregarse: la relación última entre el objeto y el contenido de presentación es, precisamente, la de ser presentado un objeto a través de un contenido en un acto de presentación. Mas en el segundo, la relación es ciertamente explicable y comprensible a partir de otra de índole sumamente peculiar, determinada por ella, según la cual, merced a las partes del contenido son presentadas partes del objeto en un modo que es enteramente determinado por la manera en que estas últimas se hallan unidas en un objeto uniforme (*einheitlich*) íntegro (*ganz*).

[13] C*fr*. H*ua* XXII, pp. 349-350, nota al pie.
[14] Twardowski, Kasimir, *op. cit*., p. 31.

Para explicarse, Twardowski pone esto en palabras que toma de Ueberweg, diciendo que, en la relación de las presentaciones parciales o partes de la presentación —la totalidad de las cuales es el contenido de presentación— entre sí y con la presentación total es reflejada la relación real que guardan las características del objeto entre sí y con este último. De esta manera, explica Twardowski, "(…) las presentaciones del color, forma, tamaño, etcétera, de una esfera se hallan, con la presentación de la esfera, en una relación que es analógica a la relación entre el color, forma, tamaño, etcétera, de la esfera con la esfera misma"[15]. Por consiguiente, quien denomina a las partes del objeto y a las del contenido usando indistintamente una y la misma expresión cae en aquella misma confusión que conlleva el uso indiscriminado del término *presentado*, pasando por alto que las partes del contenido son también *contenidos*, y las partes del objeto, *objetos*. De suerte que, para toda presentación cuyo objeto es uno complejo, resulta infaliblemente verdad que los constitutivos de su objeto son distintos de los constitutivos de su contenido. Tomar, por ejemplo, el color o la extensión de una manzana que es objeto de presentación por partes constitutivas del contenido de esa presentación, supone aquella confusión y arroja un absurdo: el contenido de la presentación de la manzana no es algo coloreado, ni mucho menos extendido. Es a través de los constitutivos del contenido que los constitutivos del objeto son presentados; pero ni el objeto ni sus constitutivos cesan de ser tales, ni tornan en contenidos, solo por ser presentados.

Conforme a lo dicho, notamos que la relación objeto-contenido, tal como la detalla Twardowski, es ciertamente *sui generis*: no hay justificación para ver ahí al contenido como retrato pictórico mental del objeto, ni como objeto que hace las veces de él tomando momentánea o definitivamente su lugar como aquello a lo que se dirige el acto presentativo. El contenido según lo concibe Twardowski bien puede ser considerado *objetivo*[16], si al hacerlo queremos decir que está, en cuanto contenido a través del cual es presentado tal o cual objeto, enteramente condicionado por este mismo y de ninguna manera por el sujeto para el que existe psíquicamente a la par del acto. La relación objeto-contenido twardowskiana bien puede calificarse, como lo hace, por ejemplo, Van de Schaar[17], de *isomórfica*. El contenido twardowskiano es, por ende, un enlace constante e inmutable con el objeto al que toca en cada caso; este es presentado a través de aquél, de suerte que sus determinaciones concuerdan incluso con las del contenido en sentido objetivo de Husserl. Es parte inseparable —un *momento*— del acto mismo y, en tal sentido, existe subjetivamente; mas se descubre como idéntico en distintos actos (a saber, en los que es presentado el mismo objeto a través de ese contenido), por lo que en él también está fundada la posibilidad de que

[15] *Ibid*., p. 70.
[16] Así se refiere a él, por ejemplo, Cavallin, al exponer las tesis acerca del contenido de presentación que, según él, pueden extraerse de los textos de Twardowski. *Cfr.* Cavallin, Jens, *Content and Object. Husserl, Twardowski, and Psychologism*, en: *Phaenomenologica*, vol. CXLII, Springer: Dordrecht, 1997, p. 88.
[17] *Cfr*. Van de Schaar, Maria, *Kazimierz Twardowski: A Grammar for Philosophy*, Leiden: Brill Rodopi, 2016, p. 58.

dos individuos se presenten el mismo objeto en actos diferentes a través del mismo contenido, identificando dicho objeto al hacerlo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando dos hablantes se sirven de una cierta descripción definida como de una expresión nominal para designar el mismo objeto (*v. gr.*, "la estrella más cercana al planeta Tierra", "el continente en el que se hallan los países de México y Argentina, según el modelo continental tradicional de seis continentes", "el cantante apodado 'el Varón del Tango'", "el autor de *Sobre héroes y tumbas*"). Más importante aún, la identidad que del contenido descubrimos al traer a presentación el mismo objeto mediante el mismo contenido en diversos actos nos garantiza que el otro puede dirigirse al objeto de modo idéntico a como nosotros lo hacemos. Esto conlleva a la admisión de la posibilidad de coalescencia del juicio hecho por cualquier otro con nuestro propio juicio; la objetividad de todo juicio recae, así, no solo en la identidad que implica la objetualidad del objeto, sino asimismo en la posibilidad de identificar los contenidos de nuestros actos con los del otro. El contenido según Twardowski es, por tanto, fundamento del reconocimiento de la capacidad del otro para dirigirse, en modo idéntico al nuestro, a los objetos y, por consiguiente, también del reconocimiento de la identidad y validez de un mismo juicio *qua* efectuado en actos diversos por múltiples sujetos. Pese a ello, es verdad que nada obsta para que se lo tenga, y con justeza, por un símil aunque, eso sí, no uno pictórico sino analógico. Que este contenido no puede ofrecer a través de sí únicamente algo semejante en figura al objeto, a la manera de una imagen ordinaria propiamente dicha y, más aún, que no hace las veces del mismo tomando momentánea o definitivamente su lugar como aquello a lo que se dirige el acto presentativo es, me parece, suficientemente claro.

Empero, si esto no fuera suficiente, Husserl mismo nos da prueba definitiva de que el contenido en sentido subjetivo que describe no coincide con el contenido twardowskiano al enlistar las maneras en las que aquel se relaciona con el objeto. De acuerdo con él, ese contenido, respecto del objeto, puede: 1) ser intrínsecamente ajeno a él, de la manera en que lo es la palabra signo *árbol* que alguien tiene en mente al hablar de un árbol respecto de este árbol; 2) ser una cara, "parte o 'aspecto'" de él; 3) ser enteramente similar a él o a un aspecto de él; o bien, 4) ligarse con él de alguna otra manera por mera asociación[18]. En cada una de estas encontramos, dice él, que este contenido es un fragmento real de la presentación, es decir, que tal puede ser localizado al analizar la presentación misma: uno puede reparar y fijar la atención en él precisamente por cuanto es un constitutivo de la presentación total; en sus propias palabras, tratamos con "(…) un *datum* psíquico individual, un ente que es aquí y ahora"[19].

Mas, según lo esclarecido arriba, el contenido de Twardowski no se ajusta a ninguna de estas relaciones. No es algo intrínsecamente ajeno al objeto en la manera descrita, ni es el caso que a través de él algo así intrínsecamente ajeno al objeto sea

[18] H*ua* XXII, p. 350, nota al pie.
[19] L*oc. cit*.

presentado. No es una cara, parte o aspecto del objeto, ni es el caso que solamente algo tal sea presentado a través de él. Y no se relaciona con el objeto solo merced a otra presentación asociativa, distinta de aquella de la que es contenido. De conceder que el contenido es, o cumple su papel en la presentación, tal como lo expresan 1), 2), o 4), nos veríamos en la necesidad de admitir además —bajo el supuesto de que consideramos la cuestión desde la perspectiva twardowskiana, claro está— verdaderos sinsentidos, absurdos que llevan a concluir que el contenido de una presentación cualquiera no es el contenido de esa misma presentación, o en otras palabras, que el contenido y el objeto de una presentación se relacionan en virtud de una relación distinta de la que guardan el contenido y el objeto de una presentación[20].

Hemos dejado momentáneamente a un lado el tercer inciso del listado husserliano, aquél según el cual el contenido en sentido subjetivo de una presentación y el objeto de la misma pueden relacionarse de modo que el primero sea enteramente similar al segundo, o a una parte de él, porque tal inciso constituye un caso especial y merece ser tratado aparte. Pues, según parece, en tal clase de relación bien podríamos incluir aquella que con Twardowski hemos precisado entre objeto y contenido de presentación, si es que entendemos a la misma y a aquel isomorfismo que la supone como especies de semejanza. Esto implicaría que la acusación de Husserl es justa, después de todo: el contenido de Twardowski sería, en efecto, algo advertible en el acto de presentación, algo apareciente bajo él. Nos enfrentamos así a otra interpretación del contenido twardowskiano como algo que de algún modo puede hacer las veces del objeto de presentación, por cuanto algo que reúne tales cualidades (*v. gr.*, las de semejanza total con el objeto y de advertibilidad bajo el acto de presentación) puede ciertamente entenderse como una suerte de copia figural. Si a ello añadimos también la cualidad distintiva del contenido twardowskiano de fungir como el medio presentativo merced al cual el objeto es intendido, entonces nos hallamos ya ante lo que para Husserl es una imagen en el sentido más propio posible. La acepción de imagen que a ello corresponde es la depurada por Husserl al distinguir la fantasía de la imaginación —esto es, de la imaginación así propiamente llamada—. Lo cierto, como veremos al atender los pormenores de estas clarificaciones husserlianas,

[20] Tales son los siguientes. Respecto de 1): a) Si el contenido de una presentación fuera algo intrínsecamente ajeno al objeto de la misma, sería entonces un contenido distinto de sí mismo y tocante a otra presentación, o un objeto de presentación, distinto de aquel primero, que solo podría relacionarse con él mediante una presentación distinta que los asociara a ambos, es decir, mediante una relación que no consistiría en ser presentado el objeto a través del contenido en un acto presentativo. b) Si a través del contenido fuera presentado algo ajeno al objeto presentado a través de él, dicho contenido no ofrecería a través de sí a tal objeto. Respecto de 2): a) Si el contenido de una presentación fuera una parte, cara o lado del objeto de la misma, sería *stricto sensu* un constitutivo material del mismo, y no ya el contenido a través del cual se ofrecería el objeto. b) Si a través del contenido fuera presentada únicamente una parte, cara o lado del objeto, esa misma parte, cara o lado sería el objeto de la presentación, y el contenido sería en consecuencia un contenido distinto de sí mismo y tocante a otra presentación. Respecto de 4): si el contenido se relacionara con su objeto solo en virtud de una relación asociativa, y por ende, a través de una presentación distinta que tomara a ambos como términos de tal asociación, sería imposible que el objeto en cuestión fuera presentado a través de tal contenido.

es que ni siquiera tal concepción de la imagen se ajusta a lo que Twardowski tiene por contenido de una presentación. Más importante aún, al hacerlo sacaremos a relucir lo que de verdadera relevancia hay en todo ello para nuestros propósitos, que es lo implicado respecto a las presentaciones de objeto inexistente, y particularmente, a las tocantes a la fantasía.

§ 5. El auténtico objeto imagen, la fantasía como modo originario de presentación (*Vorstellung*) y la objetualidad como "objetivabilidad" o "mentabilidad"

Diez años después de los textos que de él hemos sacado a colación, Husserl, en su P*hantasie und* B*ildbewusstsein*, la tercera parte de sus lecciones sobre E*lementos principales de la fenomenología y de la teoría del conocimiento*, problematiza de nueva cuenta el supuesto de ciertas posturas filosóficas según el cual algo, que con toda propiedad puede ser denominado *imagen*, es susceptible de ser hallado en la "mente", tras ser "producido" y "almacenado" en la misma. De acuerdo con tal supuesto, dice Husserl, "(…) en el caso de una mera ficción, como cuando fantaseamos un dragón, precisamente solo la imagen mental está a la mano, y no hay algo más que explicar"[21]. Congruente con la postura sostenida una década atrás, Husserl se opone a todo ello, declarando que semejante postura "(…) yerra, sobre todo, al considerar a la imagen mental como un objeto real (*reell*) que es inmanente en la mente"[22]. De acuerdo con él, la auténtica imagen, es decir, el objeto apareciente y analógicamente presentativo, no es en modo alguno algo existente, ni fuera ni dentro de la conciencia, sino solo una de varias objetividades (entendiendo esto en el sentido que Husserl da a este término, es decir, como unidad objetivada bajo una aprehensión) enlazadas intrínsecamente en cierta clase de presentaciones, precisamente en aquellas en las que hallamos una conciencia de imagen y que por ello pueden recibir adecuadamente el calificativo de *imaginativas*. De ellas Husserl descubre dos casos ejemplares: uno que atañe a la percepción (la imaginación en sentido propio), y otro que atañe a la fantasía (la presentación fantástica mediada por imagen). Lo peculiar común a ambos es precisamente que esa objetividad que aparece verdaderamente, u *objeto imagen*, trae a "aparición", o exhibe, otro objeto que, estrictamente hablando, no aparece, aunque es lo mentado: el *sujeto* o *tema de la imagen*. Este es objetivado en otra aprehensión que permea e incorpora en sí misma a la anterior; todo ello bajo un único y mismo acto y siempre a sabiendas, por

[21] Husserl, Edmund. P*hantasie, B*i*ldbewusstsein, E*r*innerung. Zur P*hänomenologie der anschaulischen *Vergegenwärtigungen*, H*usserliana*,* vol. XXIII, Marbach, Eduard (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1980. p. 21. En adelante, citado como H*ua* XXIII.
[22] L*oc. cit*.

así decirlo, de que la presentación es mediada, esto es, siempre al tanto de que lo que "vemos" se nos ofrece a través de algo solo figuralmente semejante (pictóricamente re-presentado es quizá la mejor expresión a mano). La relación entre el objeto imagen y su sujeto, sin embargo, no es la del signo arbitrario y lo significado por él: el sujeto de la imagen es intuible en el objeto imagen apareciente. De suerte tal que esta susceptibilidad de intuición del sujeto de la imagen en el objeto-imagen, aquella conciencia de mediación presentativa y aquel enlazamiento intrínseco de objetividades bajo una misma presentación, son algo así como los tres lados de una y la misma figura.

Sentado lo anterior, es fácil ver, por una parte, que si del objeto imagen husserliano se dice que hace las veces del sujeto imagen, ello ciertamente no debe entenderse como queriendo decir que toma el lugar del mismo en la presentación. Si esto fuera el caso, la objetividad constituida como objeto imagen fungiría como objeto imagen de sí misma, lo cual es patentemente un absurdo[23]; y por la otra, que, tal como hemos indicado vagamente aquí y allá, este objeto-imagen no solo concierne exclusivamente a determinada clase de presentaciones, sino además *aparece*, en toda la extensión de la palabra, en las mismas[24]: la aprehensión en la que ha sido objetivada la ha constituido a partir de materiales sensuales (ya sensaciones, ya fantasmas) que, para Husserl, son vivencias constatables, genuinos fragmentos del acto. Así, en definitiva, el objeto imagen de Husserl, pese a compartir con el contenido twardowskiano la imposibilidad de ser tomado por el objeto al que tiende la presentación, de ningún modo puede ser identificado con él.

Esta depuración husserliana del concepto de imagen arroja, sin embargo, algo que, tal como anunciábamos, nos interesa sobremanera. Gracias a la caracterización que ella posibilita, la de las presentaciones genuinamente imaginativas como aquellas en las que una objetividad sirve de *medium* para que otra que no aparece sea traída a presentación de modo intuitivo bajo la unidad de un mismo acto de presentación, es despejado el camino para delimitar la fantasía, la simple y genuina fantasía, como el terreno de presentación intuitiva en el que no hay mediación alguna. Pues, bien vistas las cosas, en ella no hay algo tal como un objeto imagen que, por su parte, portaría necesariamente una conciencia de imagen y fungiría como algo que se hace manifiesto al aparecer o, en términos husserlianos, como "presentemente presentante

[23] Pues la imagen siempre es imagen de algo más que no es ella misma, e incluso en las presentaciones de fantasía vívida nos enfrentamos a un objeto-imagen en la medida en que la conciencia de imagen prevalece (aunque idealmente, desde luego, dicha conciencia, en su oscilación, es ahí prescindible), si bien es verdad que no es descabellado hablar, en tales casos, de imágenes que son el objeto imaginado mismo (*v. gr.*, el objeto entendido). Es así que, Husserl dice respecto a los casos de fantasía nítida que "(…) lo que aparece se torna en cierto sentido un objeto imagen de sí mismo, esto es, en un objeto-imagen del mismo objeto que aparece ahí, excepto que pertenece a otro lugar y consecuentemente no puede, de cierto, ser lo mismo en estricta identidad, sino solo algo que es perfectamente como él" (*ibid*., p. 33).

[24] C*fr*. *ibid*., p. 29: "La imagen mental es una objetividad que aparece; por ejemplo, la persona o el paisaje que aparece en los colores de la fotografía, la forma blancuzca que aparece mediante la escultura, etcétera".

(o manifestante) (*gegenwärtig präsentierenden*) de sí mismo"[25]. Es debido a ello que, tras ahondar en las peculiaridades inherentes a las presentaciones mediadas por un objeto imagen, Husserl reconoce que el caso de la genuina y clara fantasía es de índole distinta. En ella, nos dice, "una visión de lo mentado tiene lugar inmediatamente en lo que aparece"[26], de suerte tal que "(…) tenemos, en efecto, una aparición de un objeto (…), pero no una aparición de algo presente (G*egenwärtig*) mediante el cual la aparición de algo no presente (N*ichtgegenwärtig*) tendría lugar"[27]. Según esto, en las presentaciones concernientes a la fantasía así precisada, a las que Husserl designa por el nombre de *simple presentación fantástica*, hallamos que no hay mediación alguna: "(…) la aparición de fantasía, la aparición de fantasía simple desembarazada de cualquier carácter de imagen (B*ildlichkeit*) construida sobre ella, se refiere al objeto tan llanamente como la percepción"[28]. Esta vez no se trata de un equívoco, ni de una confusión de términos.

> La palabra 'imaginación' <aclara Husserl>, el habla de imágenes de la fantasía, y demás, no debe aquí engañarnos más de lo que el habla de 'imágenes perceptuales' lo hace en el caso de la percepción. Estos modos de habla toman su origen de una reflexión que contrasta las apariciones pertenecientes a la fantasía con las percepciones posibles de la misma objetividad, y luego contrasta las percepciones con las cosas en sí mismas, que no pueden darse perceptualmente[29].

En efecto, la conciencia de nulidad que usualmente nos guarda de tomar lo fantaseado por algo hallable en un cierto espacio y tiempo, tiene lugar solo al atender el ahora y la realidad actuales, colocándolos frente a frente, por así decirlo, con aquello: propiamente hablando, "(…) viviendo en la conciencia de fantasía, no tenemos conciencia de nulidad"[30]. Así, pese a que puede ser entendida como modificación imaginativa del acto perceptual, la presentación fantástica simple o, lo que es lo mismo, la auténtica presentificación (*Vergegenwärtigung*), aunque opuesta diametralmente a la percepción o presenciación (G*egenwärtigung*), es irreductible a ella. Por tal motivo, Husserl concluye que ambos, percepción y fantasía, son modos últimos (*letzter*) de presentación (*Vorstellung*) intuitiva[31], por lo que, en todo caso, sea que se trate de un acto de fantasía mediada por imagen o uno de fantasía simple (o pura), nos enfrentamos directa e intuitivamente con un objeto, aunque tal sea, precisamente, uno meramente *fantaseado*.

[25] H*ua* XXIII, p. 79.
[26] L*oc. cit.*
[27] I*bid.*, p. 83.
[28] I*bid.*, p. 85.
[29] L*oc. cit.*
[30] I*bid.*, p. 253.
[31] I*bid.*, p. 86.

Expuesta así la fantasía pura —como modo presentativo básico—, es innegable lo siguiente: sus presentaciones no pueden corresponder unicamente a objetos "inauténticos", lo cual supondría que la intención de la aprehensión que constituye el objeto mentado por el acto todo es una de naturaleza espuria. En tal caso, el acto no se referiría realmente a objeto alguno y, en consecuencia, no tendríamos un acto intencional siquiera. Desde luego, la existencia de aquel objeto —el intencional en la terminología husserliana, conforme a lo ya dicho— bien puede ser puesta solo hipotéticamente pero, por cuanto es a él que tiende la intención del acto o, en términos propiamente husserlianos, puesto que él es lo aprehendido en el acto objetivante que conduce o lleva la mención del acto total, no hay razón para no tenerlo por un objeto en el sentido más propio que el término puede cobrar ante lo dicho hasta aquí. Desde la perspectiva que nos ofrecen estas consideraciones de Husserl sobre la fantasía, la objetualidad queda precisada, ya no estricta y exclusivamente a partir de la existencia, sino más bien a partir de la susceptibilidad de objetivación, esto es, de la susceptibilidad de constitución como objetividad. Esta conlleva, dicho sea de paso, la posibilidad de ser aquello a lo que la presentación tiende, por lo que la objetualidad del objeto (del *objeto intencional* de Husserl u *objeto de la presentación* de Twardowski) de las presentaciones de la fantasía pura y, en general, de las de objeto inexistente, está garantizada en y por la presentación misma, tal como sucede, según vimos, bajo la postura twardowskiana.

Más aún, y como consecuencia de esto, la validez de una presentación tampoco puede ser determinada exclusiva y únicamente en virtud de la existencia del objeto: su validez, y con ella su autenticidad, es precisable y, por ende, comprensible en términos de intencionalidad. De esta manera, Zeus, a quien ya hemos sacado a colación, habría de ser tenido por un objeto en toda regla; y la presentación en la que se tiende hacia Zeus, por una enteramente válida. De modo semejante, los juicios efectuados respecto de él, aquellos en los que es considerado en cuanto objeto de presentación (*v. gr.*, "Zeus no existe", "Zeus es presentado a través de un contenido de presentación")[32], serían, en rigor, juicios sobre él, amén de juicios auténticos (válidos), y no necesariamente juicios velados sobre la presentación en la que es ofrecido.

[32] Pero ciertamente no aquellos en los que es considerado como objeto de presentación solo en cuanto designado, *v. gr.*, "Zeus era el dios de los cielos"; en estos casos, nos dice Twardowski, el sujeto de la oración no es Zeus, sino algo llamado Zeus. Twardowski explica esto recurriendo a la terminología escolástica de la suposición de los nombres, aduciendo que en estos casos, el nombre supone —o sustituye— en la oración, no al objeto designado sin más, sino al objeto designado *en cuanto* designado (es decir, en cuanto nombrado, prescindiendo así, por consiguiente, de si acaso existe o no efectivamente, de si acaso es real o no, etcétera). C*fr*. Twardowski, Kasimir, *op. cit.*, p. 28.

§ 6. Conclusiones

Recapitulemos lo que hemos dilucidado hasta aquí. Parece ser patente un vuelco en el parecer de Husserl en los textos que hemos recorrido. Si bien es cierto que en sus análisis de la fantasía él jamás lo hace manifiesto, en ellos encontramos ya, subyacente, otra caracterización de la objetualidad, y con ello, de la validez intersubjetiva de la presentación. Bien podríamos decir, sin esperar comprehender cabalmente todo lo implicado en ello, que el cambio le concierne a la perspectiva desde la que el objeto es delimitado: Husserl pasa de una perspectiva de índole noemática a una más bien noética del objeto. La determinación de este, entonces, como hemos visto, se efectúa a partir de lo peculiar del acto objetivante que confiere sentido a lo aprehendido bajo él: la capa intencional que interpreta, por así decirlo, la materia sensual, que para Husserl son los verdaderos contenidos de presentación. De manera que las restricciones que ceñían al objeto al que tiende la presentación, sujetándolo a los límites de las cualidades atribuibles al objeto intencional en cuanto "trascendente al acto", presumiblemente extramental, es decir, atribuibles independientemente de la relación objeto-presentación, desaparecen y el objeto intencional es delimitado en cuanto objeto al que tiende la presentación, lo cual se ajusta a sus modos originarios de aparición y de dación[33]. Esto es, se ajusta a su ser *lo aparecido* (¡presentado!) bajo una presentación. Es este el sentido en el que Twardowski usa la expresión *objeto de presentación*: coincide, dice él, distinguiéndola de *cosa en sí*, "(…) con *fenómeno* o *aparición*"[34]. Esto tiene la ventaja de despejar al objeto de consideraciones restrictivas que tienen su origen justamente en el hábito de ponerlo irreflexivamente fuera de su relación con la presentación. Esto ciertamente es posible, e incluso preciso, cuando el objeto debe ser tematizado al margen de su relación con la presentación en la que es presentado. Sin embargo, esto último no necesario para que el mismo sea, justamente, lo entendido o mentado por la totalidad de un acto objetivante unitario. Como hemos intentado mostrar, desde la segunda de las posturas de Husserl, la validez del objeto está puesta sin importar determinaciones que le atañen y es, más bien, abstraído de su aparecer originario; pues un objeto es así considerable solo en la medida en que es, precisamente, objeto de presentación. La objetualidad así postulada da por completo cabida a una interpretación de la validez de la proposición y, particularmente, de la validez de las proposiciones que refieren a objetos fantásticos, que resulta mucho más cercana a la que ofrece la doctrina de Twardowski, en la que la objetualidad y la susceptibilidad de ser presentado (*¿presentabilidad*?) se deslindan de caracteres que tocan al objeto en cuanto tal, al objeto abstraído de su relación como presentado.

[33] Y no a su determinabilidad como objetividad ya constituida, dotada de sentido, sujeta efectivamente a tal o cual juicio, y por ende y de modo ingenuo, supuesta como no condicionada en cuanto objeto por la presentación que la presenta.
[34] Twardowski, Kasimir, *op. cit.*, p. 35.

Sin lugar a dudas, Twardowski y Husserl guardan mucho más en común de lo que Husserl parece creer o incluso de lo que estaría dispuesto a admitir. Prueba de ello es el error de Husserl que hemos exhibido (si es que podemos tenerlo por un genuino error), el cual, aunque conduce a una interpretación inexacta de la doctrina twardowskiana (interpretación que le arrebata todo lo rescatable y digno de revisión), revela, al ser clarificado, que no hay un legítimo desacuerdo entre ambos pensadores, por lo menos no en lo que toca a la relación fundamental entre presentación y objeto. Al simplificarla para ajustarla a la teoría de las imágenes que él ve en ella, Husserl desvirtúa el mero propósito de las elucidaciones de Twardowski. Eso sí, su intervención crítica no resulta del todo infructífera. Es verdad, ciertamente, que la opinión de Twardowski respecto de la presentación y de sus constitutivos es algo que merece un examen a conciencia: *prima facie*, parece ser consecuencia de sus afirmaciones que todo se nos ofrece únicamente de modo mediato, a través de una doble intención, como una suerte de reflejo especular. Es más certero, sin embargo, concebir su contenido como una lente a través de la cual se observa. Sea lo que fuere, el intento de Husserl de escindirse por completo de la postura de Twardowski parece distar mucho de tener el resultado que él cree. Aun cuando esto no parece ser de mayor relevancia, lo cierto es que el debilitamiento que parece amenazar a la solidez de la fantasía como pilar del conocimiento científico, debilitamiento que hallamos cuando Husserl condiciona la objetualidad a la existencia, encuentra un modo quizá viable de ser salvado gracias a estos rasgos en común de las doctrinas de ambos pensadores.

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

Is Husserl a Disjunctivist? A Phenomenological Approach to a Contemporary Problem of Philosophy of Perception

Rodrigo Yllaric Sandoval Ganoza[1]
Universidad Alberto Hurtado/Universidad de Colonia
Chile/Alemania
rodrigoyllaric@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 335-351

[1] Conicyt Doctorado Nacional - 21170107.

En el marco de la fenomenología estática, presentaremos la descripción husserliana de la relación entre contenido sensible y aprehensión (I*nhalt*-A*uffassung* S*chema*), así como la propuesta de intencionalidad no-representacionalista de la fenomenología trascendental. Con el propósito de ubicar la fenomenología de Husserl en un contexto delimitado por el disyuntivismo, descartaremos las objeciones que han surgido contra la fenomenología a raíz de una particular lectura del método trascendental. Finalmente, nos opondremos a la estrechez del debate entre disyuntivistas y representacionalistas frente a las posibilidades de la fenomenología en la descripción de la percepción.

Under the framework of static phenomenology, I will introduce the Husserlian descriptions of the relation between sensible content and apprehension (I*nhalt*-A*uffassung* S*chema*), and the non-representationalist approach to perception of transcendental phenomenology. In order to place Husserlian phenomenology in a context marked by disjunctivism, I will confront some objections that emerged from certain readings of the transcendental method. Finally, I will reject the tightness of the debate between disjunctivists and representationalists, giving way to the possibilities opened by phenomenology in the description of perception.

En la actualidad, la tradición en lengua inglesa de la filosofía de la mente que se dedica a la percepción ha encontrado un eje de debate en la reflexión en torno a la naturaleza de las alucinaciones radicales (situaciones hipotéticas, como la de un sistema nervioso estimulado artificialmente para tener una experiencia indistinguible de la percepción común) y las ilusiones perceptuales (*v. gr.*, ilusión de Müller-Lyer). Por este camino se ha llegado hoy a la oposición principal entre representacionalistas y disyuntivistas, quienes deben este nombre a su defensa de la diferencia irreductible entre experiencias perceptuales y experiencias alucinatorias[2]. Este debate tiene principalmente un carácter metafísico que suele asumir como puntos de partida y de llegada a las ciencias naturales[3].

Siguiendo a Tim Crane[4], el centro de la disputa puede plantearse esquemáticamente de la siguiente manera: 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. En particular, la creencia en la inmediatez de

[2] Hinton, Snowdon, McDowell y M.G.F. Martin son considerados como los precursores del disyuntivismo. Byrne y Logue advierten que esta típica agrupación de figuras del disyuntivismo puede ser engañosa, en tanto que Snowdon no ha suscrito explícitamente el disyuntivismo y las tesis de McDowell a veces lo ponen en duda. C*fr.* Byrne, Alex y Heather Logue (eds.), D*isjunctivism. Contemporary Readings*, Massachusetts: MIT Press, 2009; Crane, Tim, "Is There a Perceptual Relation?", en: Szabó, T. y J. Hawthorne (eds.), P*erceptual Experience*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 126-146; y Siegel, Susanna, "The Epistemic Conception of Hallucination", en Haddock, A. y F. Macpherson (eds.), D*isjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 205-226.

[3] C*fr.* Brewer, Bill, "Perception and Content", en: E*uropean Journal of Philosophy*, vol. XIV, n°2 (2006), pp. 165-181; Pautz, Adam, "Experiences are Representations: An Empirical Argument", en: Nanay, Bence (ed.), C*urrent Controversies in the Philosophy of Perception*, Londres: Routledge, 2017; Soteriou, Matthew, "Disjunctivists Accounts of Hallucination and Illusion", en: D*isjunctivism*, Oxon: Rouledge, 2016, pp. 157-196.

[4] Crane, Tim, "What is the Problem of Perception?", en: S*ynthesis Philosophica*, n° 20 (2005), pp. 237-264. C*fr.* Craig, French y Tim Crane, "The Problem of Perception", en: S*tanford Encyclopedia of Philosophy*, (2016). En: http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/perception-problem/.

la percepción. Si una alucinación radical es indistinguible de una percepción común, ambas tienen la misma naturaleza. De ser así, la relación entre los objetos percibidos y el agente que percibe no es necesaria, pues puede tanto existir en la percepción común, como no existir en la alucinación radical. Por lo tanto, el carácter compartido por ambas experiencias, y que hace indistinguibles la una de la otra, es la mediación por parte de una representación mental.

Ante este dilema, el disyuntivismo aparece como una defensa del realismo ingenuo (*naïve realism*), con la tesis de que la relación perceptual es una puesta en contacto directa con objetos independientes de la mente. Por lo tanto, el disyuntivista propone que entre percepción y alucinación se debe asumir una diferencia de esencia. La primera de ellas sí consiste en el contacto directo entre un agente y el mundo, mientras que la segunda es la relación entre el agente y sus contenidos mentales. En palabras de Byrne y Logue, "(…) la demanda principal del disyuntivismo puede ser planteada de la siguiente manera: las experiencias en el caso correcto y en los casos alucinatorios incorrectos no comparten un núcleo mental, esto es, no hay un <solo> tipo mental (experiencial) que caracterice a ambos casos"[5].

Es notorio el papel fundamental que cumple la intuición sensible en la fenomenología husserliana, incluso más allá de sus análisis de la percepción y su teoría del conocimiento. Este carácter privilegiado se debe a que, desde las I*nvestigaciones lógicas*, Husserl considera que la intuición presenta la cosa misma, por sí misma, *in propria persona*. Teniendo ello en mente, Kevin Mulligan afirmaba años atrás que Husserl es "(…) sin duda un realista ingenuo" y no un representacionalista[6]. Una postura que, además, muestra su riqueza al complementarse con los análisis sobre la manera de darse del objeto, pues "(…) también quiere reivindicar que esta percepción directa y simple de las cosas públicas está mediada por lo que él llama 'contenido perceptual': siempre vemos lo que vemos de una manera particular"[7]. De manera semejante, Walter Hopp[8] ve en el pensamiento de Husserl una postura presentacionalista que "(…) ubica al sujeto en contacto con el objeto percibido mismo en lugar de algún tipo de representación"[9]. A su vez, John Drummond[10] define la percepción como un acto donde "(…) el objeto se presenta a sí mismo ante el sujeto de una manera particular, una manera que depende de los intereses, actitudes, preocupaciones, cuidados y compromisos del sujeto, así como de sus *performances* subjetivas y rendimientos

[5] Byrne, Alex y Heather Logue (eds.), *op. cit.*, pp. ix-x. Esta y las siguientes traducciones son propias salvo que se indique lo contrario.
[6] *Cfr.* Mulligan, Kevin, "Perception", en: Smith, B. y D. Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Nueva York: Cambridge University Press, 1995, pp. 169 ss.
[7] *Ibid.*, p. 169.
[8] Hopp, Walter, "Husserl on Sensation, Perception, and Interpretation", en: *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XXXVIII (2008), pp. 219-246.
[9] *Ibid.*, p. 219.
[10] Drummond, John, "Intentionality without Representationalism", en: Zahavi, Dan (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 115-133.

sintéticos"[11], de manera tal que la presentación es un aspecto del objeto antes que un contenido intrínseco a un estado mental. No es de extrañar, entonces, que Mulligan defienda una suerte de disyuntivismo en el pensamiento de Husserl, como veremos más adelante.

No obstante, las tesis de Mulligan, Hopp y Drummond, entre otros, deben ser ponderadas con cautela para evitar forzar la participación en un debate con distinto marco conceptual. Por ejemplo, para considerar esta posibilidad fenomenológicamente, debemos evitar los prejuicios que llevan a ubicarnos, desde un primer momento, en una metafísica dogmática, al borde de la cual nos colocan las etiquetas de "internalismo" y "externalismo". Ese camino nos conduciría a problemas ulteriores; no siempre se adecua a la descripción de las experiencias tal como ellas se nos presentan, e impide la comprensión cabal del trascendentalismo[12].

Por su parte, si optamos por una refutación del representacionalismo, debemos estar advertidos de los múltiples sentidos y variantes que este puede tener. Seguiremos a Drummond en este respecto, quien considera que

> (...) existen al menos dos posibilidades: (1) un realismo indirecto del tipo que encontramos en Descartes y Locke, en el cual la entidad psicológica representa (o falla al representar) la cosa mundana, o (2) un idealismo subjetivo en el cual los únicos objetos para la mente son las entidades psicológicas mismas y sus concatenaciones; por ejemplo, las percepciones berkeleyanas y su organización fenomenalista. Alternativamente, uno podría argumentar, al menos en lo que respecta a la percepción, a favor de (3) una teoría del dato sensible (*sense-datum*), donde el dato sensible no es una entidad psicológica —no contenida en la mente— y podría o podría no ser independiente de la mente[13].

En este artículo, tomaremos algunas objeciones fenomenológicas al representacionalismo como hilo conductor hacia el planteamiento de la pregunta "¿es Husserl un disyuntivista?". En primera instancia, expondremos el modelo husserliano de relación entre contenido sensible y aprehensión (A*uffassung*) que describe la constitución de sentido en el proceso de la percepción. Seguidamente, abordaremos la propuesta de intencionalidad no-representacionalista, al descartar las objeciones que han surgido contra esta a raíz de una particular lectura del método fenomenológico trascendental. En tercer lugar, mostraremos cómo las críticas del propio Husserl al esquema contenido-aprehensión motivadas por los análisis de la conciencia interna del tiempo no afectan esta propuesta, sino que la enriquecen. Finalmente, concluiremos que la premisa de *indistinguibilidad* del argumento de la alucinación es errada, y se debe

[11] I*bid*., p. 124.
[12] C*fr.* Zahavi, Dan, "Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate", en: I*nquiry*, vol. XLVII, n° 1 (2004), pp. 42-66.
[13] Drummond, John, *op. cit*., p. 118.

a una debilidad metodológica en el debate entre disyuntivistas y conjuntivistas. La fenomenología, en cambio, brinda caminos alternativos a este problema.

§ 1. Percepción como sensación y aprehensión

Una de las referencias más conocidas de la postura husserliana con respecto al representacionalismo clásico es su oposición a la "teoría de las imágenes" (B*ildertheorie*) desde la publicación de las I*nvestigaciones lógicas*[14]. En este texto, vemos dos movimientos: por un lado, la reducción al absurdo del representacionalismo (de herencia lockeana), basada en el argumento de que el carácter de imagen, al no ser un "predicado real", debe encontrarse fundado en un acto previo[15]; por otro lado, la demanda de una epistemología particular explicada en términos de cumplimiento, cuyos actos impletivos son posibles por la dación en ellos de la cosa misma[16]. Esto va de la mano con el rechazo en I*deas* I[17] a la comprensión de la percepción como interpretación de signos sensibles, en tanto que "(…) la *cosa* espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado conscientemente en su propia persona. No se da en lugar de ella una imagen o un signo"[18]. Por ello, aclara que "(…) la percepción de *cosas* no presentifica <*vergegenwärtigt*> algo no presente, como si fuera un recuerdo o una fantasía; ella presenta <*gegenwärtigt*>, capta un sí mismo en su presencia en persona <*leibhaftigen Gegenwart*>"[19].

[14] Husserl, Edmund, L*ogische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, H*usserliana*, vol. XIX, Panzer, Úrsula (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1984. En adelante, citado como H*ua* XIX (Husserl, Edmund, I*nvestigaciones lógicas* [vols. I y II], traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1985).

[15] Me refiero a la acusación de una regresión infinita, en tanto que la conciencia de imagen supone previamente una percepción directa: "El cuadro solo es imagen para una conciencia que constituya imágenes, la cual presta la *validez* o la *significación* de imagen a un objeto primario —que se le aparece perceptivamente—, mediante su apercepción imaginativa, fundada en este caso en la percepción. Si la aprehensión de algo como imagen supone ya, según esto, un objeto dado intencionalmente a la conciencia, llevaríamos notoriamente a un regreso infinito el considerar este objeto a su vez constituido por una imagen y así sucesivamente" (H*ua* XIX, Apéndice a los parágrafos 11 y 20, p. 437 [p. 528]).

[16] "La imaginación se cumple mediante la síntesis peculiar de la semejanza de la imagen; la percepción, mediante la *síntesis de la identidad de la cosa*: la cosa se confirma por sí 'misma', presentándose por diversos lados y siendo a la vez siempre una y la misma" (I*bid*., § 14, p. 588 [p. 638]).

[17] C*fr.* Husserl, Edmund, I*deen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1. H*albband: Text der* 1.-3. A*uflage – Nachdruck*, H*usserliana*, vol. III/1, Schuhmann, Karl (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1977. En adelante, citado como H*ua* III/1 (Husserl, Edmund, I*deas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México D.F.: FCE, 2013. En adelante, I*deas* I).

[18] I*bid*., § 43, p. 90 (I*deas* I, p, 171). Como señala Sokolowski, "Husserl no se refiere a que primero percibamos sensaciones y luego infiramos una realidad a partir de estas. Él insiste en que no percibimos sensaciones, estas <solo> son vividas <*experienced*>" (Sokolowski, Robert, T*he Formation of Husser''s Concept of Constitution*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1970, p. 56).

[19] I*bid*., § 43, p. 91 (*ibid*., I, p. 172. Reemplazamos "*re*-presentación" por "presentificación"). Para Husserl, la distinción entre cualidades primarias y secundarias conduce irremediablemente a una postergación de la cosa

La alternativa husserliana sigue en sus inicios la herencia de Franz Brentano al identificar la insuficiencia de las sensaciones en la determinación de la dirección hacia objetos de las experiencias presentativas (*Vorstellungen*). En consecuencia, la percepción se entiende de una manera no reductible al complejo sensible que de hecho involucra. Como advierte Rizo-Patrón:

> (...) aunque "la conexión empírica de las determinaciones es la cosa en sí misma", ellas no pueden estar identificadas con la cosa misma. Es en virtud de las "aprehensiones" e "interpretaciones" de la percepción que la cosa se percibe a través, y más allá, de las determinaciones de esta que actualmente *aparecen*, conjuntamente con aquellas que no aparecen. Así, diferentes percepciones pueden tener lugar sobre la base de los mismos contenidos sensibles[20].

En buena cuenta, esto refiere al compromiso fundamental de la fenomenología con la cosa en su manera de darse. Ello implica la distinción entre sensación e interpretación o aprehensión (A*uffassung*)[21] no conceptualista[22]. Veamos lo que Husserl ya afirmaba al respecto en el parágrafo 23 de la "Primera investigación lógica":

> (...) todo aprehender <A*uffassung*> es, en cierto sentido, un comprender o interpretar <D*euten*>. En esas aprehensiones objetivadoras y merced a un complejo de sensaciones vividas, se constituye para nosotros la representación intuitiva <*anschauliche Vorstellung*> (percepción, imaginación, reproducción, etc.) de un objeto (por ejemplo, de una cosa "exterior"). (…) La representación perceptiva se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones vividas está animado de cierto carácter de acto, cierta aprehensión <A*uffassen*>, cierta mención; y por eso es por lo que el *objeto* percibido aparece, mientras <el complejo de sensaciones vividas> no aparece, como tampoco el acto en que el objeto percibido se constituye como tal[23].

---

verdadera hacia *afuera* de la percepción: "El contenido esencial entero de la cosa percibida, o sea, la cosa entera que ahí está en persona con todas sus cualidades y todas las que sean en todo caso perceptibles, es 'mera apariencia', y la 'cosa verdadera' es la de la ciencia física. (…) El 'verdadero ser' sería, pues, totalmente y por principio un ser determinado de otra manera que el dado en la percepción como realidad en persona" (*ibid*., § 40, p. 82 [*ibid*., p. 163]).

[20] Rizo-Patrón, Rosemary, "Génesis de la fenomenología de la percepción", en: E*l exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*, Lima: Editorial Aula de Humanidades/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, p. 270.

[21] Mulligan nos advierte lo siguiente sobre la terminología: "En la segunda edición de las I*nvestigaciones*, y posteriormente, Husserl toma conciencia de que el término 'interpretación' (D*eutung*) podría ser tomado erróneamente como referido a una interpretación conceptual, por lo que en lugar de 'D*eutung*' usa términos como 'A*uffassung*' (aprehensión) y 'A*pperzeption*' (apercepción). (…) Aprehender no es inferir en tanto que no involucra conceptos" (Mulligan, Kevin, *op. cit*., p. 229).

[22] "Con las tentaciones neo-kantianas en mente, Husserl modifica el refrán kantiano acerca de la experiencia sensible siendo ciega por ella misma. Para Husserl, mas no para Kant, lo que supera el problema es la interpretación no-conceptual (LI VI § 57)" (*ibid*., p. 207).

[23] H*ua* XIX, § 23, pp. 79-80 (I*nvestigaciones lógicas* II, pp. 268-269).

Walter Hopp reconoce lo fundamental de este proceso en el acto perceptual y señala que la función de esta aprehensión no conceptual es "(…) dotar a las sensaciones de una función presentativa determinada"[24]. No se trata de una función accesoria ya que en las I*nvestigaciones lógicas* Husserl vincula la materia del objeto intencional tanto a su referente sensible como a un sentido interpretativo, "(…) el cual determina la manera en que algo es mentado, lo que es intencionado *como tal*"[25]. Tampoco se trataría de una actividad cognitiva voluntaria ni arbitraria pues, en palabras de Husserl, "(…) no está enteramente en nuestro arbitrio el *como qué* podamos aprehender un contenido (en qué sentido aprehensivo); y no solo por razones empíricas (…) sino porque el contenido a aprehender nos pone límites por cierta esfera de semejanza y de igualdad, o sea, por su contenido específico"[26]. De esta manera, aunque formen parte del acto intencional, las sensaciones "(…) experimentan una 'interpretación' o 'apercepción' objetiva. Ellas mismas no son, pues, actos; pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva"[27].

El parágrafo 20 de la "Quinta investigación lógica", da cuenta de esta comprensión del objeto intencional de manera compleja, más allá del mero "referente" pero sin internalismo. Así, lo que Husserl entiende por materia intencional del acto incluye la aprehensión en tanto que esta le brinda la determinación precisa que tiene el acto:

> La materia debe ser para nosotros, pues, aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no solo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta. (…) En la materia del acto se funda que el objeto sea para el acto éste y no otro; ella es en cierto modo *el sentido de la aprehensión objetiva* <S*inn der gegenständlichen* A*uffassung*> (…). Materias iguales no pueden dar nunca una referencia objetiva distinta; pero materias distintas pueden dar igual referencia objetiva[28].

Estas observaciones son retomadas en I*deas* I, ahora con la abstención de prejuicios naturalistas declarada. Allí el proceso perceptual se explica (con la mirada puesta en el polo de la *nóesis*) a partir de una interacción, en primera instancia, entre

[24] Hopp, Walter, *op. cit.*, p. 220.
[25] *Ibid.*, p. 221.
[26] H*ua* XIX, § 26, p. 623 (I*nvestigaciones lógicas* II, p. 664).
[27] *Ibid.*, § 15, p. 406 (*ibid.*, p. 508). Con ello se relaciona el que a las sensaciones se les considere "inmanentes" e "ingredientes" (contenido *reell*) a diferencia del "contenido" intencional: "(...) los contenidos verdaderamente inmanentes, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, *no son intencionales*; integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales, no son los objetos representados en el acto. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante" (*ibid.*, § 11, p. 388 (*ibid.*, p. 496).
[28] *Ibid.*, § 20, pp. 429-430 (*ibid.*, p. 523).

ὕλη sensual y μορφή intencional, correspondiendo la primera al ingrediente sensible no-intencional y la segunda al ingrediente que aporta intencionalidad al acto. Husserl lo explica de la siguiente manera: "Las vivencias intencionales están ahí como unidades en virtud de una dación de sentido (…). Los datos sensibles se dan como *materias* para conformaciones o daciones de sentido intencionales de diferentes niveles (…)"[29]. La forma intencional, por su parte, "(…) informa las *materias* para hacer de ellas vivencias intencionales y aporta lo específico de la intencionalidad"[30]. Hopp explica esto en coherencia con las I*nvestigaciones lógicas*:

> La interpretación o aprehensión (A*uffassung*) es aquello en virtud de lo cual meras sensaciones o *hyletic data* son transformadas en presentaciones de cualidades objetivas perceptibles sensiblemente. (…) Todo acto perceptual, por tanto, consiste en una esencia intencional y en datos sensibles que han sido sometidos a interpretación. En el curso normal de la percepción, un dato hylético será interpretado como la manifestación encarnada de cierta cualidad objetiva del objeto del acto[31].

Tras la presentación de la estructura noética básica de ὕλη-μορφή, Husserl declara que los problemas fenomenológicos fundamentales están del lado del sentido, a los que llama "problemas funcionales" o de "constitución de objetividades"[32]. De esta manera, el problema de lo sensible sería postergado en I*deas* I por el de la constitución, la relación entre actos que se fundan unos sobre otros o el advenimiento del ámbito de lo ideal para una conciencia. No obstante, el rechazo de la B*ildertheorie* y el desarrollo del esquema contenido-aprehensión muestran la superación husserliana del primero de los sentidos del representacionalismo inicialmente enumerados.

§ 2. Intencionalidad sin representacionalismo

Cierta lectura del parágrafo 49 de I*deas* I confundió durante décadas el sentido de la fenomenología adscribiéndola a un solipsismo metodológico. Es resultado de esa mala difusión que vincula a Husserl sin matices con un "idealismo" el que su noción de intencionalidad también sea malinterpretada. Sin embargo, las diferentes lecturas representacionalistas de la fenomenología husserliana son respuesta a una dificultad que no puede ser desplazada sin más. De hecho, podemos situar esta disyuntiva en el marco descrito en la introducción; en palabras de Mulligan, "Husserl quiere afirmar tanto que si 'no hay nada allí, entonces no hay nada para ver' como que hay ilusiones

[29] H*ua* III/1, § 85, p. 193 (I*deas* I, p. 283).
[30] I*bid*., p. 194 (*ibid*., p. 284).
[31] Hopp, Walter, *op. cit*., pp. 223-224.
[32] H*ua* III/1, § 86.

perceptuales y alucinaciones, y aun así negar que solamente veamos intermediarios de los fenómenos"[33]. Asimismo, el paso metodológico dado en I*deas* I se debe comprender como una respuesta a la encrucijada a la que lo somete la descripción de los actos en términos clásicos, pero con un nuevo sentido de "contenido" e "inmanencia" en I*nvestigaciones lógicas* y, al mismo tiempo, su rechazo al representacionalismo. Es decir, Husserl acude a una explicación en términos de "contenidos intencionales", enfatizando que su estudio es indiferente a la existencia o no de su objeto, al mismo tiempo que rechaza la mediación de objetos mentales[34].

Es por esta razón que la determinación metodológica de la fenomenología que se concreta y explicita en I*deas* I puede brindarnos luces al respecto. De hecho, aquí se dan pautas para la interpretación del "contenido intencional" en la fenomenología y la superación del representacionalismo; esto es, en un entramado que no es el de la psicología. Antes, sin embargo, hay que descartar la lectura conocida como "fregeana" de la intencionalidad husserliana. Debemos comprender que aquí se trata de abrir la posibilidad de explicar la intencionalidad, como rasgo esencial de la conciencia, a través de una descripción constitucional primigenia que no requiera de la causalidad empírica[35]. Para lo que nos interesa, consideremos que buena parte de nuestra interpretación se pone en juego ante el problema de la relación entre *nóema* y objeto real, pues es en este ámbito donde una lectura fregeana del *nóema* como significado mediador hacia el referente trascendente nos puede regresar al representacionalismo o al internalismo que desde las I*nvestigaciones lógicas* se busca evitar.

La lectura de Dagfinn Føllesdal populariza, hacia fines de los años sesenta, una interpretación *intensional* de la intencionalidad[36]. Es decir, el *nóema* se interpreta proposicionalmente, como el contenido intensional mediador entre acto y objeto. Esta definición del *nóema* determina también interpretaciones más recientes como las de Hubert Dreyfus y Robert McIntyre que vinculan la fenomenología con una psicología cognitiva "(…) de carácter representacionista, en la que se analiza la experiencia como configuradora de una representación del mundo"[37]. Una salida de este tipo al problema de la relación entre *nóema* y objeto intencional constituye una simplificación de la tarea fenomenológica según la cual esta permanece en la conciencia y sus representaciones mentales como ámbito independiente y separado del mundo[38].

---

[33] Mulligan, Kevin, *op. cit.*, p. 212.

[34] C*fr.* H*ua* XIX, § 11.

[35] El parágrafo 50 de I*deas* I es especialmente claro en el propósito metodológico de apartarse de los presupuestos psicofísicos (H*ua* III/1, § 50, pp. 106-107 [I*deas* I, pp. 190-191]).

[36] C*fr.* Føllesdal, Dagfinn, "Husserl's Notion of Noema", en: T*he* J*ournal of* P*hilosophy*, vol. LXVI, n° 20 (1969), pp. 680-687.

[37] San Martín, Javier, "La percepción como interpretación", en: I*nvestigaciones fenomenológicas*, n° 6 (2008), p. 14. C*fr.* San Martín, Javier, "La estructura de la fenomenología. Para una evaluación de la lectura fregeana de Husserl", en: I*nvestigaciones fenomenológicas*, n° 1 (1995), pp. 47-61; y Rivas, María Uxía, "La vuelta a los orígenes: E. Husserl y G. Frege", en: I*nvestigaciones fenomenológicas*, n° 1 (1995), pp. 99-116.

[38] Es por este motivo que, como advierte Zahavi, Dreyfus defenderá la necesidad del giro "existencial" de la fenomenología, como manera de evitar el supuesto representacionalismo husserliano (Zahavi, Dan, *op. cit.*).

Sin embargo, Husserl advierte en I*deas* I contra esta apropiación del proyecto fenomenológico. En primer lugar, el método de reducciones no abandona los correlatos intencionales que se descubrieron como parte de la estructura fundamental de las vivencias, sino que exige su investigación en el ámbito de la evidencia: "(…) en nuestra actitud fenomenológica podemos y debemos hacer la pregunta esencial: qué es lo 'percibido en cuanto tal', qué momentos esenciales alberga en sí mismo como este nóema-de-percepción"[39]. No se trata de un abandono de la objetividad (ni del mundo), tampoco de una reducción cognitivista de su trato al significado lingüístico de un contenido proposicional. Por ello, el resultado no será una explicación parcializada de la percepción, que omita el evidente carácter espacio-temporal de sus objetos, sino una explicación compleja de los actos y sus partes que

> (…) no impide juicio alguno sobre el hecho de que la percepción es conciencia de una realidad (cuya tesis no debe ser ahora "coejecutada"); y no impide una descripción de "esta realidad en cuanto aparente" que aparece en la percepción con los modos particulares en que ella es consciente, por ejemplo, justo en cuanto percibida, como algo que aparece solamente "por un lado", en tal o cual orientación, etc.[40].

Por otra parte, la distinción entre contenido ingrediente y objeto intencional descarta cualquier interpretación internalista y representacionalista, como se expresa en el mismo parágrafo de I*deas* I:

> Resulta demasiado sencillo decir: en la vivencia está dada la intención con su *objeto* intencional, que en cuanto tal le pertenece inseparablemente, o sea, habita en ella misma como un *ingrediente* suyo. En efecto, éste es y sigue siendo en ella mentado, representado, y parecidos, lo mismo si el correspondiente "*objeto* real" existe precisamente en la realidad o no existe (…). Pero si intentamos separar de esta manera el *objeto* real (…) y el *objeto* intencional, e incluir este último, en cuanto "inmanente", como un ingrediente en la percepción, en la vivencia, caemos en la dificultad de que ahora deberían hallarse frente a frente dos *realidades*, mientras que, sin embargo, solo con una nos encontramos y solo una es posible. La *cosa*, el *objeto* natural, eso es lo que percibo, el árbol ahí en el jardín; éste y ningún otro es el *objeto* real de la "intención" perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una "imagen interna" del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente algo semejante solo lleva a un contrasentido[41].

Una interpretación errada del *nóema* no solo conduce, entonces, hacia una crítica inmerecida a la fenomenología trascendental, sino a la incomprensión del proyecto común de toda la fenomenología.

[39] H*ua* III/1, § 88, p. 205 (I*deas* I, p. 296).

[40] I*bid*., § 90, p. 209 (*ibid*., I, p. 301).

[41] I*bid*., § 90, pp. 207-208 (*ibid*., I, p. 299).

Podemos decir finalmente que, tras la ejecución del método, la preocupación por el objeto mundano adquiere un nuevo cariz, en tanto que deja una consideración ingenua para tratarlo como intencionado, esto es, como un correlato de la conciencia. Sin embargo, esto no quiere decir, como vimos, que se trate de describir un "ingrediente" de la conciencia. Como señala Dan Zahavi, "(…) el *nóema* no nos dirige hacia un objeto ontológicamente distinto del *nóema*, más bien el objeto intencional es él mismo el momento fundamental *en* el *nóema*, es él mismo un componente noemático"[42].

Con ello en cuenta, parece sensato plantear una continuidad, aunque enriquecida, con las indicaciones husserlianas tempranas referidas al contenido intencional y al objeto trascendente en la "Quinta investigación lógica":

> (...) el objeto intencional de la representación <*Vorstellung*>[43] es el mismo que su objeto real y —dado el caso— que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos. (…) El objeto "es meramente intencional", no significa naturalmente que *existe*, pero solo en la *intentio* y por ende, como parte integrante real de ésta, ni que exista en ella ni una sombra de él. Significa que existe la intención, el *mentar* un objeto de estas cualidades; pero *no* el objeto. <Por su parte> Si existe el objeto intencional, no existe meramente la intención, el mentar, sino *también* lo mentado[44].

Para Mulligan, aquí residiría la posibilidad de una lectura disyuntivista de la fenomenología, que asuma como premisa la distinción entre percibir un objeto existente y tener una alucinación, considerando a la última como "parasitaria" de la primera[45]. Esta premisa, sin embargo, puede todavía encontrar un fundamento fenomenológico que Mulligan no considera y que expondremos en la última parte de este artículo. Digamos por el momento que, al rechazar en esta sección una lectura fregeana y una interpretación idealista de la fenomenología trascendental, la segunda de las acepciones de representacionalismo es descartada.

[42] Zahavi, Dan, *op. cit.*, p. 49.
[43] Es importante no dejarnos confundir por el uso del término genérico "*Vorstellung*" (representación). En *Investigaciones lógicas* Husserl intenta expresar algo utilizando la terminología alemana tradicional con la que no se sentía tan a gusto. Por ello, para la percepción, utilizará más adelante, además de "*Wahrnehmung*", el específico "*Gegenwärtigung*", presentación.
[44] *Hua* XIX, Apéndice a los parágrafos 11 y 20, p. 439 (pp. 529-530).
[45] *Cfr.* Mulligan, Kevin, *op. cit.*, p. 215.

§ 3. El esquema contenido-aprehensión ante los análisis de la conciencia interna del tiempo

Según lo expuesto, la innovación metodológica de las reducciones no representa un verdadero obstáculo a la tentativa relacionalista. Sin embargo, se podría objetar que el esquema contenido-aprehensión, eje de los argumentos utilizados previamente, es profundamente cuestionado por Husserl, incluso en I*deas* I. En los parágrafos 81, 82 y 85 de esta obra, las consideraciones en términos de ὕλη-μορφή tienen una validez relativa al "(…) nivel de consideración en el que nos mantenemos hasta nuevo aviso, que omite descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye toda temporalidad, y más bien toma las vivencias tal como se ofrecen en la reflexión inmanente como procesos temporales unitarios"[46]. Aún peor para nuestro argumento podría parecer el hecho de que la insatisfacción respecto del esquema contenido-aprehensión proviene de su insuficiencia para establecer un criterio de distinción entre el percibir y el fantasear, y esta última es una experiencia habitualmente considerada cercana al alucinar[47]. Aquellas "(…) oscuras profundidades de la conciencia última" demostrarían, más bien, la aridez de una diferenciación entre percepciones y fantasías, basada en el tipo de contenido (*sensaciones* en el caso de las percepciones y *fantasmas* en el caso de la fantasía), y la necesidad de asumir que entre ambas experiencias se erige una diferencia *de conciencia*.

En un texto de 1909, Husserl rechaza que los contenidos sean piezas estáticas y absolutas, que precedan a la animación de las aprehensiones[48]. Tras los análisis iniciados en 1904, la descripción del esquema en I*deas* I sería sóolo un recurso pedagógico, contradictorio con el carácter último fluyente de la conciencia[49]. En otras palabras, la génesis de las sensaciones y las *nóeses* que las animan pueden ser descritas en un estrato más fundamental; la "carencia" de las I*nvestigaciones lógicas* y de I*deas* I consiste en su abstracción del ámbito de la temporalidad. No se pueden tratar las sensaciones como explicación última en el proceso de constitución al margen de su sometimiento al flujo absoluto de la conciencia constituyente del tiempo.

No indagaremos aquí en la compatibilidad del esquema contenido-aprehensión con las descripciones de las obras de Husserl publicadas posteriormente, pues nuestra interpretación no ha apelado al tipo de contenido involucrado, ni la superación de dicho esquema implica un retroceso representacionalista. Es posible destacar, sin

[46] H*ua* III/1, § 85, pp. 191-192 (I*deas* I, pp. 281-282).

[47] La calificación de las experiencias, mayoritariamente seguida por disyuntivistas, según la "independencia mental" o no de sus objetos, lleva a hermanar alucinaciones y fantasías. Husserl no toma este camino. Sus objeciones, relevantes para nuestra conclusión, pueden verse desde el inicio de las lecciones de 1904/05, *cfr.* Husserl, Edmund, P*häntasie*, B*ildbewusstsein*, E*rinnerung*. *Zur* P*hänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. T*exte aus dem* N*achlass* (1898-1925), H*usserliana*, vol. XXIII, Marbach, Eduard (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1980, p. 5. En adelante, citado como H*ua* XXIII.

[48] C*fr.* H*ua* XXIII, p. 265.

[49] C*fr.* Sokolowski, Robert, *op. cit*., p. 142.

embargo, cómo con tal reconsideración de la naturaleza de los contenidos (sensaciones) se descarta la tercera acepción de representacionalismo (representacionalismo de *sense-data*).

En un artículo de 1965, Emmanuel Levinas llamó la atención acerca del problema que acarreaba la comprensión de las sensaciones como "hechos brutos", análogos a las cualidades sensibles del objeto, en las I*nvestigaciones lógicas*[50]. Entendida como *analogon*, la sensación mediaría la dirección hacia el objeto. Levinas considera esta interpretación como un rezago empirista, que hace retroceder el aporte original de la intencionalidad husserliana: la trascendencia hacia el objeto mismo[51]. Los análisis de la conciencia interna del tiempo[52], en cambio, permiten descubrir la sensación en su duración en el tiempo, así como la operación de la intencionalidad en todos los niveles. En el estrato fundamental del flujo temporal de la conciencia, los contenidos o sensaciones pierden su carácter absoluto e independiente de la intencionalidad; la configuración del tiempo y la sensación según retención, impresión originaria y protención traen a la luz el rendimiento de la intencionalidad a nivel de la sensación vivida[53].

En su crítica al esquema contenido-aprensión de 1909, Husserl entiende esta superación de manera semejante, cuando dice que "[la] 'conciencia' consiste en conciencia de cabo a rabo, y tanto la sensación como el fantasma son desde ya 'conciencia'"[54]. Es decir, el contenido no es un componente absoluto de la percepción sobre el que la intencionalidad opera de manera secundaria. Más bien, "(…) es una unidad que se constituye primero en el flujo de los últimos afluentes; no es absoluto, más bien la conciencia de él [lo es], y la llamamos sensación suya"[55].

Un representacionalismo de datos sensibles requiere asegurar el carácter absoluto de los contenidos. Es decir, un proceso de representación de objeto a través de algo (las sensaciones como datos análogos a las cualidades sensibles del objeto) independiente de la intencionalidad que se dirige hacia él. El que todo sea "conciencia" (es decir, que la intencionalidad opere también en el nivel más profundo de la sensación) implica, como afirma Levinas, la prescindencia de la mediación de algo ajeno a la intencionalidad en la percepción.

Con los tres sentidos de representacionalismo fuera de juego, cabe volver a la pregunta: ¿es Husserl un disyuntivista?

[50] *Cfr.* Levinas, Emmanuel, "Intentionalité et sensation", en: E*n découvrant l'existence avec* H*usserl et* H*eidegger* (4ta. ed. rev.), París: Vrin, 2006, pp. 145-162.
[51] *Cfr. ibid*., pp. 149-151.
[52] *Cfr.* Husserl, Edmund, Z*ur* P*hänomenologie des inneren* Z*eitbewusstseins* (1893-1917), H*usserliana*, vol. X, Boehm, Rudolf (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1969. En adelante, citado como H*ua* X (Husserl, Edmund, L*ecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002).
[53] *Cfr.* Levinas, Emmanuel, *op. cit*., p. 152.
[54] H*ua* XXIII, p. 265.
[55] H*ua* XXIII, p. 267, nota al pie 2.

§ 4. Conclusión

La postura del disyuntivismo se yergue sobre un argumento naturalista que hace difícil su compatibilidad con la fenomenología. Si bien el disyuntivismo es una estrategia para defender el realismo ingenuo[56], este no necesariamente comprende la dimensión de sentido como parte del objeto percibido. El objeto real cuyo acceso busca garantizar el realista ingenuo convencional es un objeto material "independiente de la mente"[57].

El realismo ingenuo que Mulligan lee en Husserl, basado en que lo intuido, para Husserl, se da ello mismo en persona y sin la mediación de una representación, tendría que, en todo caso, ser un "realismo ingenuo" *sui generis*.

Por su parte, el centro del disyuntivismo es una reacción del realismo ingenuo ante su inconsistencia con otros dos supuestos: la pertenencia de las experiencias al mundo natural y la comunidad de tipo entre percepciones y alucinaciones. Del primero de estos supuestos se sigue la sujeción de las experiencias al orden causal. Ello implica que debería ser posible obtener un mismo efecto (la experiencia visual) en ausencia de estímulos más distantes en la cadena causal (el objeto percibido), si se conservan las causas más próximas (la actividad cerebral)[58]. El segundo supuesto se basa en la indistinguibilidad fenoménica entre la alucinación (hipotética) y la percepción. Es decir, el agente de la experiencia no es capaz de discernir, atendiendo exclusivamente a la experiencia que tiene, entre una percepción y una alucinación. Esta comunidad de propiedades fenomenales implica una comunidad de tipo[59]. Por lo tanto, con la posibilidad de las alucinaciones radicales abierta por el supuesto de causalidad, y la necesaria comunidad de esencia entre experiencias fenomenalmente indistinguibles, la pretensión del realismo ingenuo de que toda percepción sea el contacto directo entre un sujeto y un "objeto independiente de la mente" es revocada. Ante ello, la reacción del disyuntivismo es rechazar el supuesto de la comunidad de tipo y, sin negar la indistinguibilidad que se sigue del supuesto de causalidad, plantear una diferencia de clase entre alucinaciones y percepciones.

Desde la fenomenología se puede sostener que la inconsistencia a la que el disyuntivismo reacciona se debe a no distinguir entre conciencia trascendental y conciencia psicológica. Esta afirmación es cierta, pero no necesariamente la que conviene a un acercamiento entre corrientes disímiles ("filosofía analítica" y fenomenología). Otro camino posible es rechazar el principio de indistinguibilidad por motivos metodológicos. El supuesto causalista del argumento de la alucinación puede parecer desprovisto

[56] *Cfr.* Martin, M. G. F., "The Limits of Self-Awareness", en: *Philosophical Studies*, n° 120 (2004), pp. 37-89.
[57] Aunque sea uno de los pilares del argumento del relacionalismo, la naturaleza de este objeto está sujeta a discusión. Tim Crane, por ejemplo, sostiene que se trata tanto de individuos como de propiedades y estados de cosas, y cita a Heidegger para ejemplificar qué es lo que entiende por objeto de la percepción. *Cfr.* Crane, Tim, "What is the Problem of Perception", *op. cit.*
[58] *Cfr.* Soteriou, Matthew, *op. cit.*, pp. 158-169.
[59] *Cfr.* Price, H. H., *Perception*, Londres: Methuen & Co., 1964, p. 32.

de fallas y consistente con las creencias de las ciencias empíricas contemporáneas, sin embargo, la discusión metafísica sobre la interacción causal de lo psíquico y lo físico está lejos de haber llegado a su conclusión en la filosofía inglesa de la mente. Ello nos lleva a poner en duda la posibilidad misma de una alucinación radical. Ante esta situación, una alternativa metodológicamente prudente es partir de la descripción de experiencias cercanas a las alucinaciones (y realmente existentes): las ilusiones. A diferencia de las primeras, estas no son "radicales": son momentáneas, locales y comparables con las experiencias no-ilusorias. Además, son fenomenológicamente acreditables.

Esta posibilidad fue explorada por Husserl; por ejemplo, en el curso ya mencionado de 1904/05[60]. Allí Husserl sugiere una condición para la distinción entre percepciones e ilusiones en el marco del esquema contenido-aprehensión: esta no recurre a la diferencia entre los tipos distintos de contenidos que constituyen a ambos grupos de vivencias (sensaciones o fantasmas), sino al entramado de vivencias que entra en conflicto y se opone a las fantasías. Para Husserl, "la aprehensión que determina qué está actualmente presente es aquella que se une con la unidad del total de las percepciones actuales para formar una percepción conjunta ampliada, y que participa en la fuerza de las intenciones de creencia recíprocamente fundantes"[61]. En consecuencia, Husserl se refiere al nexo de la percepción (*Wahrnehmungszusammenhang*) y a cómo este se interrumpe y entra en conflicto, *v. gr.*, con el campo de la fantasía[62]. Mientras que el nexo de la percepción es una combinación asociativa de campos sensibles separados (visualidad y tacto, por ejemplo, se integran y entrelazan sin sobresaltos bajo condiciones normales), el campo de la fantasía no logra integrarse exitosamente:

> Es claro que un campo de la fantasía no está relacionado con el campo de la percepción como, por ejemplo, el campo visual está relacionado con el campo auditivo; o como una parte ya objetivada del campo de la mirada está relacionada con otra. Uno dice que la fantasía frecuentemente complementa a la percepción, pero ésta no puede hacerlo en el sentido puesto aquí en cuestión. Uno no puede jamás orientar la mirada simultáneamente al campo perceptual y al campo de la fantasía. Tan pronto como enfocamos nuestra atención en los objetos perceptuales, el campo de la fantasía se ha ido[63].

[60] En el curso de 1904/05 Husserl no distingue aún ilusión ("veo el saco sobre esa silla como si fuera un hombre sentado") y conciencia de imagen ("veo una fotografía de mi madre"). Tampoco diferencia completamente ilusión y fantasía ("imagino el mundo de Liliput"). Trataremos los tres tipos de experiencias como ilusiones, pues lo que nos interesa destacar aquí (el conflicto y la neutralización) es, en esta etapa de las investigaciones husserlianas, indiferente a cualquiera de estas tres experiencias. Para la diferencia posterior (planteada en 1912), *cfr.* H*ua* XXIII, p. 473.
[61] I*bid*., p. 48.
[62] C*fr. ibid*., pp. 60-61.
[63] I*bid*., p. 69.

Esta oposición entre campos es un conflicto (*Widerstreit*) que neutraliza, en condiciones normales, al objeto fantaseado. Aquello que se fantasea adquiere el carácter dóxico a-posicional, sin confundirse por ello con la percepción.

La indistinguibilidad hipotética de la alucinación radical en el argumento de la alucinación es reemplazada por la distinguibilidad de hecho de las ilusiones. Mientras que en la fenomenología esto se logra recurriendo a la experiencia, la refutación o la defensa del argumento de la alucinación radical requiere de postulados metafísicos insuficientemente esclarecidos en paralelo con las descripciones fenoménicas que se ensayan. El debate entre el disyuntivismo y el representacionalismo parecería reducirse a una evaluación de la coherencia interna entre presupuestos metafísicos y descripción fenoménica o, en el peor de los casos, a una explicación que toma como punto de partida aquello que debería tener por objeto demostrar. En este sentido, el debate podría no ser más que un falso problema, que en su propio planteamiento supone la indistinguibilidad entre percepción y alucinación, inclinando la balanza hacia el representacionalismo. De hecho, no sería sino una continuación del problema moderno del "mundo externo", contra el cual son conocidas las objeciones fenomenológicas de diferentes autores.

Ahora bien, Husserl también parece asumir un "realismo ingenuo" de manera axiomática. Sokolowski afirma que, en efecto, se trata de describir este carácter fundamental de apertura al mundo antes que justificarlo[64]. En este sentido, nos parece que Drummond[65] redirige bien el problema. Antes que responder a la pregunta de si la indistinguibilidad entre experiencias alucinatorias y perceptuales conduce a la identidad de estados mentales, cabría partir de la descripción de nuestra resolución de conflictos semejantes en una esfera normativa que emerge de la percepción entendida como experiencia intra-temporal, intersubjetiva y encarnada. Si se entiende la constitución del objeto de la percepción desde este ámbito, la pregunta por "el estado mental" queda demasiado corta. Así puede explicarse además la corrección —que en efecto se da— de nuestras percepciones fallidas, a partir de la variación de perspectiva (inclusive entre sentidos), la continuidad en el tiempo y la presencia de los otros. Hemos sugerido que este camino está abierto ya en las lecciones dictadas en 1904/05.

Finalmente, cabe advertir que este "realismo ingenuo" no sería de ninguna manera un realismo científico. Como ha advertido la fenomenología en todas sus variaciones, se trata de una relación directa con el objeto de cuyo sentido no cabe desprenderse, y este, a su vez, se muestra por la relación entre nuestros cuerpos e intereses, los otros y el tiempo. Como hemos visto, esta intuición ya está implícita (no obstante sus imperfecciones) en el esquema aprehensión-contenido, pues se sigue de la atención fundamental de la fenomenología hacia las cosas *en su manera de darse*.

[64] C*fr.* Sokolowski, Robert, *op. cit.*, p. 47.
[65] C*fr.* Drummond, John, *op. cit.*

D. Temporalidad e intersubjetividad

La novedad y el acontecimiento en la filosofía de Deleuze

The Novelty and The Event in the Philosophy of Deleuze

Juan Pablo E. Esperón
Universidad del Salvador/Universidad Nacional de La Matanza/
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
jpesperon@hotmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 355-360

Nuestra ponencia 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 deleuzeana. En las conclusiones intentaremos presentar algunos problemas derivados de esta posición teórica.

Our paper attempts to consider how to think about novelty, without explaining it from an ultimate foundation. We will approach this question from Deleuze's notion of event. In the conclusions we will try to present some problems derived from this theoretical position.

§ 1. El acontecimiento en la filosofía de Gilles Deleuze

Con la noción de acontecimiento estamos, por un lado, adentrándonos en el plano ontológico de análisis y reflexión filosófica y, por otro lado, describiendo el *status* que conlleva el emerger de la novedad, lo originario o, si se quiere, la irrupción de lo nuevo en la realidad, cuyo carácter primario es la contingencia. Por ello, resulta de suma relevancia presentar la problemática que designa la voz "acontecimiento".

El acontecimiento nombra, ontológicamente, la escisión, que a su vez es relación, *entre*, la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina. El acontecimiento nombra este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada, que produce la diferencia. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo con los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, ni con los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos. El acontecimiento nombra algo previo, no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico, lo cual escapa a las estructuras de clasificaciones racionales.

El acontecimiento, también, nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente, el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un tiempo nuevo, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, del tiempo, de las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la

novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia o, mejor aún, del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acontecimiento como: "(…) algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido"[1].

El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de las fuerzas, manifestándose en un estado de cosas[2]. Es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual como el pasado y el futuro, pues ambos se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzeanos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea de fuga que desterritorializa para reterritorializar nuevamente[3]. Ahora bien, Deleuze aclara que no "(…) debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas"[4]. Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos), se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *v. gr.*, el puro instante de su efectuación; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido. Por ello, Deleuze puede sostener que el acontecimiento es el dador de sentido, o mejor aun, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero debemos aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido; pues estamos aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque este se presenta tanto del lado óntico de la realidad (del estado de cosas) como del de la lengua. A la vez, sin embargo, resulta inidentificable con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a estos elementos como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico)[5]. En suma, el acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a este. Más aún, el acontecimiento habita *en el medio* de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos; es decir, el acontecimiento se

[1] Žižek, Slavoj, A*contecimiento*, traducción de Raquel Vicedo, Madrid: Sexto Piso, 2014, p. 16.
[2] "Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*" (*ibid*., pp. 23-24. Énfasis en el original).
[3] "Una de las objeciones que Hobbes le hace a Descartes (3° objeciones): que de 'yo paseo', se podría concluir que 'luego, yo soy un paseo'. ¡Por supuesto!, hubiera contestado Deleuze. Incluso hay que ir más lejos: no soy Yo quien soy, sino que ante todo hay el acontecimiento, el paseo" (Schérer, René, M*iradas sobre Deleuze*, Buenos Aires: Cactus, 2012, p. 38).
[4] Deleuze, Gilles, L*ógica del sentido*, traducción de Miguel Morey, Barcelona: Paidós, 1989, p. 34.
[5] "Un acontecimiento es por consiguiente *el efecto que parece exceder sus causas* —y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas—. (…) <Un acontecimiento es> un suceso que no está justificado por motivos suficientes" (Žižek, Slavoj, *op. cit*., p. 17).

presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido, y es, a su vez, su radical diferenciación. No obstante, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano óntico que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto inefectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede[6]. Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando el mundo y el movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, como afirmamos arriba, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo. Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Ahora bien, *el acontecimiento instaura una nueva temporalidad*, pero no es el tiempo mismo. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo: el tiempo se interrumpe. Podemos hablar de un entre-tiempo a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo[7]. Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo; o dicho de otro modo, el instante: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como eterno retorno. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

En suma: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo dado que remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro lado, el acontecimiento no se reduce a ello solamente. Es un corte en el tiempo que produce la diferencia, dado que el acontecimiento supone una lógica de series conjuntivas (…y…y…y…y…), inscribiéndose siempre *entre* las series, en cualquier lugar de ellas, dado que las series están comenzando o recomenzando siempre por la *mitad* o por el *medio*.

[6] Es "(…) aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. (…) El principio en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (…); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, *yin* y *yang*, las dos clases <sociales>, etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador *y el judío*; o, quizá, la clase alta, la clase baja, *más la plebe*. (…) Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana" (Žižek, Slavoj, *op. cit.*, pp. 42-45. Énfasis en el original).

[7] "Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede pensar el acontecimiento de manera inmanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente" (Badiou, Alain, E*l cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires: Manantial, 2004, p. 49).

§ 2. Problemas teóricos derivados de la posición deleuzeana

Ahora bien, a partir del planteo deleuzeano podemos derivar ciertos problemas:

1. Si todo acontecimiento es singular y se presenta regulado por azar y la contingencia, entonces ¿cómo sería posible el conocimiento? O mejor aún, conocer ¿no resultaría imposible o sería una ilusión?
2. Además, ¿los acontecimientos expresan necesariamente las fuerzas del bien o podría pensarse en acontecimientos que expresan las fuerzas del mal? Por otro lado, el acontecimiento ¿puede identificarse con la vida?, y si esto resulta así, ¿habrá alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; pero aquí se presenta otro inconveniente: ¿por qué oponemos vida a muerte? ¿No podría pensarse vida y no-vida, o vida y existencia, o vida y eternidad?
3. También, ¿hay gratuidad en el acontecimiento? Si esto es así, ¿cómo debemos comprender aquella noción en relación con el acontecimiento si consideramos que en nuestro mundo (capitalista) debemos pagar entrada para asistir a los acontecimientos?
4. Por ende, creemos que el problema por pensar es qué y cómo diferenciar *el* acontecimiento de *los* acontecimientos, y, si es posible diferenciarlos, mostrar qué tipo de relación hay *entre* ellos.
5. Para finalizar, debemos plantearnos si es posible un abordaje fenomenológico para comprender y diferenciar *el* acontecimiento de *los* acontecimientos o, más bien, si la fenomenología solo puede dar cuenta del plano entitativo donde *los* acontecimientos se hacen presentes a la conciencia.

Los efectos de la fenomenología del tiempo en la concepción de la historia de Paul Ricœur

The Effects of Phenomenology of Time in Paul Ricœur's Concept of History

Esteban Lythgoe
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
estebanlythgoe@yahoo.com.ar

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 361-371

Entre la publicación de T*iempo y narración* y L*a memoria, la historia, el olvido* median casi quince años, y al introducir esta última obra Ricœur 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 T*iempo y narración* y S*í 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. El 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 de los con ceptos de huella y representación histórica. Dicha redefinición, a su vez, llevó a romper con la concepción continuista de la historia y a tomar en su lugar una posición discontinuista.

Almost fifteen years after the publishing of T*ime and* N*arrative*, Ricœur published M*emory, H*i*story, F*o*rgetting*, emphasizing more the continuity between both works than its differences. This last book was described as the development of some blanks between T*ime and* N*arrative* and O*neself as* A*nother*. Our hypothesis is that behind this apparent continuity, reinforced with the sharing of several terms, we find two different conceptions of time and history. The aim of the present paper is to point out these changes and the correlation that exists between them. In this sense, we will argue that the changes in the phenomenology of time led Ricœur to redefine the concepts of historical impression and representation. These redefinitions, in turn, made Ricœur abandon the *continuist* conception of history and taking instead a *discontinuous* position.

§ 1. Los mismos términos, dos discursos diferentes

Aunque entre la publicación de T*iempo y narración* y L*a memoria, la historia, el olvido* median casi quince años, Ricœur destaca más la continuidad entre ambas que sus rupturas. La última de ellas es presentada como un retorno a algunas "lagunas" en los tratamientos de T*iempo y narración* y S*í mismo como otro*. Esta aparente continuidad es reforzada por el uso compartido de varios términos de su argumentación. Sin embargo, detrás de esta aparente continuidad nos encontramos con rupturas de importancia. Una de sus manifestaciones se encuentra en el cambio de los autores de referencia. En T*iempo y narración*, Ricœur debatía con Hempel, Dray, von Wright, Danto, Mink y White, sobre filosofía, y con Bloch, Marrou, Aron y Braudel, sobre historia. En L*a memoria, la historia, el olvido*, aun cuando White, Mink, Bloch y Braudel sigan presentes, los debates más importantes son contra Ginzburg, Marin, Lepetit, Foucault, Certeau, Elias y Chartier. Consideramos, sin embargo, que los dos cambios más importantes que nuestro autor introduce están al nivel de la epistemología de la historia y de la fenomenología del tiempo, y en el medio de ellos se encuentra el concepto de huella. El 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 de los conceptos de "huella" y "representación histórica", lo que, a su vez, supuso una ruptura con la concepción continuista de la historia.

§ 2. Tiempo del mundo y tiempo de la vida

El volumen de *Tiempo y narración* dedicado a la ontología del tiempo comienza señalando la irreductibilidad, e incluso el mutuo ocultamiento, de una perspectiva fenomenológica del tiempo y otra cosmológica. Para ejemplificarlo, se contrapone el tiempo del mundo de Aristóteles con el tiempo del alma en Agustín, la posibilidad o no de tematizar el tiempo según Husserl y Kant, y la analítica temporal de Heidegger. De todas las propuestas analizadas, Ricœur se inclina por la de Heidegger, fundamentalmente por la manera en que logra hacer primar la mutua implicación de los distintos tiempos por sobre la disgregación que le es propia[1]. Sin embargo, la superposición de una concepción de la muerte personal con lo existenciario termina por reintroducir la aporía entre tiempo de la vida y el tiempo cósmico:

> Nos podemos preguntar si esta singularísima marca existencial, colocada desde el principio sobre el análisis de la temporalidad, no tendrá consecuencias de extrema gravedad sobre la tarea de jerarquización de la temporalización operada en los dos últimos capítulos de la sección sobre el ser-ahí y el tiempo: en efecto, pese a la voluntad de *derivar* la historicidad y la intratemporalidad de la temporalidad radical, una nueva *dispersión* de la noción de tiempo nacerá de la inconmensurabilidad entre tiempo *mortal*, identificado por el análisis preparatorio con la temporalidad, tiempo *histórico*, al que se considera fundado en la historicidad, y el tiempo *cósmico*, al que conduce la intratemporalidad[2].

Pese a sus limitaciones, Ricœur acepta esta concepción de la temporalidad tal como la propone Heidegger y, con el fin de resolver la situación aporética a la que conduce el precursor-estado-de-resuelto, recurre a conceptos centrales de la filosofía de la historia, como son el tiempo de calendario, la sucesión de las generaciones y las huellas, en calidad de conectores o articuladores entre ambos regímenes temporales[3]. En el marco de la filosofía de la historia de Ricœur, la huella, en tanto vestigio o marca visible que *ha dejado el pasado*, será el concepto filosóficamente más relevante, y quisiéramos explicar los motivos de esto.

El vínculo de la huella con el mundo del pasado conecta dos regímenes de pensamiento diferentes: "La huella combina así una relación de *significancia*, que se puede discernir mejor en la idea de vestigio de un paso, y una relación de *causalidad* incluida

[1] C*fr*. Ricœur, Paul, T*iempo y narración*, 3 vols., traducción de Agustín Neira, México D.F.: Siglo XXI, 1995-1996, vol. III, p. 732: "(…) el paso del futuro al pasado deja de ser una transición extrínseca, porque el *habiendo-sido* aparece reclamado por el *ad-venir* y, en cierto modo, contenido en él. No existe reconocimiento en general sin reconocimiento de la deuda y de la responsabilidad; de esto deriva que la propia resolución implica que se asuma la falta y su momento de derrelicción".

[2] I*bid*., p. 729.

[3] C*fr*. *ibid*., p. 773: "El capítulo sobre la historicidad, situado entre el de la temporalidad fundamental y el de la intratemporalidad, es el indicio más evidente de una función mediadora que supera con mucho la comodidad de una exposición didáctica".

en la coseidad de la marca. L*a huella es un efecto-signo*"[4]. Marc Bloch consideraba a la huella como la base epistemológica de la historia: a la base de los archivos están los documentos, dentro de los cuales se ubican los testimonios y, retrotrayéndose más aún, se encuentran las huellas[5]. Ricœur radicaliza aún más esta posición al fundar en la huella los conceptos de representancia y deuda, *erigiendo a la huella en el fundamento ontológico de la epistemología y la deontología de la historia*: "La huella, en efecto, en cuanto es deuda por el pasado, vale por él: ejerce respecto a él una función de *lugartenencia*, de *representancia* (*Vertretung*). Esta función caracteriza la referencia indirecta, propia de un conocimiento por huella, y distingue de cualquier otro el modo referencial de la historia respecto al pasado"[6].

Ricœur reconoce que el término representancia no explica nada, sino que nombra el problema del valor mimético de la huella. El pasado ya no es, queda solo la huella[7], que *vale-por el pasado* a partir de donde se reconstruirá el pasado haciéndolo *ver como*[8]. Esto significa que el acceso referencial al pasado es indirecto, en el cual la representancia se propone como una relación analógica con el pasado. En este ejercicio de rectificación sin fin de la representancia, la imaginación cumple una función central figurando el contexto de vida, el entorno social y cultural del pasado.

Si la *representancia* nos permite ver a partir de la huella el pasado tal como realmente sucedió, solo la *deuda* nos liga afectivamente con él. Ella es caracterizada como un sentimiento de carga del pasado que conmina al historiador, lo conmina hacia el futuro y lo somete *a* escribir *lo que fue*. Este sentimiento se constituye, pues, en la instancia que separa al historiador respecto del narrador de ficción[9]. A la base de este sentimiento, empero, se encuentra la huella: "(…) a través del documento y por medio de la prueba documental, el historiador está sometido *a lo que*, *un día*, *fue*. Tiene una *deuda* con el pasado, una deuda de reconocimiento con los muertos, que hace de él un deudor insolvente. Se plantea el problema de articular conceptualmente lo que, con el nombre de deuda, no es aún más que un sentimiento"[10].

Donde se manifiesta con mayor claridad el carácter de garantía que cumple la huella para la historia es en su fundamentación sobre la continuidad entre la historia y el pasado. Ricœur recoge y valora la denuncia de Le Goff acerca del carácter ideológico de la prueba documental y su propuesta de desenmascararlas a través de una historia crítica. Sin embargo, queda indeciso respecto de continuarla debido a que al tematizar las condiciones de la producción histórica, el historiador debería distanciarse

[4] I*bid*., p. 808.
[5] C*fr*. *ibid*., p. 802.
[6] I*bid*., pp. 838, 839: "Con las nociones de 'enfrente', de lugartenencia o representancia, hemos dado solo un nombre, pero no una solución, al problema del *valor mimético de la huella* y, más allá, al sentimiento de deuda respecto al pasado" (la cursiva es nuestra).
[7] C*fr*. *ibid*., p. 805.
[8] C*fr*. *ibid*., p. 862.
[9] C*fr*. *ibid*., p. 854.
[10] I*bid*., pp. 837-838.

respecto del pasado: la analogía de la narración histórica respecto del pasado impide defender la tesis de su continuidad absoluta, pero la conciencia expuesta a la eficacia de la historia es consistente con la tesis continuista. Lo que, en última instancia, lleva a que nuestro autor termine rechazando la tesis de la discontinuidad de la historia respecto del pasado es su incidencia disruptiva con respecto a la deuda con el pasado:

> ¿Es necesario, pues, renunciar a ver en la historiografía contemporánea, con sus bancos de datos, su tratamiento informático, su constitución de series, según el modelo de la historia serial, una ampliación de la memoria colectiva? Significaría romper con las nociones de huella y de testimonio del pasado. La noción de memoria colectiva debe ser considerada una noción difícil, desprovista de toda evidencia propia; análogamente, su rechazo anunciaría en plazo fijo, el suicidio de la historia. En efecto, la sustitución de la memoria colectiva por una ciencia histórica nueva se basaría en una ilusión documental que no sería fundamentalmente diferente de la ilusión positivista que cree combatir. (…) La ilusión es, incluso, más peligrosa: desde el momento en que la idea de una deuda con los muertos, con los hombres de carne a los cuales algo sucedió realmente en el pasado, deja de dar a la investigación documental su finalidad primera, la historia pierde su significación[11].

§ 3. La lógica testimonial y sus efectos en la fenomenología del tiempo

En su artículo "La marca del pasado" de 1998, Ricœur rechaza el vínculo causal entre la huella y el pasado, en el marco de la clásica discusión en fenomenología de la memoria acerca de los criterios para distinguir entre la imagen del recuerdo de algo sucedido y una producida por nuestra imaginación[12]. Nuestro autor complejiza el concepto de huella mnémica introduciendo la distinción aristotélica entre εἰκών y τύπος. Una cosa es la fidelidad del recuerdo a lo largo del tiempo y otra la marca o impresión inicial que causó ese recuerdo. Ricœur reconoce que la relación entre la huella y el pasado presentada en T*iempo y narración* seguía demasiado apegada a la problemática de la marca platónica, como también lo estaba su tesis de que la historia es lo análogo del

[11] *Ibid*., pp. 805-806.

[12] C*fr*. Ricœur, Paul, "La marca del pasado", traducción de Luis Vergara Anderson, en: H*istoria y grafía*, n° 13 (1999), p. 164; y Ricœur, Paul, L*a memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neira, Buenos Aires: FCE, 2008, pp. 23-40. El argumento planteado en "La marca del pasado" parte de la tesis de que la semejanza de la huella respecto del pasado se funda en el vínculo causal entre el presente y el pasado. Dado que carecemos de criterios que garanticen la semejanza entre el recuerdo y lo que lo ha causado, no hay vínculo causal entre ambos. Así presentado, el argumento es falaz por la negación del antecedente y por confundir una limitación de orden gnoseológico y una relación ontológica. Sin embargo, no encuentro otros argumentos que refuercen el rechazo de su tesis de T*iempo y narración*, más allá de ciertas consideraciones acerca de su prescindencia a partir de la modificación de la temporalidad, tema al que nos referiremos más abajo.

pasado. Por lo tanto, restringe la aspiración de la memoria a la fidelidad. Establecido este punto, Ricœur extiende estas conclusiones a las huellas sobre las que trabaja el historiador:

> ¿Qué es la huella si no el equivalente moderno de la impronta según los griegos? La metáfora se desplazó de la marca del sello sobre la cera al paso de un animal a través del campo. Pero el fondo de la metáfora es el mismo: la huella dejada también es una impronta que se ofrece al desciframiento. (…) El enigma de la impronta se repite así en el de la huella: es necesario tener un saber teórico previo sobre las costumbres de quien dejó una huella y un saber práctico correspondiente al arte del desciframiento de la huella, que, entonces, funciona como efecto-signo del paso de quién la dejó[13].

Esta ruptura del vínculo causal de la huella con el pasado lo llevará a defender, por una parte, la continuidad no epistémica de la memoria respecto del pasado y la discontinuidad de la historia[14]. Sin embargo, por otra parte, lo lleva a perder su garantía en la labor histórica en tanto condición de posibilidad ontológica de la deuda y de la representancia del pasado, obligándolo a redefinir la relación entre la representancia, la deuda, y la huella.

En L*a memoria, la historia, el olvido*, se observan al menos dos modificaciones en la representancia respecto de T*iempo y narración*. En primer lugar, la representancia deja de fundarse en la huella para hacerlo en la narración histórica:

> (…) esta correlación fundamental impone al examen una modificación terminológica decisiva: *la representación literaria o escrituraria deberá dejarse leer*, en última instancia, *como representancia*, ya que la variación terminológica propuesta subraya no solo el carácter activo de la operación histórica, sino el objetivo intencional que hace de la historia la heredera erudita de la memoria y de su aporía fundadora[15].

---

[13] Ricœur, Paul, "La marca del pasado", *op. cit.*, pp. 164-165.

[14] Varias son las citas que permiten sostener el distanciamiento de la historia respecto del pasado. Como ejemplo, baste Ricœur, Paul, L*a memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 181: "La historia nace continuamente del distanciamiento en que consiste el recurso a la exterioridad de la huella del archivo". En su análisis comparativo acerca del papel de la narración en T*iempo y narración* y L*a memoria, la historia y el olvido*, Tengelyi destaca el mismo punto. Así explica que en esta última obra el problema de la narración pierde la importancia que tenía en la obra anterior. "Sin embargo, en L*a memoria, la historia, el olvido*, pone el acento en la idea de que, precisamente por su logro explicativo, *la narración histórica toma sus distancias respecto de la experiencia viva de la historia*. L*a función de distanciación* cumplida por la presentación narrativa de la historia es justamente el objeto de su nueva obra" (Tengelyi, László, L'E*xpérience de la singularité*, París: Hermann, 2014, p. 382. La traducción es propia). A la hora de explicar los motivos de este cambio, sostiene que es porque Ricœur comienza a concebir a la experiencia del pasado como una *experiencia de la distancia*. Justamente por este motivo, explica, Ricœur comienza a referirse a la historia como acto de sepultura, y cambia de actitud respecto de la retención husserliana, que comienza siendo valorada para acabar siendo criticada (*cfr. ibid.*, p. 386). Como se podrá ir viendo, aunque coincidimos en los puntos centrales de Tengelyi, consideramos que existen algunos matices en la modificación de la concepción ricœuriana del tiempo y de la historia que este intérprete no recoge.

[15] Ricœur, Paul, L*a memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 309. La cursiva es nuestra.

Esto significa que *el peso del nexo con el pasado se desplazará de los entes intramundanos*, utilizando la expresión de Heidegger, *al historiador*. No es casual que Ricœur le dedique una mayor atención a la subjetividad del historiador, como correlato del aparataje crítico, garante de la objetividad disciplinar. La representación histórica no nos habla solo del pasado, sino también del presente del historiador[16]. Dentro de este análisis resulta comprensible que Ricœur deje de problematizar el vínculo de la representación con lo representado, para analizar su inserción social y los efectos que tiene su producción.

El segundo efecto de la desaparición del vínculo causal de la huella respecto del pasado está ligado con los criterios de distinción entre la historia y la ficción. Al verse imposibilitado del recurso causal, Ricœur retoma la propuesta de Rancière de un triple pacto del historiador con el lector: científico, narrativo y político[17]. La representancia quedaría así garantizada por las expectativas y promesas suscritas por el historiador en ese pacto[18], y esas promesas estarían ancladas, en última instancia, en la deuda[19]. De este modo, la deuda termina siendo erigida en la condición de posibilidad existenciaria de la representancia, "guardián de la pretensión referencial del discurso histórico". Como lo explica Ricœur,

> (…) este concepto de deuda-herencia viene a situarse bajo el de representancia propuesto en el marco de la epistemología del discurso histórico: que las construcciones del historiador puedan ambicionar ser tangencialmente, de alguna forma, reconstrucciones de lo que realmente pasó "tal como efectivamente sido", según palabras de Ranke: es lo que quiere decir el concepto de representancia[20].

De este modo, a partir de L*a memoria*, *la historia*, *el olvido*, la deuda prima por sobre la huella: "(…) si se puede afirmar de ciertas cosas que provienen del pasado, es porque el D*asein* porta en él las huellas bajo la forma de la deuda y de la herencia"[21]. En la medida, como vimos, en que Ricœur reivindica el componente ético de la deuda, esta inversión implica que se acaba priorizando la dimensión ética por sobre la causal.

---

[16] C*fr*. Ricœur, Paul, "La marca del pasado", *op. cit*.,p. 161: "(…) la investigación del pasado histórico solo implica tres posiciones temporales: la del acontecimiento blanco al que se apunta, la de los acontecimientos intercalados entre éste y la posición temporal del historiador, y, finalmente, el momento de la escritura de la historia: tres fechas entonces, dos del pasado y una del presente".

[17] C*fr*. Ricœur, Paul, L*a memoria*, *la historia*, *el olvido*, *op. cit*., p. 443.

[18] C*fr*. *ibid*., p. 361: "El término 'representancia' condensa en sí mismo todas las expectativas, todas las exigencias y todas las aporías vinculadas a lo que se llama, por otra parte, la intención o intencionalidad historiadora. (…) Se tratará de saber si, cómo, en qué medida el historiador satisface la expectativa y la promesa suscritas por ese pacto".

[19] C*fr*. Ricœur, Paul, "La marca del pasado", *op. cit*., pp. 178-179: "La deuda es la carga que el pasado hace pesar sobre el futuro. (…) Si existe un deber de memoria, es en virtud de la deuda que, al verter nuevamente a la memoria en el futuro, pone propiamente a la memoria en el futuro".

[20] Ricœur, Paul, L*a memoria*, *la historia*, *el olvido*, *op. cit*., p. 469.

[21] *Ibid*., p. 487.

En la fenomenología del tiempo también se producen otros cambios de importancia, debido a que allí la huella tenía el papel de conector entre el tiempo del mundo y de la existencia por medio de los conectores. En "La marca del pasado" Ricœur asocia su alejamiento del concepto de representación defendido en T*iempo y narración* con la aporética del tiempo. Así explica, "(…) esta dificultad <la de articular narrativamente el tiempo fenomenológico con el cósmico> perdió su agudeza en la presente obra, en la medida en que, yendo contra San Agustín y Husserl, e incluso Heidegger, el tiempo fenomenológico me parece comportar de manera primordial, rasgos tales como la databilidad, por los cuales el tiempo del mundo es incorporado a la escansión del tiempo fenomenológico mismo"[22]. Consideramos que esta dificultad desaparece debido a que Ricœur logra mantener la temporalidad heideggeriana, prescindiendo de su ser-para-la-muerte.

Como mencionamos en la sección anterior, Ricœur se encontraba insatisfecho con el ser-para-la-muerte ya en T*iempo y narración*. Esta concepción resultaba tan contraproducente para la fenomenología de la temporalidad que:

> (…) si se sustrae a la mortalidad la capacidad de determinar por sí sola el nivel de radicalidad en el que la temporalidad puede ser pensada, no se debilita la modalidad de interrogación que guía la investigación de la temporalidad (capítulo III). Al contrario. Si la potencialidad del ser-ahí de ser un todo —diré: su capacidad de integralidad— deja de ser regida únicamente por la consideración del ser-para-el-fin, el poder de ser-un-todo podrá ser conducido nuevamente a la potencia de unificación, de articulación y de dispersión del tiempo[23].

A partir de "La marca del pasado" y L*a memoria, la historia, el olvido*, se propondrá como hipótesis explorar otras alternativas respecto de esta temática[24], lo que lo llevará a reemplazar la concepción heideggeriana de la muerte con otra más afín a Levinas y Sartre, para quienes la muerte irrumpe y nos arranca nuestra vida[25].

La novedad que se presenta a partir de "La marca del pasado" es la propuesta de una "(…) fenomenología *abierta* de la futuridad en contra de la fenomenología *cerrada*

---

[22] Ricœur, Paul, "La marca del pasado", *op. cit.*, nota, p. 167. En T*iempo y narración*, vol. III, *op. cit.*, p. 752, Ricœur afirma que la databilidad se vincula con contar el tiempo, que es una capacidad previa a la asignación de fechas. En esta asignación el tiempo del mundo se arraiga a la escansión, en tanto medición del tiempo.

[23] Ricœur, Paul, T*iempo y narración*, vol. III, *op. cit.*, p. 730.

[24] C*fr.* Ricœur, Paul, "La marca del pasado", *op. cit.*, p. 173-174: "Por tanto, uno puede preguntarse si no es necesario liberar al S*einskönnen* —el ser-con-anterioridad-a-sí— del yugo del ser-para-la-muerte, y al mismo tiempo de la totalización del tiempo que esta categoría impone. (…) Lo que primeramente sería necesario explorar son los recursos de la experiencia del poder-ser sin llegar a su captura por el ser-para-la-muerte"; y Ricœur, Paul, L*a memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 461: "(…) ¿no habría que explorar, pues, los recursos de la experiencia del poder-ser de este lado de su captura por el ser-para-la-muerte?".

[25] C*fr.* Ricœur, Paul, "La marca del pasado", *op. cit.*, p. 175: "de esta manera Sartre y, como creo poder decirlo, Levinas están de acuerdo en decir que la muerte no es un acontecimiento susceptible de ser esperado y anticipado". C*fr.* Paul, Ricœur, L*a memoria, la historia, el olvido*, p. 466.

del ser-para-la-muerte"[26]. Otras novedades son la incorporación de la databilidad[27], la redefinición de la temporalidad con el aislamiento de la temporalidad heideggeriana y la posibilidad de un tiempo que articule lo propio con lo cercano y lo extraño[28].

El precursar-la-muerte crea una brecha ontológica entre la temporalidad filosófica propia y la intratemporalidad y la historicidad, en tanto manifestaciones temporales derivadas y niveladas, es decir, impropias[29]. Al quitarse el ser-para-la-muerte, se abre el diálogo entre las disciplinas fácticas y la filosofía, donde las primeras aportan sus propias perspectivas para enriquecer esta concepción de la temporalidad. La vía corta heideggeriana, que establece un vínculo directo entre el poder-ser y la muerte, es reemplazada por otra larga, que abre al D*asein* a la exterioridad y la factualidad[30], restituyendo la densidad ontológica al morirse impropio. La exterioridad introduce al cuerpo propio y a la carne en la analítica existenciaria, lo que posibilita reconocer que nuestro primer contacto con la muerte es biológico, surgido de la observación de las diversas manifestaciones en la naturaleza donde lo tanático es un obstáculo ajeno al deseo de vivir. También abre la reflexión a la natalidad, que no se limita al acontecimiento del nacimiento, sino a la cuestión de la procedencia, lo que hubiera dado un fundamento óntico al concepto de generación. La factualidad, por su parte, nos remite al contacto con la muerte a través de nuestros semejantes, y es constitutiva de este proceso de introyección. La muerte de nuestros seres queridos nos pone en contacto con los procesos de la *pérdida* y el *duelo*, la de nuestro círculo externo, frente a la violencia de la muerte ante la cual es imposible colocarse en un neutral ser-para-la-muerte, sino más bien en un contra-la-muerte o un a-pesar-de-ella.

Además de ampliar el horizonte tanático, el diálogo de la filosofía y la historia permite entender las implicaciones fácticas de la deuda, complementando los aportes ontológicos de la analítica existenciaria. En T*iempo y narración*, Ricœur admite la cercanía que tiene con Certeau respecto a este concepto y valora el modo con que el historiador dialectiza en la escritura de la historia la pérdida pasada con el presente[31]. L*a memoria, la historia, el olvido* extiende el análisis de este componente y muestra cómo este historiador incorpora la muerte a su narración. Ante la amenaza de convertir la historia en un reino de sombras, la propuesta de Certeau equipara la operación

[26] Ricœur, Paul, "La marca del pasado", *op. cit.*, p. 174.
[27] C*fr. ibid.*, p. 167.
[28] C*fr. ibid.*, p. 175: "¿para quién son el nacimiento y la muerte un acontecimiento? Pues bien, para los allegados, para mis allegados. Solo ellos se regocijaron de la venida al mundo del recién nacido que fui. (…) Para ellos mi muerte será un acontecimiento, pero no para mí".
[29] C*fr.* Ricœur, Paul, T*iempo y narración*, vol. I, *op. cit.*, p. 160: "(…) si la temporalidad más radical lleva la huella de la muerte, ¿cómo se podrá pasar de una temporalidad tan fundamentalmente privatizada por el ser-para-la-muerte al tiempo común exigido por la interacción entre múltiples personajes en toda narración y, con mayor razón, al tiempo público exigido por la historiografía?"
[30] C*fr.* Ricœur, Paul, L*a memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 462: "Es primeramente a la idea de la muerte como posibilidad íntima del poder-ser más propio que yo quisiera oponer una lectura alternativa del poder morir. Al corto circuito que Heidegger opera entre el poder ser y la mortalidad, lo substituiré con el largo desvío que sigue".
[31] C*fr.* Ricœur, Paul, T*iempo y narración*, vol. III, *op. cit.*, nota p. 863.

historiográfica con el rito de la sepultura. La escritura de la historia logra, con el historiador francés, tener la función performativa de establecer "(…) una relación dinámica entre las dos posiciones, la de la muerte y la del lector"[32].

§ 4. Fenomenología del tiempo y filosofía de la historia

Aunque Ricœur haya presentado L*a memoria, la historia, el olvido* como una profundización de planteamientos previos, hemos intentado mostrar que, en los quince años que median entre su publicación y T*iempo y narración*, Ricœur ha modificado su concepción acerca de la fenomenología del tiempo y la epistemología de la historia. En la medida en que el fenómeno de la huella tenía un papel central en ambas, la modificación de una incidió en la otra. En la fenomenología del tiempo, la huella cumplía el papel de conector del tiempo del mundo y el tiempo de la vida, así como lo hacía el tiempo del calendario y la sucesión de generaciones. El desplazamiento del ser-para-la-muerte heideggeriano posibilitó que el filósofo francés pudiera presentar un concepto de temporalidad en el que no se opusieran ambos tiempos, y consecuentemente que pudiera prescindir de la función sintética cumplida por la huella.

La huella también perdió relevancia en la epistemología de la historia. En T*iempo y narración*, la totalidad de la disciplina histórica descansaba sobre la huella, debido a su vínculo causal con el pasado. Tanto la pregunta por la representación del pasado como la deontología del historiador se apoyaban en este vínculo causal. A partir de "La marca del pasado", se rechaza el vínculo causal con el pasado, planteándose, incluso la necesidad de pensar la huella a partir de la lógica de la atestación. Al perder el sustento causal proporcionado por una huella causalmente ligada al pasado, nuestro autor termina por redefinir la totalidad de la disciplina histórica. Esta no es más caracterizada como una suerte de continuación del pasado, sino que es definida por la distancia que la separa respeto de dicho tiempo. La problemática de la representancia, por su parte, no se encuentra más asociada con la huella sino con la obra histórica. Y, en última instancia, lo que distingue a esta de la ficción será la deuda del historiador respecto de su pasado. En otras palabras, Ricœur modifica el sustrato ontológico en el que se funda la historia, de uno causal a uno ético.

[32] Ricœur, Paul, L*a memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 474.

Historia e intersubjetividad

History and Intersubjectivity

Graciela Ralón de Walton
Universidad Nacional de San Martín
Argentina
graciela_ralon@hotmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 373-382

El interés de esta exposición apunta a considerar la noción de historia como "medio de vida" en estrecha relación con la de institución, comprendida como apertura de un campo. Más precisamente, el medio de la historia es la institución. Sobre la base de este presupuesto, se considerarán diferentes aspectos ligados a la noción de institución como apertura de un campo intersubjetivo a partir del cual las nuevas iniciativas recogen lo instituido y dan lugar a reinterpretaciones. Es a partir de lo instituido que la emergencia de un nuevo acontecimiento retoma e instituye un sentido nuevo. La interpretación del ateísmo de Rabelais ilustra la noción de historia comprendida como "medio de vida".

The aim of this exposition is to consider the notion of history as the "medium of life", in inner connection with that of institution, understood as the opening of a field. More precisely, the medium of history is institution. Based on this presupposition, different issues concerning the notion of institution as opening of an intersubjective field, whereby new initiatives collect what has been instituted and give way to interpretations, will be taken into account. On the basis of what has been instituted, the emergence of a new event may resume and institute a new sense. The interpretation of Rabelais' atheism enlightens this notion of history understood as the "medium of life".

§ 1. La institución como apertura de un campo y medio de vida

En el curso titulado "Materiales para una teoría de la historia"[1], Merleau-Ponty intenta desligar el concepto de historia de las confusiones de las que ha sido objeto. Así, por ejemplo, le resulta artificial la discrepancia que obliga a elegir entre "el acontecimiento y el hombre interior, entre la historia y lo intemporal"[2]. El problema se oscurece aún más cuando se consideran las discusiones tradicionales sobre el materialismo histórico, puesto que terminan creando una alternativa entre el espíritu y la materia. Frente a esta alternativa, el fenomenólogo francés afirma que la historia realiza un intercambio entre todos los órdenes de actividad y el 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"[3]. La historia es un medio de vida porque entre la cultura y el trabajo que el hombre realiza, entre las épocas o entre las acciones deliberadas y el tiempo en que ellas transcurren, hay "(…) una afinidad que no es fortuita ni se apoya sobre una lógica omnipotente"[4]. 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"[5]. En L*as aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty expresa de manera elocuente que el medio de la historia es la institución, la cual no se desarrolla ni de acuerdo a leyes causales ni a ideas

[1] Merleau-Ponty, Maurice, R*ésumés de cours* 1952-1960. C*ollège de* F*rance*, París: Gallimard, 1960, pp. 43-56. Estas y las siguientes traducciones son propias, salvo se indique lo contrario.
[2] I*bid*., p. 43.
[3] I*bid*., p. 44.
[4] I*bid*., p. 45.
[5] I*bid*., p. 50.

externas. Por el contrario, lo hace dependiendo de los significados depositados en un medio o intermundo y uniendo bajo su dinámica los acontecimientos que aparecen como fortuitos. Con palabras de Merleau-Ponty: "Desgarrada por todas las contingencias, reparada por el gesto involuntario de los hombres que están tomados en ella y que quieren vivir, la trama no merece ni el nombre de espíritu ni el de materia sino justamente el nombre de historia"[6].

Ahora bien, la noción de institución (S*tiftung*) comienza a adquirir a partir de los últimos trabajos un peso decisivo para la interpretación de la historia como historia viviente, esto es, como reasunción creativa de un pasado histórico que no se cierra sobre sí y desde el que recibimos la invocación de una verdad por hacer. Merleau-Ponty analiza la noción de institución desde diferentes perspectivas. Tanto en la historia de la pintura como en la historia de la filosofía o en el ámbito del lenguaje se encuentran ilustraciones de esta noción. Con ella se quiere resaltar, en primer lugar, la fecundidad indefinida de cada momento del tiempo y, en segundo lugar, la fecundidad de las operaciones de la cultura que abren una tradición y que con posterioridad a su aparición histórica continúan siendo válidas y exigen, más allá de sí mismas, otras y las mismas operaciones.

Es importante señalar, por una parte, que el campo social e intersubjetivo que constituye la historia se hace presente como "un estilo de funcionamiento" o como "una configuración global"[7] sin necesidad de elaborarlo conceptualmente. Las rupturas de equilibrio o las reorganizaciones que lo afectan responden a una lógica interna que no es claramente pensada por nadie. Los cambios están dirigidos por el hecho de que los individuos interactúan conjuntamente: "el sistema simbólico afecta a los cambios moleculares que ahí se producen de un sentido que no es ni cosa ni idea, (...) porque es una modulación de nuestra coexistencia"[8]. Así, por ejemplo, preguntarse dónde se encuentran los procesos históricos antes de su advenimiento carece de sentido, puesto que existen en este "(...) espacio social, cultural o simbólico que no es menos real que el espacio físico y que, por otra parte, se apoya sobre él"[9]. En relación con esta afirmación, resulta interesante recordar el papel que en L*a estructura del comportamiento* Merleau-Ponty le atribuye a la noción de forma aplicada al orden físico:

> (…) cada forma constituye un campo de fuerzas caracterizado por una ley que no tiene sentido fuera de los límites de la estructura considerada, y que, por el contrario, asigna a cada punto interior sus propiedades, aunque no serán nunca propiedades absolutas, propiedades de ese punto[10].

[6] Merleau-Ponty, Maurice, L*es aventures de la dialectique*, París: Gallimard, 1955, p. 98. La traducción es propia.
[7] Merleau-Ponty, Maurice, É*loge de la philosophie et autres essais*, París: Gallimard, 1953, p. 65.
[8] L*oc. cit*. La traducción es propia.
[9] I*bid*., pp. 65-66. La traducción es propia.
[10] Merleau-Ponty, Maurice, L*a structure du comportement*, París: Presses Universitaires de France, 1942, p. 148. La traducción es propia.

En otros términos, el sistema contempla la posibilidad de que pasado cierto umbral, las fuerzas exteriores que aumentan o decrecen se redistribuyan en un orden cualitativamente diferente, que es una expresión alterada de su ley inmanente. Por lo tanto, "(…) con la forma se introduce un principio de discontinuidad y están dadas las condiciones de un desarrollo, por saltos o crisis, de un acontecimiento, de una historia"[11]. Esta caracterización del modo en que las fuerzas se redistribuyen en el campo físico de acuerdo con su ley inmanente puede ser considerada, en cierto sentido, como un antecedente de la noción de institución comprendida como apertura de un campo.

De los numerosos matices que enriquecen la noción canónica de institución del curso de 1954-55[12], me parecen relevantes aquellos en los que se destaca la institución como apertura de un campo caracterizado, según mi opinión, por dos notas entrelazadas. Por un lado, la instauración de un nivel o dimensión alrededor del cual se reúne una pluralidad de experiencias y la interpretación diacrítica del campo. Con otras palabras, la noción de nivel, norma o dimensión, y el tratamiento diacrítico de lo que tiene lugar en el campo posibilitan la apertura de un registro donde todo el resto se inscribe, haciendo posible un recentramiento de los hechos en relación con una dimensión o nivel[13]. Desde esta perspectiva, es decisiva para nuestro análisis la siguiente formulación de la noción de institución. Se trata del "(…) establecimiento de un sistema de distribución de valores o de significaciones, sistema que es *practicado* como el sistema fonemático de una lengua (principios de discriminación) pero que no es adquirido nocionalmente, porque lo nocional es siempre positivo y lo diacrítico es siempre más profundo"[14]. Esta noción es la que está presente en el curso "Materiales para una teoría de la historia", donde Merleau-Ponty establece una analogía entre la

[11] L*oc. cit*. La traducción es propia.

[12] En el curso "La 'institución'en la historia personal y pública", Merleau-Ponty ofrece una definición de la noción de institución, que llamamos canónica en el sentido de una norma establecida como base para posibles profundizaciones. Sobre base de ella, en las N*otas* al curso se destaca una serie de matices que, en los diferentes órdenes, enriquecen y amplían su sentido. A continuación, transcribimos el texto: "Se entiende aquí por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, con relación a las cuales toda otra serie de experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia —o aun los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia o de residuo, sino como llamado a una continuación, exigencia de un porvenir" (Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours. Collège de France* 1952-1960, *op. cit*., p. 61 [Merleau-Ponty, Maurice, L*a institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France* (1954-1955). I. L*a institución en la historia personal y pública*, presentación, traducción y edición de Mariana Larison, Barcelona: Anthropos, 2012]).

[13] La noción de nivel ha sido específicamente abordada en las N*otas* al curso sobre "El mundo sensible y la expresión". En este curso, cuya finalidad es pensar la conciencia perceptiva a partir de la función expresiva, las nociones de norma, nivel o dimensión son centrales para la interpretación del mundo percibido. Cabe tener en cuenta que, en el curso dedicado a la institución, estas nociones son decisivas para comprender que el campo abierto por la institución de un acontecimiento o de una experiencia debe ser comprendido en sentido diacrítico, lo cual significa que las relaciones que se establecen en un determinado campo se vinculan entre sí en función de relaciones de oposición y diferenciación. Así, en el curso citado, Merleau-Ponty se pregunta: ¿qué es un nivel?, y responde: "Es una actividad tipo, es el marco universal de una acción en el mundo. La conciencia perceptiva consiste a menudo en destacar la desviación (*écart*) por relación a un nivel, y esa desviación es el sentido que es configuración, estructura" (Merleau-Ponty, Maurice, L*e monde sensible et le monde de l´expression. Cours au Collège de France. Notes*, 1953, Ginebra: Metis Presses, 2011, p. 50. La traducción es propia).

[14] *Ibid*., p. 60.

percepción en sentido general y la percepción histórica: "Hay historia (...) si hay una percepción histórica que, como la otra, deja en segundo plano lo que no puede venir al primero, capta las líneas de fuerza en su nacimiento y acaba activamente el trazado"[15].

Así como el sentido de una cosa percibida no puede ser aislado de la configuración en la que la cosa aparece y se advierte como una cierta desviación (*écart*) respecto del nivel de espacio, tiempo o movilidad en el que estamos establecidos, del mismo modo, el sentido de las acciones históricas instituye una cierta desviación respecto de un cierto nivel o dimensión. Como las cosas percibidas, las acciones históricas se presentan a título de relieves o de configuraciones en el mundo social o cultural. Más precisamente, las configuraciones del campo perceptivo como las del campo histórico resultan de las variaciones que se producen en él y se presentan como desviación o diferencia (*écart*) en relación con una norma. Así, por ejemplo, la racionalización, tal como Weber la piensa, se convierte en el nivel o la dimensión alrededor de la cual se agrupan, se destacan y se diferencian actividades de diferente orden, como el religioso, el económico, el derecho, el arte o la ciencia, los cuales aparecen emparentados por el surgimiento de una nueva dimensión: la racionalidad. La afinidad entre estas instancias o el emparentamiento se produce según equivalencias desconocidas, que solo serán reconocidas por el historiador o por los otros cuando el nuevo sistema de equivalencias comience a producir sus consecuencias en el medio social, pero esto solo se advierte con posterioridad a la institución de esa matriz histórica. Merleau-Ponty observa que la racionalización no aparece como una idea todopoderosa, sino que por el contrario se trata de "(...) una especie de imaginación de la historia que siembra aquí y ahí los elementos capaces de ser integrados un día"[16]. En los inicios, el sentido del sistema se asemeja al sentido pictórico de un cuadro, que no está dado de antemano sino que a la vez dirige los gestos del pintor, progresa con ellos y resulta de ellos. Por otra parte, cabe señalar que así como la cosa en el mundo sensible se acaba en la percepción de los otros, con más razón, el sentido histórico se realiza en la percepción que los otros tienen del mundo social e histórico. Mi "percepción social" con sus vectores y sus índices de valor no es más que parte de un todo que la integra a las percepciones sociales de todos los otros.

Para finalizar con esta analogía, quiero señalar que resulta llamativo que en el curso que sigue al de la institución dedicado al tema de la pasividad y, más específicamente, en el apartado que lleva por título "Para una ontología del mundo percibido", Merleau-Ponty vuelve sobre el tema de la historia y afirma que "(…) no solamente hay historia de la percepción, sino percepción de la historia, como un campo por redescubrir: percepción de ideologías, de mitos, de útiles intelectuales, de conjuntos práxicos"[17].

[15] Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours. Collège de France* 1952-1960, *op. cit.*, p. 46. La traducción es propia.
[16] Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 29. La traducción es propia.
[17] Merleau-Ponty, Maurice, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France* (1954-1955), París: Belin, 2003, p. 178. En adelante, citado como *L'institution. La passivité*. La traducción es propia.

§ 2. La historicidad de la idea

Antes de abordar la especificidad de la institución histórica, Merleau-Ponty realiza una caracterización de la historicidad de la idea referida directamente al orden cultural y a los objetos que la fijan, aunque no completamente. Las ideas deben ser consideradas en "un devenir de conocimiento individual e interindividual"[18] que excluye tanto la posibilidad de un punto de vista exterior, que abordaría el campo cultural como una serie de términos discontinuos, como la perspectiva puramente interior que cree que el pasado contiene todo el presente o que el presente conserva efectivamente todo el pasado en su actualidad. Expresamente, Merleau-Ponty afirma que "(…) si hay institución en el sentido de campo, nosotros no estamos a favor ni de la opacidad absoluta ni del sistema"[19]. Según Claude Lefort, Merleau-Ponty advierte, tanto en el escepticismo de Levi Strauss como en el saber absoluto de Hegel, "(…) el signo de un sujeto separado del mundo, el signo de una denegación de la condición histórica del observador"[20]. La posición de Levi-Strauss implica la actitud de un observador que contempla el mundo desde la mirada de Dios (κόσμοθεωρός), lo que finaliza en una insularidad de las culturas que conduce a un aislamiento respecto de culturas diferentes. Para Merleau-Ponty, la situación no es sinónimo de insularidad sino la posibilidad de que a partir de nuestra situación podamos hablar de otras culturas. Así, como el escepticismo respecto de la percepción se supera porque solo puedo dar cuenta de los errores en la medida en que conozco lo que los rectifica, del mismo modo el historiador debe "(…) ponerse en cuestión delante de los fenómenos, conocer sus principios en contacto con las huellas; correlativamente, determinar el tiempo diferente, y, finalmente, las relaciones del precursor y de su tiempo"[21].

El sentido aparece como una negación determinada, una cierta distancia. Merleau-Ponty advierte que la posibilidad de que el devenir de la idea dé lugar a una interpretación relativista o a una filosofía del saber absoluto queda excluida con la noción de horizonte. La noción de horizonte permite que el pasado sea tan verdadero como el presente y el horizonte de futuro sea "(...) ese excedente olvidado en el camino y, sin embargo, apuntado desde el comienzo"[22]. Así, toda institución posee un doble aspecto: "E*ndstiftung* que al mismo tiempo es U*rstiftung*"[23]. "La sedimentación es esto: huella de lo olvidado y por lo mismo llamado a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos"[24]. Por otra parte, el presente es tan verdadero como el futuro, porque

[18] *Ibid*., p. 98. La traducción es propia.
[19] Merleau-Ponty, Maurice, L'*institution. La passivité, op. cit*., p. 107. La traducción es propia.
[20] *Ibid*., p. 15. La traducción es propia.
[21] *Ibid*., pp. 112-113. La traducción es propia.
[22] Merleau-Ponty, Maurice, N*otes de cours sur* L'*origine de la géométrie de* Husserl. *Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, París: P.U.F., 1998, p. 37. La traducción es propia.
[23] Merleau-Ponty, Maurice, L'*institution. La passivité, op. cit*., p. 99. La traducción es propia.
[24] L*oc. cit*. La traducción es propia.

si bien se sabe que el futuro lo cambiará, la transformación no debe ser entendida como pérdida. La experiencia de la verdad (*das Erlebnis der Wahrheit*) es la experiencia de esta doble relación: conquista y pérdida del sentido. Considerado desde el punto de vista de la intencionalidad motriz que no necesita de medios articulados para su realización, el devenir puede anticiparse como "norma de un devenir". La institución es apertura de un campo: abre hacia el futuro lo que todavía no está contenido en él pero a su vez el futuro solo recibirá lo que él aporte. Con otras palabras, la historia instituye un sentido, esto significa que pone en marcha un trabajo por recurrencia que no se detendrá y que por principio no puede ser atribuido como propio porque, aunque la historia exterior no ofrezca ningún criterio, puede, no obstante, impugnar los criterios personales. Merleau-Ponty afirma: "(…) recibir es dar, en efecto, pero dar es recibir. Tal es el sentido de la noción de campo y de institución: ellos dan lo que no tienen y, lo que recibimos de ellos, lo aportamos"[25]. La génesis posee un doble sentido: "de lo dado a nosotros y también de nosotros a lo dado"[26]. No se trata de dos movimientos contrarios, el de la historia objetiva y el de la donación de sentido que crea la historia:

> (…) la historia "objetiva" no vive únicamente en nuestra vida, y porque nuestras S*inngebung* también se apoyan en configuraciones del pasado, son *urgestiftet* en él: lo que es dado es su entrecruzamiento, la articulación de una perspectiva sobre la otra[27].

Frente a la posibilidad de una historia objetiva o de una historia subjetiva se encuentra "la historia salvaje", expresión de una vida común. El sentido que se encarna en el campo hace posible que lo instituido pueda ser retomado por el yo o por los otros sin que esto implique una recreación total del campo. No se trata de perspectivas incompatibles que se anulan, sino de un engranaje entre mis propias iniciativas y las del otro en el mismo campo. El otro es proyección-introyección, la comunicación entre ambos reside en una implicación lateral: se trata, afirma Merleau-Ponty, "(…) de un campo intersubjetivo o simbólico, el de los objetos culturales, que es nuestro medio, nuestra bisagra, nuestra juntura (…)"[28]. En L*as aventuras de la dialéctica*, este campo es caracterizado como "un tercer orden" entre los sujetos y los objetos o entre los hombres y las cosas; más precisamente, se trata de una vida generalizada en la cual, al igual que en la vida del individuo, puede haber lugar para "cuasi-intenciones, fracaso o éxito, reacción del resultado sobre la intención, reasunción o desviación"[29], y esa vida es la historia.

[25] *Ibid*., p. 101. La traducción es propia.
[26] *Ibid*., p. 178. La traducción es propia.
[27] *Ibid*., pp. 178-179. La traducción es propia.
[28] *Ibid*., p. 35. La traducción es propia.
[29] Merleau-Ponty, Maurice, L*es aventures de la dialectique*, *op. cit*., p. 59. La traducción es propia.

§ 3. Un ejemplo de interpretación: la accesibilidad de un tiempo en otro

La lectura del libro de Lucien Febvre, E*l problema de la incredulidad en el siglo* XVI. L*a religión de* R*abelais*, le ofrece a Merleau-Ponty la oportunidad para analizar de qué manera es posible el acceso de un tiempo a otro. La tarea de la historia es desvelar el pasado, ponerlo en presente, reconstruir la atmósfera de su época tal como ha sido vivida por sus contemporáneos, sin imponer nuestras categorías y, una vez hecho esto, determinar encima si estos contemporáneos han sido mistificados, dilucidar quién, ellos o nosotros, ha visto mejor la verdad de su tiempo.

De acuerdo con ello, uno de los objetivos del trabajo de Febvre es, por un lado, refutar el anacronismo que hace de Rabelais un ilustrado perdido en el siglo XVI y, por otro, dilucidar que esa pertenencia no significa encierro. Rabelais comparte el horizonte religioso de su siglo y al mismo tiempo lo cuestiona. Merleau-Ponty comenta que el verdadero sentido del estudio de Febvre es mostrar que la restitución del sentido de ateísmo en los contemporáneos de Rabelais permite distinguir el sentido de la palabra en el siglo XVI y en el nuestro. Esto significa que el universo mental de Rabelais no admite ser descrito con las categorías de los hombres del siglo XXI. No se puede decir a partir de sus textos que fue un creyente en el sentido que actualmente se le da a esta palabra. Pero tampoco se puede decir que fue un no-creyente en el sentido que siglos más tarde se le dio a esta noción. Aunque la religión no esté en el centro de su vida, ella forma parte de su horizonte, al menos como tesis implícita y como realidad establecida. Su comprensión exige reconstruir el entorno de su cultura teniendo en cuenta que ya no es el nuestro.

Así, el ateísmo de Rabelais significa *otro* Dios, la palabra se entrelaza con *el otro*, por lo tanto, "Rabelais *ateo*, prueba la *alteridad* de Rabelais, no su incredulidad". Febvre dice que se trata de la diferencia entre "pensamiento dialéctico y silogismo en horizonte cristiano"[30]. Pero esta diferencia obliga, según Merleau-Ponty, a distinguir entre horizonte psicológico, que sería definir a Rabelais por lo que él mismo pensaba y creía ser, y horizonte ontológico, que implica una concepción coherente del cristianismo que haga frente al hecho de que como institución se encontraba demasiado instituido para ser vivido. El cristianismo auténtico exige no-institución, in-credulidad relativa. El tejido histórico es poroso y si bien las producciones cristalizan en "una estructura dada en el mundo", toda intención histórica es densa y no siempre hay lugar para la decisión, la elección o la opción. No se puede pedir una "pureza ideológica absoluta" o, en todo caso, las decisiones no pueden obviar la densidad y la porosidad del tejido histórico, esto es, el peso de todo lo que ha sido fijado por todo el bagaje cultural; pero, por otro lado, esta pesadez no impide que haya rupturas, cambios, distancias. En síntesis: "(…) no alcanzamos lo universal abandonando nuestra particularidad, sino

[30] Merleau-Ponty, Maurice, L'*institution*. L*a passivité*, *op. cit.*, p. 113. La traducción es propia.

utilizándola como medio para alcanzar las otras, en virtud de esta misteriosa afinidad que hace que las situaciones se comprendan entre sí"[31].

Frente al relativismo de Levi Strauss, Merleau-Ponty, como ya hemos comentado más arriba, encuentra que la noción de parentesco de elección permite encontrar una afinidad entre todos los hechos. Si bien hay una reunión fortuita de los acontecimientos, estos terminan por engendrar un sistema que tiene una lógica. Con otras palabras, no cualquier acontecimiento da lugar a una institución, sino que se trata de acontecimientos matrices, esto es, de acontecimientos que abren un campo histórico que tiene su unidad: "La institución es lo que hace posible una serie de acontecimientos, una historicidad: acontecialidad <*événementialité*> de principio"[32].

[31] Merleau-Ponty, Maurice, S*ens et non-sens*, París: Nagel, 1966, p. 162. La traducción es propia.
[32] Merleau-Ponty, Maurice, L'*institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 44. La traducción es propia.

III. La fenomenología en su conjunto

Algunos comentarios acerca de la filología

Some Comments about Philology

Lester Eugene Embree †
College of Arts and Letters, Florida Atlantic University
Estados Unidos

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 385-389

Llevo años diciendo que la mayoría de los colegas que creen estar haciendo fenomenología, de hecho, están haciendo 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 —y también hay una hermosa foto de todos nosotros—. Lo que probablemente muchos de ustedes no sepan es que CLAFEN me inspiró, con posterioridad, a 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, T*he* O*rganization of* P*henomenological* O*rganizations*. 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, recensiones 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 E*rlebnisse* y las cosas concebidas en teoría, es decir, *noesis* y *noemata*. En definitiva, tales textos expresan descripciones eidéticas de las cosas (S*achen*) 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 Ricœur 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 T*he* S*chutzian* T*heory of the* C*ultural* S*ciences* (Springer, 2015), que solo 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 que ellos puedan comprender sus resultados en centros de otras escuelas de pensamiento —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 esta intenta producir literatura primaria novedosa; incluso hasta el punto de que, propiamente, este 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 I*deen* 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 hyléticos 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, que Husserl dice es la segunda en importancia y solo después de la intencionalidad.

Recientemente 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

Obras de Lester Embree en castellano

¿Se puede aprender a hacer fenomenología?
Lester Embree

Lester Embree
Análisis reflexivo
Una primera introducción
a la investigación fenomenológica

Reflexiones metafísicas husserlianas en el contexto de la nueva visión sistémica de la vida

Husserlian Metaphysical Reflections in The Context of A New Systemic View of Life

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Pontificia Universidad Católica del Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 391-411

En esta contribución —en estado aún embrionario—, me propongo esbozar el papel que puede aún cumplir la filosofía de Husserl y su "ideal" de una "única ciencia auténtica en el más alto sentido de la palabra"[1], en el contexto de la cultura y las ciencias contemporáneas. En efecto, considero que su obra constituye el último esfuerzo serio en occidente por ofrecer un "sistema filosófico"[2] capaz de dar un *sentido unitario* a todo emprendimiento humano dotado de sentido y validez. Asimismo, deseo mostrar que ella coincide en muchos sentidos con un nuevo paradigma científico emergente, que ya se visibiliza en las investigaciones sociales y científicas más avanzada, y que Fritjof Capra y Pier Luigi Luisi han denominado "la visión sistémica de la vida, una visión unificadora" en su libro de 2014 con el mismo título[3].

This paper —part of an ongoing project— drafts the role that Husserl's phenomenology and his ideal of a "unique authentic science in the highest sense of the Word," is still able to play in the context of contemporary culture and sciences. Indeed, it contents that his work is the last serious Western effort to offer a "philosophical system" capable of giving a unified sense to every human enterprise endowed with sense and validity. Furthermore, it attempts to show that Husserl's work is in many senses compatible with a new emergent scientific paradigm, already visible in the most advanced social and scientific research, and that which Fritjof Capra and Pier Luigi Luisi have named "the systems view of life, a unifying visión", in their 2014 book of the same title.

[1] Husserl, Edmund, N*atur und Geist*, *Vorlesungen Sommersemester* 1927, H*usserliana*, vol. XXXII, Weiler, Michael (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. En adelante, citado como H*ua* XXXII.

[2] Sistema no en el sentido tradicional, sino en el de un "campo sistemático de trabajo": "Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en la comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*" (Husserl, Edmund, P*hänomenologische* P*sychologie*, H*usserliana*, vol. IX, Biemel, Walter (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 301. En adelante, citado como H*ua* IX [Husserl, Edmund, E*l Artículo de la* Encyclopaedia Britannica, traducción y edición de Antonio Zirión, México D.F.: UNAM, 1990, 82. En adelante, citado como AEB]).

[3] Capra, Fritjof y Pier Luigi Luisi, T*he* S*ystems View of* L*ife*, A U*nifying Vision*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

§ 1. Entre dos fuegos: Husserl ante el "hiato en la cultura"

A manera introductoria, ubiquemos primero el pensamiento de Husserl en el contexto de la L*ebensphilosophie*, así como del fuego cruzado de inicios del siglo XX entre los filósofos continentales, que priorizan las ciencias humanas o del espíritu, y los filósofos de tradición analítica, en general defensores de las ciencias formales o naturales. Ambas tradiciones han tendido a desarrollar versiones distintas de la "filosofía de la vida", con poco diálogo entre ellas.

Husserl se halla entre ambos fuegos: desde el frente analítico, se le acusa de subjetivista y anti-naturalista, y desde el continental, cuando la publicación inédita de su obra empieza a mostrar bajo una luz unitaria su espectro temático desde los niveles instintivos hasta la intersubjetividad monadológica, se sostiene que se trata de un gesto "absolutamente desesperado" y "paradójico" solo posible gracias a la "total indeterminación" en la que deja el "concepto de la vida"[4]. Todos conocen sus críticas lapidarias al psicologismo lógico en sus I*nvestigaciones lógicas* de 1900; y al naturalismo decimonónico en la F*ilosofía como ciencia estricta* de 1910-11. Cuando en L*a crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*[5] de 1936 sostiene que el "positivismo decapita a la filosofía", produce un "malestar en la cultura" y promueve la "zoología de

[4] Granel, Gérard, "La phénoménologie décapitée", en: É*tudes*, París: Galilée, 1995, pp. 141-145.

[5] Husserl, Edmund, D*ie Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, H*usserliana*, vol. VI, Biemel, Walter (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. En adelante, citado como H*ua* VI (L*a crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2008. En adelante, citado como C*risis*. Los anexos se citarán como C*risis-Anexos* de la traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Editorial Crítica, 1991; y el Apéndice VI, "El origen de la geometría", se citará de E*studios de filosofía*, vol. IV [2000], pp. 33-54, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, Lima: Instituto Riva-Agüero. En adelante, citado como OG).

los pueblos", su argumento es claro: si las meras ciencias naturales —"que abstraen todo lo subjetivo"— no son capaces de "decirnos nada"[6] respecto de los problemas más acuciantes para la razón y la vida —los metafísicos, los éticos, y los enigmas sobre el sentido y el sinsentido de la existencia— es porque estos solo pueden plantearse y resolverse remitiendo al "enigma de la subjetividad".

El desarrollo reciente de las neurociencias, las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente ha reactualizado un "naturalismo" de supuesto nuevo cuño. Algunas de sus versiones menos reduccionistas —como el "monismo de aspecto dual"[7]— pretenden superar los dualismos ontológicos y las formas imperfectas de monismos, explicando la relación mente-cuerpo con el concepto de "superveniencia" (*supervenience*)[8]. Desde estas posiciones, se han enfilado nuevos ataques a la filosofía trascendental de Husserl, porque sus argumentos anti-naturalistas seguirían promoviendo una "idea obsoleta y positivista de la ciencia natural". Entre otras cosas, se sostiene que su influencia sobre la filosofía del siglo XX, más allá de sus discípulos (Heidegger, Gadamer y la hermenéutica), es "grande y perniciosa", pues se extiende en la actualidad a filósofos de habla inglesa que "no lo han leído"[9], lo que promueve un "dualismo ontológico" trasnochado y un concepto "noumenal" e incognoscible de subjetividad, con lo que su filosofía caería en una suerte de "mistericismo" obsoleto.

En esta ocasión, me propongo mostrar en qué sentido Husserl afirmó en F*ilosofía como ciencia estricta* que, "en todo caso", su "crítica debe haber dejado claro que reconocer al naturalismo como una filosofía en principio fallida, no significa abandonar la idea de una filosofía rigurosamente científica 'desde abajo'"[10].

§ 2. La visión sistémica de la vida

Ante todo, veamos esquemáticamente ciertos elementos de la emergente cosmovisión contemporánea[11], denominada "la visión sistémica de la vida", recordando, en

[6] H*ua* VI, pp. 3-12 (C*risis*, pp. 49-58).

[7] C*fr*. Quintanilla, Pablo, "La mente como un sistema complejo de propiedades emergentes", en: R*evista* P*eruana de* P*siquiatría*, Asociación Psiquiátrica Peruana, vol. IV, n°1 (2014), pp. 30-41.

[8] Se trata de un "monismo ontológico" complementado por un "dualismo de propiedades", porque admite una sola sustancia corpórea (cerebro), cuyas neuronas producen *funciones* y propiedades —físicas o mentales— con descripciones distintas. Las "funciones" llamadas "mentales" son parte de un "sistema complejo de propiedades emergentes", que se producen filogenética y onto-genéticamente sobre el cuerpo, gracias a su interacción con el medio físico y la interacción social. En eso consiste la *supervenencia* de la mente sobre el cuerpo.

[9] C*fr*. Quintanilla, Pablo, "Naturalism and the Mind: The Final Questions", en Galparsoro, J. I. y A. Cordero-Lecca (eds.), R*eflections on* N*aturalism*, Boston/Rotterdam/Taipei: Sense Publishers B. V, 2013, pp. 33-42.

[10] Husserl, Edmund, A*ufsätze und Vorträge* (1911-1921), H*usserliana*, vol. XXV, Nenon, T. y H. Rainer Sepp (eds.), Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 41. En adelante, citado como H*ua* XXV. La traducción es propia.

[11] C*fr*. Kuhn, Thomas S., T*he* S*tructure of* S*cientific* R*evolutions*, Chicago: The University Press, 1962 (L*a estructura de las revoluciones científicas*, traducción de Carlos Solís, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992).

primer lugar, el paradigma moderno que ella supera, cómo este va transformándose y, finalmente, aquellos elementos que conciernen la aparición de la vida, la cognición y la conciencia.

2.1. E*l paradigma moderno*

Desde la revolución científica moderna entre los siglos XVI y XVII, la *episteme* griega y la *scientia* medieval se transforman inicialmente en "filosofía natural"[12]. Pero con la matematización galileana de la *física* y su fundación filosófico-matemática cartesiana, esta disciplina se convierte en el ideal paradigmático de toda otra ciencia natural. En efecto, la física experimental privilegia las propiedades cuantitativas (matemáticas o "primarias") sobre las propiedades cualitativas (sensibles o "secundarias") en la determinación del cosmos, con lo que promueve una nueva noción de "universalidad" identificada con la "objetividad" científica, que calza mejor con los ideales de certeza, exactitud y predictibilidad de sus hipótesis y modelos teóricos altamente matematizados. A dicha caracterización de "lo científico", se suman el ideal baconiano del "dominio y control" de la naturaleza, el dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa*, el método analítico-resolutivo y sintético-compositivo, y la *geometría analítica*, para la representación y descripción de curvas geométricas y el movimiento elemental de los cuerpos. Isaac Newton (1642-1727) consolida este marco conceptual en el siglo XVII, introduciendo el *cálculo diferencial* para describir los movimientos algo más complejos de cuerpos sólidos, como los estelares, cuyos elementos concibe como partículas materiales homogéneas, sólidas e indestructibles que se mueven en el tiempo y el espacio absolutos. Se instala así el paradigma del mecanicismo-fisicalista que —triunfando primero en la astronomía— caracteriza a la ciencia y a la filosofía modernas, paradigma dominado por la idea determinista e inmutable de las leyes de la naturaleza. Si se conocen —incluso controlan— las causas, podrán predecirse —incluso producirse— con absoluta certeza los efectos. Este modelo no solo desplaza rápidamente la visión más orgánica de la naturaleza y de la relación alma-cuerpo de la Antigüedad y Edad Media (todavía presente en la obra de Leonardo da Vinci, 1452-1519), sino que se convierte en el paradigma de las demás ciencias naturales (como química, termodinámica, biología, fisiología, micro y embriología), y simultáneamente sienta las bases de los ideales prácticos modernos (éticos, sociales, políticos, estéticos) y las llamadas ciencias humanas y sociales. Las ciencias concebidas según dicho modelo son denominadas "positivas" desde el C*urso de filosofía positiva* de Augusto Comte, publicado entre 1830 y 1842, a las que se suman la sociología o física social y la economía clásica con John Stuart Mill (1806-1873).

[12] Como en el título de la obra de Isaac Newton de 1687 (P*hilosophiae naturalis principia mathematica*), que pone los fundamentos de la ciencia física para los siguientes 300 años.

Durante ese mismo período, entre los siglos XVII y XIX, el mecanicismo fisicalista —cómplice del dualismo ontológico cartesiano— se enfrenta a múltiples dificultades, fundamentalmente, en dos frentes: por un lado, en su aplicación a las ciencias de la vida (desde la teoría de la evolución con Jean Baptiste Lamarck [1744-1829] y Charles Darwin [1809-1882] hasta la investigación biológica que descubre el código genético como "lenguaje universal de la vida"[13] con Gregor Mendel [1822-1884]); y, por el otro, en el frente de las fuerzas y fenómenos eléctricos y magnéticos (con Michael Faraday [1761-1867] y James Clerk Maxwell [1831-1879]). Si bien el mecanicismo determinista causal seguía intentando aplicarse en dichos estudios, las dos leyes termodinámicas que se formulan para la descripción del comportamiento de líquidos y gases introducen elementos desestabilizadores. La primera de dichas leyes dictamina la "conservación de la energía" a través de sus transformaciones[14]; la segunda, por el contrario, es la de la "disipación de la energía" o "ley de entropía", pues, si el total de energía se conserva, la energía utilizable se disipa con el calor, la fricción, etcétera. Paulatinamente se introduce en física la idea de "procesos irreversibles"[15] y de tendencias del orden al desorden, que empieza a afectar la confianza en la predictibilidad. A pesar de ello, la cultura occidental mantuvo el paradigma "cartesiano-newtoniano" mecanicista durante 300 años.

2.2. E*mergencia del paradigma sistémico*

2.2.1. R*evolución silenciosa: del autómata al organismo*

Las ciencias naturales de la vida, las ciencias humanas en el siglo XIX y los trabajos de los teóricos de la *Gestalt* a comienzos del XX[16] introdujeron los primeros elementos centrales del pensamiento sistémico, pues el método analítico-sintético cartesiano que procede analizando los compuestos en sus partes integrantes, no calzaba con el esquema y las propiedades de los sistemas y organismos vivientes —como interconexión, contexto, "auto-organización", "auto-preservación", autonomía individual

[13] Dicho código es descrito como una cadena *lineal causal* desde el DNA (ácido desoxirribonucleico) hasta el RNA (ácido ribonucleico), que —presuponiendo que a un gen corresponde una proteína— supuestamente "determina el comportamiento".
[14] Como el paso de la energía eléctrica a la energía del movimiento y de esta a la energía térmica.
[15] Esta es la idea de la "flecha del tiempo". Según la segunda ley termodinámica, un sistema físico aislado se orientará espontáneamente a un creciente desorden, cuyo concepto cuantitativo se denomina "entropía". Debido a ella, en un inicio se piensa que la totalidad de la máquina del mundo paulatinamente se desordenaría hasta eventualmente detenerse. Esta idea no era consistente con la visión evolucionista y de creciente complejidad percibida desde la biología. Pero, en el campo de la economía, las organizaciones humanas y la administración, la "ilusión de un crecimiento ilimitado" entró en crisis, conforme al fenómeno de entropía, como se comprobó con la gran depresión de 1929.
[16] Especialmente con Christian von Ehrenfels (1859-1932).

y "complejidad organizada"—, que solo se podían comprender desde los contextos de totalidades mayores en los que cada vez se insertan. Las ecuaciones lineares de la matemática clásica —que calzaban con el concepto determinista de causalidad— tampoco servían para la descripción de las propiedades y el comportamiento de dichos organismos, ni para entender la sintaxis de sus códigos genéticos, cuyo "alfabeto" era lo único que se había podido determinar hasta 1970. Paralelamente se fue desarrollando lo que probablemente ha determinado la extraordinaria revolución científica de nuestra época, una matemática no-linear, cuya verdadera irrupción se dio entre 1960 y 1970 con la formulación de la teoría de complejidad conocida como "dinámica no-lineal"[17]. Con la ayuda del desarrollo paralelo de poderosas computadoras capaces de manejar billones de datos a altísima velocidad, se pudo finalmente diseñar con ecuaciones no-lineales el modelo de interconexión que permite describir los sistemas vivientes. El mecanicismo lineal, cuantitativo, analítico-sintético cartesiano, finalmente se reemplazó por un pensamiento integrativo, intuitivo, sintético, holístico, cualitativo y no-lineal, cuyo paradigma son los organismos y sistemas vivos, no los cuerpos inertes de la física.

Otros frentes que sacudieron el paradigma mecanicista clásico de la física fueron los desarrollos de la teoría especial de la relatividad de Albert Einstein (1905) y la teoría cuántica trabajada por Niels Bohr y su equipo (incluyendo a Einstein, Werner Heisenberg, Max Planck, Erwin Schrödinger entre otros) durante los primeros 30 años del siglo XX. La exploración del mundo atómico y subatómico conmovió desde sus bases la cosmovisión científica. Werner Heisenberg (1901-1976), físico cuántico, al estudiar las partículas sub-atómicas, se percató de que los electrones carecen de propiedades independientes del observador, que no pueden determinarse —independientemente del observador— si el fotón es partícula u onda. Introduce así el "principio de la incertidumbre", por el cual los conceptos deterministas modernos de *causalidad* y *objetividad* se reemplazan por "patrones de probabilidad" y "causalidad estadística", reintroduciendo paulatinamente el protagonismo de la subjetividad. Heisenberg sostiene en 1958: "lo que observamos no es la naturaleza misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de cuestionar"[18].

2.2.2. *Vida, cognición, conciencia de sí*

Surge así la "visión sistémica de la vida" que entiende la "vida" como la propiedad global, compleja y emergente de sistemas que auto-conservan sus estructuras

[17] Las nuevas matemáticas dinámicas, no lineares, desarrolladas por la geometría fractal para describir los fenómenos estructuralmente inestables de las teorías del caos, combinan propiedades predecibles cuantitativas con factores impredecibles de tipo cualitativo.
[18] Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy*, Nueva York: Harper Torchbooks, 1958, p. 58. La traducción es propia.

mientras renuevan y auto-organizan continuamente sus contenidos, interactuando con el medioambiente, alimentándose de él y desechando en él sus desperdicios hasta su disipación final —o muerte del organismo[19]— gracias a la entropía. Este modelo, se aplica tanto a la comprensión de las células como a la de todo organismo multicelular e incluso a los dominios sociales simbólicos[20]. A esta interacción con el medio ambiente se le conoce como "cognición", noción estratificada desde los organismos primitivos vivientes, que se expande hasta la aparición de la mente y la conciencia —incluyendo la percepción, la emoción y el comportamiento[21]—. Se trata de un "emparejamiento estructural" que ocurre a todo nivel de la vida, y que los representantes de la teoría cognitiva de Santiago, Humberto Maturana y Francisco Varela, llamaron "el advenimiento de un mundo"[22].

Ilya Prigogine, premio Nobel de química en 1979 y previo director del *Centro de Mecánica Estadística, Termodinámica y Sistemas Complejos* en Austin, Texas, sostuvo en 1989: "Hoy, el mundo que vemos desde fuera y el mundo que vemos desde dentro están convergiendo. Esta convergencia de ambos mundos es quizás uno de los eventos culturales más importantes de nuestra era"[23].

§ 3. La fenomenología husserliana: una mirada "desde dentro"

Pasemos ahora brevemente a la "mirada desde dentro" de la fenomenología de Husserl, algunos de cuyos elementos nos parecen bastante compatibles con la nueva visión sistémica de la vida en las ciencias y cultura contemporáneas.

[19] A este proceso se le conoce como neg-emergencia o emergencia negativa.

[20] También se ha aplicado en la Tierra como un todo viviente auto-regulado (*Gaia*), como han probado Lovelock, James y Lynn Margulis, "Biological Modulation of the Earth's Atmosphere", en: *Icarus*, vol. XXI (1974), pp. 471-189.

[21] Si el medio ambiente exterior no "determina" los cambios estructurales en el organismo viviente, sí lo "motiva", en el sentido que pueden "desatar" o "poner en marcha" procesos estructurales internos por los que el organismo viviente especifica su dominio cognitivo.

[22] Maturana, Humberto y Francisco Varela, *Autopoiesis y cognición*, Dordrecht: R. Reidel, 1980, citado por Capra, Fritjof y Pier Luigi Luisi, *op. cit.*, p. 256. Esta expresión coincide curiosamente con la expresión de Maurice Merleau-Ponty referida a la constitución de sentido y validez husserliana: "La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de conciencia, *con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente*" (Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes Barcelona/Buenos Aires/México D. F.: Planeta-Agostini, 1994, p. 21).

[23] Prigogine, Ilya, "The Philosophy of Instability", en: *Futures*, vol. XXI, n° 4 (1989), pp. 396-400. La traducción es propia.

3.1. *Filosofía universal y fenomenología trascendental*

En primer lugar, Husserl concibe su idea de la filosofía, respecto de cuya realización se considera simplemente "un principiante" [24], como heredando "la genuina idea de filosofía" que Platón primero fijó y formuló, y que yace en la base de nuestra filosofía y ciencia europeas"[25], como "ciencia universal" —en el sentido de que abarca el universo entero de lo humanamente cognoscible o experimentable—; rigurosamente radical, en el sentido de que parte de la fundamentación última, vale decir, "de la última autorresponsabilidad", y que "solo es de hecho realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito"[26]. También es *ciencia radical*, porque concibe a sus fundamentos "últimos", como anidando en la "'subjetividad trascendental' (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido), como el 'sitio primitivo' de toda dación de sentido y verificación de ser"[27], al que se accede mediante el "método del preguntar retrospectivo" luego de un cambio o desconexión de la actitud naturalmente dirigida hacia las trascendencias. Este es el campo de trabajo de la fenomenología eidética trascendental —"fenomenología de la pura posibilidad"— que, en tanto "filosofía primera" y "condición previa para toda metafísica y restante filosofía 'que pueda presentarse como CIENCIA'", está llamada a sentar las bases de la "genuina filosofía" que ha de construirse sistemáticamente en "abierta infinitud"[28]. Está pues llamada a realizar una teoría universal de las ciencias, que abrace la totalidad de la vida racional (*cognoscente*, *valorativa y práctica*)[29] mediante la "ejecución sistemática" de "la idea leibniziana de una ontología universal como unidad sistemática de todas las ciencias aprióricas concebibles" —ontologías formales y materiales—, y, a través de ellas, llamada a brindar "unidad sistemática" a todas las ciencias positivas, integrando su contenido a través de un método *sui generis*, "libre de las paradojas" y "crisis de fundamentos" que las afectan[30].

[24] Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Husserliana*, vol. V, Biemel, Marly (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1971, p. 161. En adelante, citado como *Hua* V (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México D.F.: FCE, 2013, p. 488. En adelante, citado como *Ideas* III).

[25] *Hua* V, p. 139 (*Ideas* I, p. 466); *cfr.* también, entre otros *Hua* VI, p. 321 (*Crisis-Anexos*, pp. 330-331); Husserl Edmund, *Erste Philosophie* (1923-1924), *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana*, vol. VII, Boehm, Rudolf (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1956, p. 203. En adelante, citado como *Hua* VII; Husserl, Edmund, *Erste Philosophie* (1923-24), *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana*, vol. VIII, Boehm, Rudolf (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1959, p. 3. En adelante, citado como *Hua* VIII. *Cfr.* también Schuhmann, Karl, "Husserl's Concept of Philosophy", en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XXI, n° 3 (1990), pp. 274-283; y Held, Klaus, "Husserl et les Grecs," en: Escoubas, Eliane y Marc Richir (eds.), *Husserl*, Grenoble: Jérome Millon, 1989, pp. 119-121.

[26] *Hua* V, p. 139 (*Ideas* I, p. 466).

[27] *Loc. cit.* (*loc. cit.*, p. 466).

[28] *Loc. cit.* (*loc. cit.*, p. 466).

[29] *Cfr. Hua* VII, p. 6 (Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Barcelona/Bogotá/Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 1998, p. 17. En adelante, citado como FP).

[30] *Cfr. Hua* V, pp. 160-161 (*Ideas* I, pp. 487-488); *Hua* IX, pp. 296-297 (AEB, pp. 77-78).

Ahora bien, en I*deas* I de 1913, Husserl solo expone de modo "*estático*" el plan de trabajo y la metodología de la naciente fenomenología trascendental, por la cual él anuncia su pretensión de emprender la titánica tarea de examinar —luego de aplicar la reducción fenomenológica trascendental— la estructura universal y funciones constitutivas de las experiencias vividas de los sujetos (cognitivas, emotivas, volitivas) mediante las cuales ellos se correlacionan con sus "mundos" circundantes, por y en las cuales dichos mundos detentan para nosotros "*sentido* de ser y *validez* de ser" (S*inn und* S*einsgeltung*).

En las obras posteriores de la década del veinte, Husserl introduce *dos* cambios a su método estático, que se empiezan a gestar desde su mudanza de la Universidad de Gotinga a la de Friburgo en 1916. Un *primer* cambio atañe a la descripción del "eje intencional" noético-noemático (*ego-cogito-cogitatum*) que, junto con el "eje temporal" de la *síntesis* de las experiencias y el *ego* puro, constituyen en I*deas* I las tres estructuras esenciales de la conciencia pura, pero que —aunque evidentemente para Husserl siempre funcionan articuladamente— en esa obra todavía se presentan de modo separado y sucesivo. El cambio consiste en que ya logra describir la intencionalidad dinámicamente, integrándola al movimiento unitario del flujo de la conciencia. En otras palabras, los nuevos textos ya no describen "estáticamente" la función *activa* de "constitución" o "fundación de validez" (G*eltungsfundierung*) que el *ego* céntrico *cogitativo*, consciente, racional y responsable ejecuta mediante sus vivencias intencionales —como en I*deas* I—, sino de un modo "dinámico". Un *segundo* cambio —y como consecuencia de la incorporación descriptiva de la temporalidad en el funcionamiento intencional de la conciencia— consiste en que Husserl *comienza* a indagar en dirección de los procesos más profundos (inconscientes, *pasivos* y asociativos) *presupuestos* por la "vida activa" o "en vigilia" (teórica, valorativa, volitiva) —esto es, por su *génesis* (o auto-constitución) en los dominios primitivos e inconscientes de las sensaciones, impulsos, deseos e instintos—. Esto lo conduce, en consecuencia, a reconstruir y exponer (en una G*enesisfundierung*) el trasfondo vivencial pasivo, inconsciente, irracional, temporal, sintético-asociativo, de la función "racional" y consciente —trasfondo vivencial agrupado esta vez en torno a un *centro egológico* pasivo y pre-objetivante que vive como *afectado* a través de ellas—.

Asimismo, sus descripciones logran paulatinamente señalar que las intenciones constitutivas del sentido y la validez de cualquier objeto nunca son "individuales" sino que integran "*sistemas* de intenciones" que configuran temporalmente un *mundo* para sujetos que, en añadidura, son impensables sin sus cuerpos orgánicos y en interacción con el mundo físico y viviente circundante. Por último, estas descripciones de los propios "sistemas" de intenciones y experiencias, sedimentados en habitualidades y capacidades adquiridas, incluyen la irrupción del "otro" y *sus experiencias* de mundo, de modo que la fenomenología *genética* conduce a la *generatividad*. Esto es, *en el seno de su propia subjetividad*, el fenomenólogo descubre sentidos y valideces que él no ha constituido, sino que le han sido trasmitidos *sincrónicamente* por otros (corporalmente presentes

o ausentes) o *diacrónicamente* por aquellos cuyas vidas solo parcialmente coinciden con la suya (predecesores o sucesores), de generación en generación. Al fenomenólogo se le revela por ese medio que los *otros co-sujetos* también son *trascendentales*, co-constitutivos de sentidos y valideces transmitidos históricamente en las *tradiciones* culturales, estilos y capacidades adquiridas, por experiencias sociales pasadas.

3.2. U*na* "Arbeitsphilosophie" *sistemática*

Con la publicación del volumen XLII de la H*usserliana*[31], P*roblemas fronterizos de la fenomenología*. A*nálisis del inconsciente y de los instintos*. M*etafísica*. É*tica tardía*, se pone a disposición del público textos del legado que permiten vislumbrar el proyecto filosófico husserliano desde 1908 a 1937 en toda su envergadura y complejidad, aunque gran parte de los temas tratados ya aparecen dispersos en muchos volúmenes previos de la obra completa. El proyecto aparece como un "sistema filosófico", no en el sentido "tradicional", sino como el pre-delineamiento de un "campo sistemático de trabajo", de una A*rbeitsphilosophie*. Recapitulemos. En esta "idea de la filosofía", en tanto "ciencia universal, y 'rigurosa' en un sentido radical", la fenomenología trascendental —en "radical auto-meditación" y, por ende, volcada a la descripción eidética de la "vida trascendental constitutiva" puesta al descubierto por la reducción trascendental— ocupa un *lugar central* en tanto "filosofía *primera*"[32], pues debe encargarse de ofrecer el "fundamento último" —el de "la autorresponsabilidad última"— sobre el que dicho "sistema" o "idea de la filosofía" ha de erigirse. Ya en 1914, en una carta a Karl Joël, afirma Husserl que él "de ningún modo reduce la filosofía a una teoría del conocimiento y crítica de la razón en general, mucho menos a la fenomenología trascendental"[33]. A su vez, desde muy temprano, señala que las ciencias positivas que han de ser fundadas por la fenomenología eidética, descansan en *ciencias fácticas últimas* cuya labor paulatinamente identifica con una *fenomenología empírica*, o "de la realidad" (por oposición a la "fenomenología de la pura posibilidad" o eidética), a la que eventualmente denomina "ciencia absoluta de la realidad fáctica", "filosofía empírica de lo fáctico", "metafísica" o *filosofía segunda*[34]. Así, en su artículo para la E*ncyclopaedia* B*ritannica* de

[31] Husserl, Edmund, G*renzprobleme der* P*hänomenologie*. A*nalysen des* U*nbewusstseins und der* I*nstinkte*. M*etaphysik*. S*päte* E*thik*. *Texte aus dem* N*achlass* (1908-1937), H*usserliana*, vol. XLII, Sowa, R. y T. Vongehr (eds.), Dordrecht: Springer, 2014. En adelante, citado como H*ua* XLII. Textos similares a los recogidos en este volumen ya habían aparecido en otros volúmenes de la H*usserliana*, y varios de los que se publican aquí ya habían sido trabajados en múltiples publicaciones interpretativas desde las últimas décadas del siglo pasado.

[32] H*ua* VIII, pp. 3-4. C*fr.* También H*ua* V, p. 139 (I*deas* III, p. 466).

[33] C*fr.* Husserl, Edmund, B*riefwechsel*, H*usserliana-Dokumente*, Schuhmann, Karl (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 205. En adelante, citado como H*ua Dok* III/6, P*hilosophenbriefe* (a Karl Joël 11.03.1914). La traducción es propia.

[34] C*fr. loc. cit.*; H*ua* VII, p. 188 nota (FP, p. 325); H*ua* IX, p. 298 (AEB, pp. 78-79); Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914, H*usserliana*, vol. XXVIII, Melle, Ullrich (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers,

1929, aclara que "[l]a fenomenología desarrollada rigurosa y sistemáticamente (…) [s]e divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como FILOSOFÍA PRIMERA y en la FILOSOFÍA SEGUNDA, la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad trascendental que los encierra a todos ellos sintéticamente. La filosofía primera es el universo del método para la segunda"[35].

Esta "filosofía segunda" corresponde al *primero* de los *dos* sentidos que tiene para Husserl el concepto de "metafísica", esto es, como "filosofía de la realidad" (*Wirklichkeitsphilosophie*) o "ciencia filosófica fáctica", de "existencias" (*Metaphysik als absolute Wissenschaft von der faktischen Wirklichkeit*)[36], que permitirá interpretar metafísicamente el mundo dado en la experiencia y allí "hallar las líneas que dirijan a las ideas metafísicas de Dios, libertad, inmortalidad, etc." [37]; es decir, a los problemas "metafísicos" en un *segundo* sentido, que son las "cuestiones más elevadas y últimas" (*höchste und letzte Fragen*) correspondientes a los postulados kantianos y a los problemas propiamente éticos, que han sido tratados por los grandes filósofos del pasado.

Husserl ya pre-delinea este horizonte metafísico y ético en sus manuscritos desde 1908 y 1909 cuando empieza a desarrollar la fenomenología trascendental, pero lo mantiene en reserva exponiéndolo públicamente solo en algunos de sus cursos (por ejemplo, éticos[38]), porque primero quiere sentar las bases de una "gramática elemental"[39] para la fenomenología trascendental, que es precisamente lo que intenta en *Ideas* I, y a cuyo desarrollo se "auto-limita" voluntariamente (*Selbstschränkung*); aunque son aquellos problemas (metafísicos y éticos) los que "yacen mucho más cerca de su corazón"[40], y constituyen el "reino anhelado" (*Reich der Sehnsucht*) al que aspira y por el que su pensamiento se esfuerza desde un inicio[41].

Los problemas *metafísicos* a los que alude Husserl en sus *dos acepciones* —los que corresponden a la *Wirklichkeitsphilosophie* o *ciencia fáctica de la realidad*, y a los *Höhenprobleme* que pertenecen a las "últimas y más elevadas capas" de problemas (*letzter und höchster Stelle stehenden Probleme*), que le permitirán "*cerrar*" su "sistema filosófico"— se hallan en las "fronteras" de la fenomenología trascendental (son *Grenzprobleme*), porque se

1988, p. 171. En adelante, citado como *Hua* XXVIII; Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, vol. I, Strasser, Stephan (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 106, 181. En adelante, citado como *Hua* I (*Meditaciones Cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 97, 202. En adelante, citado como MC).

[35] *Hua* IX, pp. 298-299 (AEB, p. 79).

[36] *Hua* XXVIII, p. 229; *cfr.* también *Hua* XLII, p. lxi.

[37] *Hua Dok* III/3, *Die Göttinger Schule*, p. 410 (a Dietrich Mahnke, 25.02.1917). La traducción es propia.

[38] En 1905, descubre su "reducción trascendental"; en 1908, ya describe su fenomenología en términos de un "idealismo trascendental" (*cfr.* Husserl, Edmund, *Transzendentaler Idealismus, Texte aus dem Nachlass* [1908-1921], *Husserliana*, vol. XXXVI, Rollinger, R. y R. Sowa [eds.], Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. En adelante, citado como *Hua* XXXVI), mientras que simultáneamente, en dos textos de 1908 y 1909 fuertemente inspirados por Leibniz, empieza a esbozar su "metafísica" en torno a problemas monadológicos, teleológicos y teológicos (*cfr. Hua* XLII, texto 10 de 1908-1909 y texto 11 de 1908).

[39] *Cfr. Hua Dok* III/3, *Die Göttinger Schule*, p. 160 (a William Ernest Hocking, 07.07.1912).

[40] *Ibid*., p. 418 (a Dietrich Mahnke, 5.09.1917).

[41] *Hua Dok* III/6, *Philosophenbriefe*, p. 60 (a Hans Driesch, 18.07.1917).

sitúan más allá de lo que puede ofrecer la fenomenología trascendental en el marco limitado de la reducción y de las descripciones intuitivas de los análisis intencionales —pero, en direcciones opuestas—.

Si empezamos por el *primer* sentido de metafísica, cuyos problemas Husserl vincula a una "filosofía de la realidad", encontramos dos índoles distintas de aproximaciones que hemos de tomar en cuenta. La primera de ellas concierne el estatuto de la *facticidad* respecto del campo de trabajo *eidético* de la fenomenología trascendental. No es propiamente un problema "marginal", pero sí en cierto sentido "anterior" o "presupuesto" por la actividad constituyente de la subjetividad trascendental. Me explico. En un inicio, alrededor de 1909, Husserl se inclina a tratar la "metafísica" como una suerte de disciplina intermedia que le permite aplicar la fenomenología eidética a las ciencias fácticas (y este parece ser el sentido que él otorga, primero, a sus *ontologías materiales* de la naturaleza y la cultura, y, después, a su *filosofía segunda*), en relación con la comunidad universal de sujetos trascendentales constituyentes. Luego, desde sus L*ecciones* de 1923/1924 sobre F*ilosofía primera*, introduce un nuevo concepto de "facticidad". Se trata de: "(...) la irracionalidad del *factum* trascendental, el que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu: por ende, metafísica en un nuevo sentido"[42]; o bien, del "hecho irracional" de la *correspondencia* entre la idealidad racional, teórica y práctica, y la realidad[43], es decir, en expresión de Iso Kern, el "*factum* irracional de la racionalidad del mundo"[44].

A ello se añaden todos los problemas de la facticidad fortuita, como los del *todo* de las mónadas (intersubjetividad trascendental)[45] que abarca sintéticamente todo hecho; los de la muerte, el destino, el "sentido" de la historia[46]; los ético-religiosos, o los del sentido de una vida "auténticamente" humana[47], etcétera. Es más, en 1921 Husserl ya había sostenido que "la historia es el gran *factum* del ser absoluto" y que "las *últimas preguntas*, aquellas que son metafísica y teleológicamente *últimas*, *forman unidad* con aquellas que preguntan por el *sentido absoluto de la historia*"[48], el cual a su vez remite al "*factum ego* trascendental" o al "*factum* de su mundo histórico-teleológico". Pero, si el ser de una "posibilidad eidética" es completamente independiente de su realización efectiva, ¿en qué sentido insigne Husserl puede indicar que el *factum* abraza lo que yace "más allá" de todo *eide*, *anteriormente* a todo *eide* —*v.gr.*, al dominio

[42] H*ua* VII, p. 188 (FP, p. 325).
[43] C*fr. ibid.*, p. 385; H*ua* VIII, p. 490.
[44] Kern, Iso, I*dee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1975, p. 338. La traducción es propia.
[45] La tesis de los *egos* absolutos como portadores del mundo (como sujetos para el mundo sin los cuales no puede afirmarse que la realidad "real" es) sin ser parte de él, tiene su contraparte fáctica —y paradójica— en que ellos también son "*egos* para otro", seres para otro al lado de otros seres mundanos. Cada *ego*, además, es índice de una relación de comunización y tiene, en su plena concreción, una historia activa (como sujeto de la historia) y pasiva (como dándose *solo* en ella, en una tradición sedimentada, etcétera.). C*fr.* H*ua* VIII, p. 506.
[46] H*ua* I, 39, p. 182 (MC, p. 203).
[47] H*ua* IX, pp. 299-301 (AEB, pp. 80-82).
[48] H*ua* VIII, p. 506. El énfasis es mío. La traducción es propia.

eidético como un todo—? En 1931, él señala inequívocamente que esto se da en *un* solo caso *sui generis*, precisamente en el punto de partida de todo su filosofar, pues "*el eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico*"[49]. En efecto, todas las "últimas necesidades, las necesidades originarias", los "últimos hechos" o "los hechos originarios", la posibilidad misma de pensar retroactivamente a partir del mundo, de practicar la reducción, la variación imaginaria eidética, etc., todo ello depende de que el *ego* —con sus estructuras constituyentes fácticas— "exista".

Consecuencias cruciales se desprenden de esta constatación para Husserl, las que nos permiten comprender por qué señala a Dorion Cairns en 1930 lo siguiente respecto de su fenomenología: "desde I*deas* I he trabajado indeciblemente mejorando, depurando, verificando radicalmente mis posiciones, siempre preparado para abandonarlas (*preiszugeben*), incluso metódicamente"[50]. Y es que el *factum ego* se caracteriza por un núcleo de "contingencia originaria" ("U*rzufälligem*") en formas esenciales de su funcionar posibilitador[51]. No podemos *sobrepasar* nuestro propio ser fáctico y menos aún nuestro originario ser-con-otro. Nuestra *realidad absoluta*, por ende, "tiene en sí misma su fundamento y en su ser sin fundamento (*grundlosen Sein*) tiene su absoluta necesidad"[52]. En mi opinión, esto significa que Husserl reconoce el entrelazamiento de necesidad y contingencia, a saber, de una dimensión fortuita (*ein Zufälliges*) en la puesta en marcha sistemática de su "idea de la filosofía"[53].

Hay una segunda aproximación posible a la metafísica en este primer sentido de una filosofía de la realidad. Los problemas "metafísicos" que aborda Husserl son también "fronterizos." Los caracteriza como "marginales" (R*andprobleme*), pues son aquellos a los que se llega descendiendo a los niveles de profundidad que los análisis genéticos y generativos posibilitan. No los denomina "marginales" porque sean "irrelevantes", sino porque el acceso a ellos significa trascender los límites metodológicos, intuitivamente descriptibles, de la fenomenología estática y genética. En lugar de describir, se requiere más bien "reconstruir aquello que no es directamente experimentable", o bien aquello que "alguna vez se experimentó, pero que ahora no es experimentable y ha sido totalmente olvidado"[54]. Se trata de un trabajo "arqueológico" que desentierra

[49] Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Dritter Teil 1929-1935, *Husserliana*, vol. XV, Kern, Iso (ed.), Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 385 ss. En adelante, citado como H*ua* XV. La traducción es propia.

[50] H*ua Dok* III/4, *Die Freiburger Schüler*, p. 23 (a Dorion Cairns, 21.03.1930). La traducción es propia.

[51] H*ua* XV, p. 386.

[52] L*oc. cit*. La traducción es propia.

[53] "El *factum* irracional es fortuito en tanto opuesto a la esencia, pero el *factum* es apodíctico, puesto que la subjetividad en su unicidad es apodíctica y, en tanto facultad de toda generalidad esencial, lleva consigo también aquella de su propia forma esencial. (...) Lo irracional es fortuito —tiene otras posibilidades a su lado—, pero es necesario —la forma debe tener un contenido—, por ende, debe ser una de las posibilidades" (H*ua* XLII, pp.102-103. La traducción es propia).

[54] Edmund Husserl, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass* (1916-1937), *Husserliana*, vol. XXXIX, Sowa, Rochus (ed.), Dordrecht: Springer, 2008, p. 480. En adelante, citado como H*ua* XXXIX. La traducción es propia.

capas profundas, partiendo —primero con análisis fenomenológicos estáticos y luego genéticos— de las estructuras intencionales del ego "normal", maduro y con experiencia amplia de mundo, para luego interrogar sus "modificaciones intencionales" más allá de los márgenes de "normalidad" (*v.gr.*, los casos patológicos o los diversos tipos de locura, la infancia, los fenómenos limítrofes de la primera niñez o el estado embrional, y la animalidad). Del planteamiento estático el fenomenólogo pasa a uno genético, retrocediendo a su primera infancia hasta el límite de su memoria, en dirección del inconsciente, interrogando *cómo* se ha dado su *génesis* hasta auto-constituirse como ser humano adulto —abordando así el tema de la *auto-constitución* de su yo—. En esta dirección "descendiente" hacia mayores profundidades, se añaden los problemas del nacimiento, la muerte, la generatividad, la existencia animal, el impulso, el instinto, el inconsciente, el trasfondo sedimentado de la conciencia, el dormir sin sueño y el "después de la muerte".

En una dirección opuesta, también más allá de las "fronteras" de la fenomenología trascendental y de su trasfondo "profundo," se hallan los "problemas límites elevados" (H*öhenprobleme*) de la metafísica (en su *segundo* sentido) y de la ética. Sin embargo, son problemas asequibles ascendiendo *a partir* de las líneas descriptivas que la fenomenología trascendental ofrece. Se trata, en efecto, de "construcciones metafísicas plausibles"[55] que "superan los límites de la descripción fenomenológica"[56] trascendental en el marco limitado de la reducción, e incluso modifican los conceptos originales de la mónada basados en daciones intuitivas[57]. No obstante, lo planteado en I*deas* I brinda un "primer mapa cartográfico" (*eine erste* L*andkarte*) para construir "desde abajo hacia arriba" (desde las "daciones intuitivas" hasta las "alturas abstractas"), en un trabajo infinito, los temas del nacimiento y la muerte, del comienzo y el fin de la vida trascendental constitutiva, del sentido del mundo y la historia, del último ser del "yo" y del nosotros humano objetivado, de Dios como el principio creador del universo y su desarrollo teleológico, del sentido de la relación del mundo con Dios, del *factum* de la intersubjetividad trascendental; finalmente, los temas ético-religiosos y el *problema teleológico universal* que abarca todo lo anterior.

3.3. *Monadología y teleología*

A pesar de hallarse en direcciones opuestas, ambos tipos de problemas "fronterizos" (G*renzprobleme*) están, para Husserl, conectados interiormente por un cordón umbilical[58] —el de la *teleología universal*— y dan a su proyecto filosófico un perfil leibniziano, en

[55] H*ua* D*ok* III/6, P*hilosophenbriefe*, pp. 98-99 (a Paul Feldkeller, 25.5.1925).
[56] H*ua* XLII, p. xix.
[57] C*fr. ibid*., p. lxviii.
[58] C*fr. ibid*., pp. xxx-xxxi.

cuyo centro se halla la fenomenología trascendental. Es esta teleología la que permite *conectar* los problemas del nacimiento y la muerte con las preguntas acerca del origen y el destino, la finitud de la vida y su fin último; también permite *conectar* los problemas de la inconciencia, el sueño y la vigilia, con la idea de un "último sueño" o de la "última caída en la inconciencia" que es la muerte; por último, permite abordar el dominio de los impulsos e instintos —desde la inconciencia y tierna infancia hasta la adultez— en tanto dirigidos teleológicamente hacia formas conscientes, racionales y responsables de vida, hasta poder plantearse los grandes problemas teleológicos del desarrollo individual y comunal, del sentido último de la humanidad y del mundo en totalidad.

El interés de Husserl por los *instintos* —desde los *innatos* (los proto-intereses o proto-necesidades, el más universal de los cuales es el de la *auto-preservación*)[59] hasta los *adquiridos* "de modo personal-individual e histórico-social", que se levantan sobre el fondo de las habitualidades individuales y colectivas (la "tradicionalidad")[60]— es intentar "reconstruir" el *origen* de la "conciencia trascendental constitutiva de mundo", es decir, *el primer comienzo* de aquel *interés* humano por "constituir" un mundo circundante de sentidos y valideces[61]. En esa dirección, las "motivaciones instintivas" originarias, inconscientes, apuntan no solo a "historias trascendentales individuales", sino a las formas esenciales y "leyes fundamentales de la génesis subjetiva individual e intersubjetiva" y de un "mundo objetivo" en general[62], en el marco de una "*construcción indirecta*" o "reconstrucción de un reino de constitución no experimentable (*unerfahrbarer*)", que puedan "mostrarse eidéticamente" como "posibles variantes" de un "*ego* en general"[63].

La constitución intersubjetiva del mundo circundante depende de estos instintos innatos. Husserl señala que "el yo de este comienzo constitutivo no puede ser un polo-yo vacío", sino que "el ego en el proto-comienzo (el proto-nacimiento) es (…) ya un yo de instintos dirigidos"[64], movido por un "instinto de la curiosidad", el "instinto a objetivar"[65]. En esto precisamente consiste la *intencionalidad instintiva* o

[59] C*fr. ibid*., texto 8, p. 115; anexo XV, p. 124. El de "auto-preservación" es el más universal de los instintos *innatos*, porque reúne y atraviesa "sintéticamente a todos los demás"; otros instintos innatos son el "instinto para dormir", el "instinto maternal" y los "impulsos originarios del movimiento" (el "impulso cinestésico") —como los movimientos instintivos de los neo-natos orientados a lactar, etcétera—. También *cfr*. Ms. A VI 34-37a, Ms. E III 9-18a, *passim*.

[60] I*bid*., anexo XVI, pp. 130 ss.

[61] H*ua* XLII, p. lii.

[62] I*bid*., pp. lii-liii. C*fr.* H*ua* XXXIX, p. 225 ("En esta historia de mi génesis a partir de leyes esenciales, surge en mí una historia también para el ser-de-los otros-para-mí, para el ser-para-mí y ser-para-nosotros de un mundo objetivo, una historia de este mundo y una historia de los hombres, esto es, del todo de las mónadas para mí, etc.". La traducción es propia).

[63] C*fr. ibid*., pp. 480-481, *passim*.

[64] I*bid*., p. 477 ("E*l yo en el proto-comienzo* [*el neo-nato*] *ya es un yo de instintos orientados*"). La traducción es propia.

[65] Husserl, Edmund, S*päte Texte zur Zeitkonstitution* (1929-1934), D*ie* C-M*anuskripten*, H*usserliana* M*aterialien*, VIII, Lohmar, Dieter (ed.), Dordrecht: Springer, 2006, pp. 257 ss. En adelante, citado como H*ua* M*at* VIII ("¿Debemos plantear el instinto de la objetivación como el segundo proto-instinto [según el orden de la realización en el camino de la intención anhelante y su plenificación]?").

proto-intencionalidad, como primera capa pasiva del desarrollo de la intencionalidad que se despliega en la "vida activa", cogitativa. Desde su comienzo constitutivo como "yo-instintivo-afectado", con necesidades innatas ciegas, el proto-yo ya efectúa "proto-constituciones" del mundo en síntesis pasivas y asociativas. En el desarrollo individual hacia la persona madura y su mundo intersubjetivo, hay "capas de instintos", desde los impulsos y necesidades originarias (que en un inicio no saben hacia dónde se dirigen), sistemáticamente organizadas y dirigidas hacia capas superiores[66].

La "teleología universal" husserliana resulta así ser una "teleología de la constitución del mundo", cuyo primer estadio es el de los "proto-instintos"[67] y el último, la vida activa, voluntaria y racional, que finalmente conduce a la "vida en la 'humanidad'"[68]. Los instintos, sin embargo, no se dejan atrás una vez alcanzada la vida activa, cuando el ser humano se caracteriza por sus ocupaciones, metas personales, nacionales, comunitarias y otras. En general, son ciegos y permanecen encubiertos sin posibilidad de anticipar lo que puede satisfacerlos mientras que no se vean satisfechos; a su vez, ellos empujan y orientan en una determinada dirección, eventualmente, en el caso de los adquiridos, acompañados por representaciones vacías, vagas, que solo *ex post*, al alcanzar la meta y satisfacerla, pueden volverse claras, intuitivas. Pero en general, los instintos constituyen una "pre-forma" de actos auténticos[69]. A esto se refiere Husserl en la *Crisis* con "el *problema de la razón oculta*, que recién sabe de sí misma como razón, al volverse manifiesta"[70]. En su opinión "la latencia (de la razón) es siempre ya la patencia de la razón" y conduce —"en el querer ser racional"[71]— hacia el estadio superior de la razón científica, la filosofía y la fenomenología trascendental, y por último a los problemas metafísicos de la monadología (esto es, su enlace inter-intencional sincrónico y diacrónico, la constitución histórica de lenguajes y comunidades culturalmente relativas, la idea de un mundo y una humanidad comunes), de la propia teleología y la teología[72], y a los problemas éticos del amor.

Como botón de muestra de la unidad y envergadura de la concepción filosófica global que Husserl tiene desde muy temprano —desde que se gesta el vuelco trascendental de su fenomenología— y que perdura a través del tiempo sobreviviendo a sus transformaciones, me referiré solamente a un texto publicado en *Husserliana* XLII,

[66] *Ms.* E III 9/5a, citado por Sowa, Rochus y Thomas Vongehr (eds.), *Hua* XLII, p. lix. ("Husserl ve en el estrato dominante de los 'proto-instintos' el primer estrato necesario de un desarrollo más elevado, en el cual impera una 'teleología universal', que se produce como constitución del mundo". La traducción es propia).
[67] *Hua Mat* VIII, pp. 249 ss.
[68] *Hua* XV, p. 599 ("Vivir en la 'humanidad' ['*Humanität*']" La traducción es propia).
[69] *Hua Mat* VIII, p. 326.
[70] *Hua* VI, pp. 51 ss. (*Crisis*, pp. 93 ss.). "Finalmente: ¿acaso no es un problema, que se da a la par con el problema de los instintos en el sentido corriente? ¿No es este el problema de la razón oculta, que recién cuando se manifiesta se sabe a sí misma como razón?" (*loc. cit.*).
[71] *Ibid.*, p. 275 (*Crisis*, p. 308). "Comprendiéndose a sí misma como racional, comprendiendo que ella es racional en el querer ser racional" (*loc. cit.*).
[72] *Cfr. Hua* XLII, p. 222, anexos XX, p. 226 y IV, p. 243.

redactado entre 1908 y 1909, y titulado "Monadología" en alusión a Leibniz. Husserl retoma este tema más intensamente alrededor de los años treinta en adelante, como en los textos recogidos en H*usserliana* XV.

Husserl parte de la constatación natural de que nuestra conciencia necesariamente presupone y está vinculada al cuerpo viviente (L*eib*), y que todo "ser orgánico" presupone la "naturaleza física"[73]. Se pregunta cómo se puede sostener que la conciencia es "absoluta" cuando, por el otro lado, ella está conectada "con una *cosa* que es el 'cuerpo orgánico'"[74] y existe una "dependencia funcional" entre ellos, a tal punto que cierto curso de conciencia y sus posibilidades vivenciales se detienen cuando el cuerpo está mutilado o enfermo. Se plantea la pregunta de si ella ha "nacido" —uniéndose en un determinado momento con un cuerpo—, o si, como piensa la física de su tiempo, es tan eterna como la materia —en el sentido de un flujo de conciencia absoluta, no como tal o cual conciencia con un contenido determinado por su unión a un cuerpo determinado[75]—. Se pregunta qué hace que las conciencias se separen y diferencien uniéndose a distintos cuerpos orgánicos[76]. Pero lo más asombroso para él no es solo que la conciencia nos conecte con el mundo (como todo organismo viviente se conecta con su entorno mediante la cognición desde los primeros estadios del desarrollo de la vida en el universo), sino el que, desde el flujo temporal actual de la conciencia, podamos orientarnos hacia un pasado que "ya no es", que "fue una vez", incluso un pasado en el que *no había conciencia* ni *cognición*, cuando solo existían paisajes, montañas y ríos "sin seres orgánicos"[77]. En otras palabras, ¿cómo puede la conciencia interactuar —no solamente con un mundo circundante del que se nutre y gracias al cual se desarrolla, etcétera— sino *in infinitum* hacia un pasado que "ya no es"? ¿Sigue allí vinculada al cuerpo orgánico? ¿Cómo? ¿Qué significa la posibilidad de su supervivencia o "eternidad"?

Es aquí donde sostiene que le vienen en ayuda "los términos leibnizianos de 'evolución' — 'involución'. Las mónadas eternas entran en relación con un cuerpo orgánico que, por otro lado, no debe ser concebido al modo leibniziano como complejo monádico, sin embargo, su teoría de la superación de la confusión hacia la claridad se ajusta a nuestra concepción"[78]. En suma, ya desde este momento, Husserl mira con simpatía la monadología leibniziana que le permite dar algún tipo de explicación coherente a cómo nos representamos el estado del universo hace millones de años[79]. Lo más importante es que, para representarnos "propiedades objetivas" de lo que "ya no es" o "existe", no necesitamos contenidos de sensación actuales de ellas;

[73] *Ibid*., p. 137.
[74] *Ibid*., p. 139. La traducción es propia.
[75] *Cfr. ibid*., p. 141.
[76] *Cfr. ibid*., p. 142.
[77] *Cfr. ibid*., p. 143.
[78] *Ibid*., p. 147. La traducción es propia.
[79] *Cfr. loc. cit*.

solo requerimos aprehensiones con las que leemos el pasado sobre la base de lo percibido hoy. Sostiene que "[l]a naturaleza es una construcción necesaria (y en eso consiste su esencia) en la conciencia actual"[80]. Si esto es así, sigue preguntándose: ¿cuál es la pre-historia de nuestra conciencia humana, y qué es nuestro yo? Entre 1908 y 1909, ya nos dice que es "(…) un cierto flujo de vivencias bajo reglas (disposiciones, etcétera.) curiosas, que son inseparables de la constitución de la naturaleza que se me aparece"[81]. Ahora bien, si bien los padres no transmiten a sus hijos sus propios campos sensibles, los padres sí "se ramifican" y de ellos fluyen nuevas almas.

Husserl adopta y adapta el punto de vista leibniziano según el cual en un inicio hubo mónadas en un estado de hibernación que luego despertaron y condujeron al surgimiento de la naturaleza orgánica, la cual a su vez se desarrolla y asciende a una claridad creciente[82]. Husserl reinterpreta esta monadología desde la actitud fenomenológico-trascendental en primera persona, y afirma que la "(…) naturaleza antes de todos los organismos, 'naturaleza antes del surgimiento de la conciencia', quiere decir entonces: realidad antes de toda conciencia 'despierta', antes de toda aparición de la naturaleza en el seno de las mónadas reales. Quiere decir que todas las mónadas <estaban> en estado de hibernación, que se hallaban en 'involución'"[83]. En consecuencia, "la naturaleza fija" significa que ella se le aparece a las mónadas humanas en modos de actualidad e inactualidad, conforme a ciertas reglas que dependen de su "'constitución psico-física'. Lo mismo vale para los animales"[84].

En suma, todo lo que digamos respecto de la "naturaleza" se reduce a "unidades de conocimiento experiencial", y son unidades "veraces" y "válidas" en el sentido precisamente que "nuestra experiencia les prescribe"[85]. La "unidad de la naturaleza física" descansa en la "unidad de la coordinación" de las vivencias de la conciencia en cada mónada, y en mónadas despiertas que se entienden mutuamente y que, de modo necesario, determinan el tiempo constatando su simultaneidad a través del habla[86]. Las mónadas despiertas, espirituales, inteligentes, conocen la naturaleza y reconocen en ella un *factum* de racionalidad que es concordante con su racionalidad como espíritus, por lo que se plantean como su meta ético-social la constitución de la propia ciencia[87]. En este texto, Husserl también reconoce el desarrollo racional de las mónadas en la producción de un mundo de "belleza", sea en la realización de valores artísticos configurando objetos estéticos, sea embelleciendo la naturaleza circundante —idealizando y animando el mundo circundante humano[88]—.

[80] *Ibid*., p. 151. La traducción es propia.
[81] *Loc. cit*. La traducción es propia.
[82] *Cfr. ibid*., p. 152.
[83] *Cfr. ibid*., p. 155. La traducción es propia.
[84] *Ibid*., p. 157. La traducción es propia.
[85] *Ibid*., p. 158.
[86] *Cfr. loc. cit*.
[87] *Cfr. ibid*., p. 163.
[88] *Cfr. loc. cit*.

Su metafísica monádica, ya en esta época, culmina con un escueto apunte que, en un tono leibniziano, reconoce dos estratos de investigación: "Primer estrato: retorno al primer absoluto, aquel de la fenomenología y de las ciencias fenomenológicas reducidas, la conciencia y su división en hénadas (H*enaden*). Segundo estrato: la unidad de la multiplicidad de 'hénadas' o 'mónadas' a través de la teleología, a través de la armonía"[89]. En este camino de desarrollo hacia la "unidad" del "todo de las mónadas" (M*onadenall*) cuya meta son "valores absolutos" —siendo "el último sentido del ser el bien" y la "última realidad", la "voluntad del bien"—, Dios aparece como "entelequia, (...) como ἐνέργεια"[90].

§ 4. Conclusión: el ideal husserliano de filosofía y el paradigma sistémico de la vida

El estado embrionario de mi investigación no me permite aún desarrollar conclusiones adecuadas respecto de la complementariedad que intuyo existe entre muchos de los elementos del paradigma sistémico de la vida y la fenomenología trascendental de Husserl y su "idea de la filosofía". Considero que Husserl anticipa asombrosamente la "visión sistémica de la vida", en la cual —a diferencia de lo que ocurre en el paradigma causal y determinista moderno— se aborda el desarrollo del universo y la aparición de la vida y la conciencia precisamente *desde esta última —v.gr.*, desde la perspectiva la conciencia y observación humanas "hacia atrás", en lo que actualmente se denomina una "causación descendiente"—. La compartimentalización de las ciencias positivas según el modelo fisicalista fue primero reemplazada por una creciente interdisciplinariedad hasta que, en la actualidad, se empezó a hablar de una visión unitaria desde la perspectiva de la "visión sistémica de la vida". Husserl lamentablemente no conoció la matemática conocida como la teoría dinámica de los sistemas complejos, o "dinámica no-lineal", que le hubiera interesado enormemente, y que se inspira en los círculos de retroalimentación que caracterizan a las redes neuronales y a las complejísimas estructuras fluyentes de los sistemas vivientes.

Persisten, a mi entender, todavía algunas limitaciones y prejuicios del paradigma moderno en la nueva visión sistémica de la vida, como su rechazo al reconocimiento de un cierto carácter teleológico de la naturaleza, por temer interpretarlo como un proceso en todo momento consciente y guiado por un propósito. Opino que habría que pensar en algún modo de reinterpretar el sentido de lo teleológico. Otro tema para el cual las reflexiones epistemológicas husserlianas serían de gran utilidad es aquel del estatuto de la idealidad —y el dominio noemático del sentido— y su diferencia respecto del ámbito de la naturaleza (física y psíquico-noética), diferencia que permitiría a los

[89] *Ibid.*, p. 164. La traducción es propia.
[90] *Ibid.*, p. 168.

científicos distinguir más claramente entre los "continentes" o "vehículos naturales" (psico-físicos) y sus respectivos "contenidos" o la "información-instrucciones" que transmiten; es decir, el dominio del sentido, significado, regla o ley, en el que —llegados a un nivel racional— se despliega el tema de la validez y la "objetividad" del conocimiento, la valoración, la normatividad, etcétera.

Finalmente, se sigue rechazando —especialmente por parte de los científicos cognitivos contemporáneos, en debate con los fenomenólogos de la mente y neurofenomenólogos— el papel del polo centralizado en los seres vivos, del "yo" céntrico en la mónada racional[91]. Vale señalar que el propio Ilya Prigogine sostuvo —en su libro E*l fin de la certidumbre, tiempo, caos y las nuevas leyes de la naturaleza*— que hoy:

> (…) se requiere una nueva formulación de las leyes de la naturaleza, ya no basadas en certezas, sino más bien en posibilidades. Al aceptar que el futuro no está determinado, llegamos al final de las certezas. ¿Acaso con ello se admite una derrota de la mente humana? Por el contrario, creemos que lo opuesto es verdadero[92].

En mi opinión, en consecuencia, la fenomenología trascendental de Husserl es mucho más compatible con el reciente "cambio de paradigma en las ciencias", que "en su nivel más profundo implica un cambio perceptivo desde la física a las ciencias de la vida"[93], como sostienen Capra y Luisi. En todo caso, es mucho más compatible que los recientes naturalismos renovados de un dizque carácter "no-reductivo".

[91] C*fr.* Dennet, Daniel, T*he Fantasy of First-Person Science*. N*icod Lectures*. P*rivate,* 2001, citado por Gallagher, Sean y Dan Zahavi, T*he Phenomenological Mind, An Introduction to the Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Londres/Nueva York: Routlege, Taylor & Francis Group, 2008, p. 14. En: http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm/.
[92] Prigogine, Ilya, T*he End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, Nueva York: The Free Press, 1997, p. 183. La traducción es propia.
[93] Capra, Fritjof y Pier Luigi Luisi, *op. cit.*, p. 15.

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

Human Sciences (Anthropology, History, and Psychology) According to the Latter Husserl

Javier San Martín Sala
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
España
jsan@fsof.uned.es

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 413-431

En el presente ensayo se explora el modo como Husserl concibe la relación con las tres ciencias humanas que marcan el campo de estudio del ser humano: la psicología, la antropología y la historia. Estas tres ciencias destilan los correspondientes relativismos que las ponen en cuestión. Por parte de Husserl, cada una de estas ciencias, si es pensada a fondo, lleva a la necesidad de que el científico que la práctica se convierta en filósofo trascendental, con lo que se prevé que la fenomenología trascendental resulte ser una psicología trascendental, una antropología trascendental y una historia trascendental. En el ensayo se recorren los diversos textos en los que Husserl propone esa situación, para terminar explicando, desde la famosa carta a Mahnke, en qué medida la fenomenología es una ciencia universal del espíritu.

The paper explores the way Husserl conceives the relation with the three human sciences that mark the field of study of the human being: psychology, anthropology and history. These three sciences distill the corresponding relativisms that put them in question. On Husserl's part, each one of these sciences, if thought out in depth, leads to the need for the scientist who practices it of becoming a transcendental philosopher, with which transcendental phenomenology is provided to turn out to be a transcendental psychology, a transcendental anthropology and a transcendental history. In the essay, the various texts in which Husserl proposes that situation are displayed, to finish explaining, from the famous letter to Mahnke, to what extent phenomenology is a universal science of the spirit.

Antes de nada, quiero agradecer a los organizadores de este Congreso, especialmente a mis amigos Roberto Walton y Luis Rabanaque, esta invitación que es para mí un gran honor y que, además, me da la oportunidad de encontrarme con tantos amigos de Argentina, México, Perú, Colombia y otros sitios. Lo he dicho muchas veces. Mi primer viaje a América fue en 1992, aquí, a Buenos Aires. Desde entonces he hecho muchos viajes y cada vez ha aumentado más la pena por no haber iniciado antes esos viajes y haberme empeñado aún más en conocer esta inmensa tierra, en la que siempre me he sentido en casa. Yo hago mía aquella idea que en su momento formalizó Villoro de la *Comunidad Filosófica Iberoamericana*[1], y en la que se basa Javier Muguerza para, desde Gaos[2], considerar a España como la provincia europea de América y la filosofía que se hace en España "como simplemente un capítulo de la filosofía iberoamericana en su conjunto"[3]. Aquí incluiría también a Portugal, poniendo la Península Ibérica como el promontorio americano en Europa. Son tantos los vínculos que nos unen que mencionarlos me llevaría todo mi tiempo. Por eso paso ya al tema de mi conferencia. Y empiezo rememorando una efeméride.

Porque, desde aquí donde estamos, en Puerto Madero, subiendo cuatro cuadras, unos 400 metros hasta Defensa, siguiendo después Defensa por Reconquista, pasando Corrientes, hasta Viamonte, en el Rectorado de la Universidad de Buenos Aires, la conocida UBA, a media hora de paso normal, unos dos kilómetros, hace ahora (noviembre de 2016) 100 años y unos días, el 7 de octubre de 1916, terminaba Ortega y Gasset su

[1] C*fr*. Villoro, Luis, "¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?", en: I*segoría*, n° 19 (1998), pp. 53-59.
[2] Según José Luis Abellán en: Gaos, José, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, O*bras completas*, 19 tomos, prólogo de José Luis Abellán, México D.F.: UNAM, 1990, tomo VI, p. 12. C*fr. ibid*., p. 35.
[3] Muguerza, Javier, "Ortega en Latinoamérica: el legado filosófico de José Gaos", en: Cerezo, Pedro, O*rtega en perspectiva*, Madrid: Instituto de España, 2007, p. 85.

curso de nueve lecciones de "Introducción a los problemas actuales de la filosofía"[4], que había empezado el lunes 7 de agosto e impartido los sábados siguientes, excepto el día 19, por haber sufrido un desmayo nada más al empezar la lección. El curso tuvo lugar en lo que entonces era la Facultad de Filosofía, actualmente el Rectorado de la Universidad. En 2005 tuve la ocasión de participar, junto con Roberto Aras, Jorge Acebedo y el entonces Rector de la UBA, Guillermo Jaim Etcheverry, en una mesa sobre Ortega rememorando el quincuagésimo aniversario de su fallecimiento. Hoy, en un congreso de fenomenología, creo que es mi deber recordar aquel acontecimiento que trajo la fenomenología a América, haciéndola partícipe de las nuevas corrientes filosóficas que se respiraban en Europa que, sin embargo, no habían conseguido evitar la gran Guerra que por entonces la incendiaba.

Sospecho que este centenario ha pasado desapercibido en el CLAFEN, pero creo que merece ser traído al recuerdo y es para mí un honor hacerlo. Creo que aquella semilla plantada hace ahora cien años ha rendido sus frutos, aunque sea por caminos inesperados, incluso pensados en desconexión con aquel acto inaugural, porque el propio Ortega abjuró de modo explícito de la misma fenomenología, por más que todo su quehacer filosófico solo tenga sentido desde el seno de la misma[5]. La razón de esa actitud de Ortega no fue otra que considerar que la fenomenología husserliana, que el filósofo madrileño había abrazado con tanto entusiasmo en 1913, se habría quedado anquilosada en conceptos abstractos y alejados del hombre real de carne y hueso, porque el sujeto trascendental, cuya vida la fenomenología pretendía describir, sería un sujeto no humano y ahistórico.

Sabemos las vueltas que ha dado la historia de la filosofía. El abandono de la fenomenología husserliana que confiesa Ortega, que inicialmente había creído que era una filosofía de vanguardia, resultó también ser aparente, pero una apariencia eficaz, porque eso llevó a Ortega a no ser estudiado por los que en su día decidimos seguir la fenomenología husserliana. El abandono era aparente, primero, porque Ortega siguió de lleno en la órbita de la fenomenología y, segundo, porque las objeciones que Ortega podía hacer a Husserl estaban desenfocadas, al ignorar la profunda problemática que había atravesado la obra de Husserl y que obligaba a contextualizar los aparentemente claros conceptos expuestos en sus obras fundamentales.

Por esos cambios, podemos constatar que lo que inicialmente era objeto —*v. gr.*, el cuerpo constituido— se podía convertir en componente del sujeto, el L*eib* como carne o vitalidad sensible. Así, lo constituido se convierte en constituyente. Igualmente, lo que de inicio era filosofía segunda —*v. gr.*, la ética— se convierte en parte

[4] Ortega y Gasset, José, "Introducción a los problemas actuales de la filosofía", en: O*bras completas*, 10 tomos, nueva edición dirigida por J. Zamora Bonilla, Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. VII, pp. 555-666. En adelante, citado como OC.

[5] *Cfr.* San Martín, Javier, L*a fenomenología de* O*rtega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012; "La vida radical como conciencia trascendental", en *Revista de* H*umanidades*, vol. XXVIII (2013), Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, pp. 229-247.

fundamental de la filosofía primera. Del mismo modo que podemos decir que lo que inicialmente pudo aparecer como algo puesto entre paréntesis, como el mismo mundo en el que el sujeto necesariamente vive, es recuperado como un *a priori* de la vida humana —que tiene que ser vista como una "*welterfahrendes* L*eben*", una "vida que tiene experiencia del mundo"—, incluso el *eidos*, que podría aparecer como el fundamento de lo científico, puede terminar dependiendo de lo fáctico[6]. Así, casi todos los conceptos husserlianos han ido sufriendo una transformación, que pudiera ser no más que aclaración, a lo largo de su trayectoria. En realidad, en su obra se cumplen de modo riguroso aquellas primeras líneas del prólogo de la F*enomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty que para muchos representaban la superación merleaupontiana 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 sobre el ser humano) básicas como pueden ser la historia, la psicología y la antropología. Son tres ciencias humanas que tienen, las tres, su correspondiente filosófica: la filosofía de la historia, la filosofía de la conciencia o mente o, si quieren, la psicología racional, y, en relación con esta, la psicología pura, y la antropología filosófica. Mi objetivo es comentar tres series de pronunciamientos de Husserl respecto a estas tres ciencias que afectan a los tres saberes filosóficos sobre ellas, cuyo estatuto sigue siendo motivo de discusión intensa de cara a comprender la fenomenología de Husserl. Los tres están en íntima conexión con las razones que Ortega esgrimió para rechazar, aunque fuera aparentemente, la fenomenología husserliana. Pero a tenor de la interpretación de esas frases husserlianas, el rechazo orteguiano, como el de otros muchos, queda comprometido.

Tengo que decir que esta conferencia es parecida a una que, el año 2015, pronuncié en Sevilla, a la que asistió Antonio Zirión, aunque ahora he preferido partir de las tres frases que relativizan el presumible planteo inicial. En el primer apartado expondré, con la brevedad exigida, la peculiaridad de esas tres ciencias. En el segundo expondré lo que, aplicado a la antropología, llamé en su momento la postura explícita de Husserl[7], pero que se aplica exactamente igual, incluso con más propiedad, a la historia y a la psicología, dando a conocer las tres frases de Husserl en las que se invierte esa perspectiva explícita hasta entonces. Con ello se rechaza de lleno la explicación de Iso Kern que atribuye a la vejez de Husserl la frase referida a la psicología, que procede de la K*risis*[8]. Además, daré una interpretación de las tres frases, según la cual la postura explícita deja aflorar una postura implícita que hace que tengamos que hablar de la

[6] *Cfr.* H*ua* XV, p. 385. La sigla H*ua* con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, G*esammelte* W*erke* – H*usserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et. al*.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014. Ver San Martín, Javier, L*a nueva imagen de* H*usserl*. L*ecciones de* G*uanajuato*, Madrid: Trotta, 2015, pp. 170 ss., nota 21.

[7] San Martín, Javier, "Phénomenologie et anthropologie", en: É*tudes phénoménologiques*, n°s 13-14, (1991), pp. 85-114, recogido después en: L*a fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED: Madrid, 1994, cap. V.

[8] H*ua* VI, p. 261.

fenomenología trascendental como la auténtica psicología; la auténtica historia, de manera que la única historia auténtica sería la historia trascendental; y la auténtica antropología filosófica, la antropología trascendental. En el tercer apartado volveré a la famosa carta de Mahnke, de diciembre de 1927, que desde las tres afirmaciones a comentar adquiere un sentido mucho más preciso.

§ 1. Tres ciencias humanas y tres filosofías al respecto

Quiero que este apartado sea breve porque en él no haré sino llamar la atención de un hecho que suele pasar desapercibido pero que es interesante tener en cuenta para nuestro tema. El estudio del ser humano es complejo porque hay muchas ciencias que lo estudian, a saber, todas las ciencias humanas y sociales. Pero entre estas podemos elegir algunas que por su antigüedad o amplitud marcan el espacio del resto. Además, tienen la virtud de promocionar o destilar desde ellas una, podríamos decir, cosmovisión global que da lugar a un tipo de relativismo. Estas tres ciencias —que se han ido constituyendo a lo largo del siglo XIX con entidad suficiente para fundamentar esos relativismos— son la historia, la psicología, y la antropología social y cultural o sociocultural. Hay obviamente otras muchas ciencias humanas y sociales, pero no nos sería difícil hacerlas partes de estas: *v. gr.*, la sociología, como estudio de las sociedades contemporáneas encaja perfectamente con la antropología cultural; o la filología, que podría ser considerada como una mezcla de historia y antropología cultural y social. Piénsese por ejemplo en los trabajos de Lee Whorf sobre las estructuras lingüísticas, de lleno estudios filológicos y antropológicos.

Lo que más me interesa de estas ciencias son dos de sus características. La primera es que las tres fundamentan un tipo de relativismo cuando proponen comprender la totalidad de lo humano y sus productos desde la ontología que ellas presuponen y promocionan. La segunda es que de un modo u otro respecto a las tres ha habido, por lo general, antes de su constitución en ciencia, una filosofía, pues lo que estudian —la historia, la vida mental o consciente, y el ser humano— es recogido respectivamente en la filosofía de la historia; la psicología racional, luego la psicología pura o, de modo más reciente, la filosofía de la mente; y la filosofía del ser humano o antropología filosófica. Ya sé que estas identificaciones son de trazo grueso, pero a veces el trazo grueso permite identificar una estructura que, desde explicaciones amplias, extensas y detallistas, puede perderse o diluirse. Para nuestro objetivo nos bastan estas dos características.

Ambas son muy importantes, sobre todo para nosotros desde la fenomenología. La primera, principalmente porque, como todos sabemos, la fenomenología arranca como una superación del psicologismo, es decir, de un intento de reducir la verdad de los productos formales a un tipo de actos psicológicos, los estudiados por la

psicología. No voy a repetir los argumentos de Husserl, que se resumen en advertir que el psicologismo en el fondo es un relativismo que destruye toda ciencia, incluida la propia psicología, porque su verdad es tan relativa como la relatividad propia de los productos formales. Es decir, otro cerebro produciría una psicología diferente.

En 1910/11, a este psicologismo Husserl añadirá el relativismo histórico. Todos sabemos la importancia de la historia como ciencia que descubre los diferentes mundos históricos, que contextualizan todo descubrimiento, haciéndolo relativo a ese momento. Lo mismo ocurre con la filosofía; no hay forma de saltar la propia sombra histórica, de manera que, querámoslo o no, somos hijos del tiempo. En realidad, si superamos el psicologismo por ser excesivamente burdo en sus conclusiones, por socavar lo más seguro que, al menos en sus estructuras más consolidadas, existe, como es la matemática, el desarrollo de la historia nos enseña la relatividad histórica del lenguaje o de los conceptos filosóficos, de manera que a veces estamos asegurando una cosa y resulta que estamos llevando la pretensión de verdad a un terreno en el que no tiene ninguna virtualidad porque los conceptos tienen un trasfondo histórico que puede sernos desconocido. El relativismo histórico lamina la verdad de las ciencias, sobre todo de las humanas y de la filosofía.

El relativismo cultural es aparentemente posterior pues solo se formula con precisión a partir de los escritos antropológicos de Franz Boas, que son desarrollados por sus discípulas, sobre todo Margaret Mead, quien ofrece a la intelectualidad dominante pruebas de la relatividad social de elementos tan arraigados como los modos de ser varón o mujer en nuestras sociedades y, de modo correspondiente, del modo de acceder a la madurez sexual. De acuerdo con esos estudios, la manera de ser adolescente varía según las sociedades. Este relativismo, del que la antropología cultural confiesa ser su ideología fundamental, es tan importante que podríamos decir que la contemporaneidad más actual se basa, por un lado, en el relativismo psicologista, el cual sigue pensando —ahora con más intensidad— que el descubrimiento del funcionamiento cerebral nos va a dar las claves de todo, incluida la razón. Y, por otro, en el relativismo cultural, que hace relativa a la cultura toda filosofía y toda afirmación. En última instancia, la mejor forma de entender qué es la posmodernidad es tomarla como la época en la que ha triunfado el relativismo cultural, por tanto, el predominio de la antropología cultural, una ciencia que, como tal, habría desaparecido al quedarse sin objeto, los pueblos colonizados, pero que prolonga sus efectos en el tiempo. Husserl entró de modo tardío en contacto con ella, pero le dio máxima importancia como se refleja en la "Carta a Lévy-Bruhl", de 1935, y, en torno a los escritos de L*a crisis*, en el conocido y decisivo escrito E*l origen de la geometría*.

Estas tres ciencias estudian aspectos muy importantes de la vida humana y de cada uno de esos aspectos hay una filosofía. Hay una filosofía de la historia, una filosofía de la mente o psicología pura, y una antropología filosófica. No me hace falta detenerme en explicar la relación de la ciencia con su correspondiente filosofía. Es obvio que siguieron caminos distintos, pero si uno tiene especial interés en las ciencias

humanas deberá fijarse en la filosofía correspondiente y seguro que descubrirá todo un continente de trabajo intelectual enormemente interesante. Por otro lado, esa filosofía es una de la que participan o que desarrollan de modo espontáneo los propios profesionales de esas ciencias por poco que reflexionen sobre ellas. Aunque, a la hora de la verdad, pocos desarrollan ese primer capítulo de cada una de esas ciencias en las que se explica el objeto de la misma. En cuanto a la antropología filosófica o filosofía del ser humano, independientemente de que se pueda decir que es una materia que podría absorber también los temas estudiados en las otras ciencias humanas, su desarrollo ha sido menos regular que el de aquellas filosofías, aunque tanto Rousseau como Kant diseñaron con precisión el lugar de esa antropología filosófica. Especial interés merece Kant porque piensa con precisión el saber científico del ser humano y el saber filosófico, aunque el carácter híbrido del saber científico social le llevara a una situación paradójica, al considerar que la antropología pragmática, que es empírica, nos dice también qué debemos hacer, aspecto que nunca podrá ser empírico. Con estos apuntes podemos darnos por satisfechos para nuestro objetivo.

Pues bien, respecto a estas tres ciencias, Husserl mantiene una posición explícita absolutamente clara porque todas las ciencias naturales o humanas y sociales son ciencias que discurren en el mundo y, por tanto, que lo dan por supuesto. Todas ellas son ciencias que operan en una ingenuidad filosófica; por lo tanto, la filosofía en general, pero sobre todo la fenomenología trascendental, está más allá de ellas.

Quiero, por otro lado, subrayar dos detalles nada intrascendentes: en el proyecto de I*deas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*, el tomo II estaría dedicado a los campos en los que trascurre la experiencia humana, el mundo, el cuerpo animado y el campo de la cultura, que Husserl llama el mundo del espíritu, por tanto, la naturaleza, la vida animal y el espíritu. En ese plan original el tomo III estaría dedicado a ese campo ya tan importante en la época avanzada de la humanidad que es la ciencia. Pues bien, parece que Husserl no llega a escribir ese tomo III, porque lo publicado como tomo III es solo el paso del tomo II al tomo III. El otro detalle es que la continuación de L*a crisis de las ciencias europeas*, que solo de modo muy fragmentario desarrolló Husserl, se dedicaba fundamentalmente a las partes dedicadas a las ciencias. Quiero decir que, frente a otras tareas, el estudio concreto de las ciencias no le resultaba tarea fácil. Parece como si necesitara estímulos especiales para ello. En las L*ecciones de ética* de 1920 y 1924 llega un momento, al final del parágrafo 30[9], en que son necesarias unas nociones sobre las ciencias, entonces interrumpe las lecciones de ética e introduce nada menos que un largo excurso sobre las ciencias, el famoso E*xcurso*[10]. Pero no nos interesa de momento más que señalar que, frente a la

[9] H*ua* XXXVII, p. 143.

[10] El excurso se titula "Excurso en la lección. Naturaleza y espíritu. Ciencias de hechos y ciencias normativas. Ciencias naturales y ciencias del espíritu" y abarca, parece, doce lecciones. Está publicado en H*ua* XXXVII, pp. 259-320. C*fr.* San Martín, Javier, "Ética, antropología y Filosofía de la Historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la Ética del Semestre de verano de 1920", en: I*segoría*, n° 5 (1992), pp. 60-69, ahora en: L*a*

fenomenología, todas las ciencias viven en la ingenuidad de tener el mundo como supuesto fundamental, pues todas investigan realidades del mundo.

§ 2. Tres frases de Husserl sobre estas tres ciencias

Voy a empezar por el último texto, el de L*a crisis*, porque fue el conocido en primer lugar y en él veremos el modelo de respuesta que es paradigmático. Sería muy interesante leer todo el parágrafo 72, pero, obviamente, ni es posible ni necesario. Me basta con estas líneas, que tomo de la traducción de Julia Iribarne:

> Todo lo que de ese modo está ahí pertenece al mundo del que ve eso, lo apercibido, y cae dentro del ámbito de lo que se ha de reducir. Pero si es necesaria la *epojé* universal, que abarca todo tener-conciencia-de-mundo, el psicólogo, mediante esa *epojé*, pierde la base del mundo objetivo. Por lo tanto, *la psicología pura en sí misma es idéntica a la fenomenología trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental*. Esto es indiscutible[11].

¿Por qué es interesante este texto? Habría que leer todo el párrafo, que es sumamente ilustrativo. Pero a mí me interesa porque marca claramente una trayectoria en la que se incluye el proceso, primero, de una psicología como ciencia natural de la mente humana, cuyo objetivo es el descubrimiento de los procesos por los cuales se produce la conciencia del mundo, procedimientos sometidos a la causalidad. Desde esa ciencia psicológica, que sería la que produce el psicologismo, se genera una psicología pura —y sería el segundo paso— que podría ser la psicología descriptiva de Brentano o Dilthey, o la psicología que se desarrolla en Halle y Gotinga, y a la que Husserl empieza adscribiéndose, que terminará siendo la psicología fenomenológica. Esa psicología estará cercana, aunque sin compromisos ontológicos sobre la naturaleza sustancial del "alma", a la psicología racional de la Escolástica. Desde ella promueve

fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte, pp. 308-324; también en portugués con el título "O Excurso 'Natur und Geist' nas Licões de ética, 1920 a 1924", en Cescon, Everaldo (org.), *Ética e subjetividade*, Petrópolis: Editora Vozes, 2016, pp. 34-67. Las referencias en este texto son ya a H*ua* XXXVII, mientras que en los anteriores lo son a la transcripción del Archivo de Lovaina.

[11] Husserl, Edmund, L*a crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2008, pp. 294 ss (H*ua* VI, p. 261). Cursivas propias. Cita original: "Alles, was so da ist, gehört zur Welt als dem, der es so sieht, Apperzipiertes und fällt mit in den Bereich des zu Reduzierenden. Wenn aber die universale Epoché, die alles Weltbewusst-haben umgreifende, nötig ist, verliert der Psychologe während dieser Epoché den Boden der objektiven Welt. Also reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität. Daran also ist nicht zu rütteln". Cita en inglés: "Everything that is 'there' in this way belongs to the world as what is apperceived by him who sees it in this way x and falls along with everything else within the domain of what is to be reduced. But if the universal epochê, which encompasses all having-consciousness-of-the-world, is necessary, then the psychologist loses, during this epochê, the ground of the objective world. Thus pure psychology in itself is identical with transcendental philosophy as the science of transcendental subjectivity. This is unassailable" (T*he Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, traducción de David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 258).

Husserl el acceso a la fenomenología trascendental, que consiste fundamentalmente en la puesta entre paréntesis del mundo y la reconducción del mismo a correlato de la experiencia. En ese momento, el fenomenólogo ha superado el nivel natural de la psicología, tanto como ciencia natural cuanto como ciencia humana, es decir, como psicología pura. Pero, en ese momento, Husserl tomará conciencia de que la nueva fenomenología trascendental no es distinta de esta última, porque el psicólogo que hace psicología pura tampoco contaba con el mundo como fuente causal de la experiencia sino como horizonte que se presenta en la experiencia como correlato de la misma. El mundo ya no es el ser que está ahí al margen mío, sino que es el ser correlato de la intersubjetividad. Por eso, una vez practicada la reducción, esa psicología pura es aclarada como lo que era, un estadio *ingenuo* previo al camino del descubrimiento de la trascendentalidad. Pero una vez andado ese camino, de la psicología pura a la fenomenología trascendental, el camino adquiere un sentido distinto. Es como el camino de Antonio Machado, una vez que ha descubierto que "no hay camino" sino que "se hace camino al andar"[12].

En segundo lugar, me interesa este texto porque, ante él, Iso Kern —que parece tener dificultades para entender el movimiento entero de la fenomenología, de ida desde las ciencias humanas a la fenomenología trascendental y de vuelta a ver el verdadero estatus de estas— no pudo menos que decir que esa afirmación de Husserl provenía de la provisionalidad de L*a crisis* y que, por añadidura, ha salido de la mano de una persona que pronto cumpliría ochenta años. En efecto, dice Iso Kern: "Destaquemos, sin embargo, que esta extraordinariamente discutible identificación por parte de Husserl no siempre fue defendida, sino que podría ser aclarada eventualmente por el carácter incompleto de esa obra, que además proviene de la mano de alguien que pronto cumpliría ochenta años"[13]. Mal asunto es, primero, declarar esa identificación como algo cuestionable (*bedenkliche*) y segundo, condenarla porque procede de una obra incompleta y, sobre todo, escrita por alguien que va a cumplir esa edad, aunque para ello aún le falten tres años. En virtud de esa circunstancia, se debería rechazar todo lo que escribe en esa época, pues todos los textos de L*a crisis*, que proceden de 1935 y 1936, incurren en esa circunstancia. Ya sé que, en efecto, hay gente que rechaza L*a crisis* como una obra plena y coherente husserliana, pero hermenéuticamente me parece sin más poco serio, al menos si hay una alternativa de interpretación coherente.

[12] La primera estrofa de la maravillosa poesía de Antonio Machado es la mejor expresión de la reducción husserliana, pues es la reconducción del camino a la actividad del andar. En nuestro caso, el camino que va de la psicología pura a la fenomenología trascendental, una vez recorrido, tomó nota de no ser más que el descubrimiento de la ingenuidad de la psicología pura, que se pensaba en un mundo que en realidad es horizonte de su experiencia.

[13] Kern, Iso, H*usserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, en: P*haenomenologica*, vol. XVI, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964, p. 217. La traducción es propia. Cita original: "Heben wir aber hervor, dass diese äusserst *bedenkliche* Identifikation von Husserl nicht immer vertreten wurde, sondern eventuell einfach durch den unvollendeten Charakter jenes Werkes, das zudem aus der Hand eines bald A*chtzigjährigen* [cursivas JSM] stammt, erklärt werden kann".

La imprudencia de Kern en esa dura descalificación se destaca sobre todo cuando sabemos que esa afirmación de Husserl tiene sus antecedentes, primero, en la *Ética* de 1920 y 24, ahora publicada en H*ua* XXXVII. Ahí dice Husserl:

> Una psicología puramente fenomenológica, que a su vez es de modo indisoluble una con la psicología de la interioridad psíquica pasiva con sus motivaciones pasivas. Pero resulta que lo más esencial que hay que hacer aquí y sin lo cual nada en serio valioso se puede hacer es una psicología *a priori*, a saber, como una teoría de la esencia pura de un yo y su vida activa y pasiva. En esta pureza eso no es más que la fenomenología pura —hasta en la actitud— mientras es necesaria, si queremos conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica[14].

Por la nota que le añade, hay que tener en cuenta que la fenomenología trascendental considera siempre el mundo como su fenómeno, ya que el mundo es lo que se nos da siempre. Pues bien, esa idea, como se puede ver, es la misma que aparece en L*a crisis*, y la misma que se repite en un manuscrito citado por Karl Schuhmann, en su H*usserl-Chronik*, en el que se reproduce una entrada de un manuscrito, a las páginas 23-32 del B I 9/I, no publicadas aún y que Schuhmann remite a abril y junio de 1931. En esa entrada se dice: "R*eine* P*sychologie in universaler* K*onsequenz wandelt sich in transzendentale* P*hilosophie*", es decir "La psicología pura, llevada de un modo universalmente coherente, se convierte en filosofía trascendental"[15]. Y hay que tener en cuenta que en esas fechas está escribiendo la famosa conferencia sobre F*enomenología y antropología*.

Lo que viene a decir Husserl es que la psicología, esa psicología filosófica, la pura, la que describe la vida humana tal como es, si es consecuente, es fenomenología trascendental. No puede mantenerse en la ingenuidad. En esta última tendrá el mundo como su sustrato y el mundo como fenómeno, por eso la representación del mundo —el mundo como fenómeno— sería representación de ese mundo —el sustrato— que está más allá. Pero una vez practicada la reducción, esa situación queda irremediablemente tocada o superada y lo que nos dice la psicología debe ser reinterpretado trascendentalmente, con lo que ambas ciencias se identifican. Por lo tanto, la posición de Husserl es absolutamente coherente.

---

[14] H*ua* XXXVII, p. 356. La traducción es propia. Cita original: "Eine rein phänomenologische Psychologie, die ihrerseits unlöslich eins ist mit der Psychologie der passiven psychischen Innerlichkeit mit ihren passiven Motivationen. Es stellt sich aber heraus, dass das Wesentlichste, was hier zu leisten ist, und ohne was überhaupt nichts ernstlich Wertvolles geleistet werden kann, eine apriorische Psychologie ist, und zwar als eine Wesenslehre eines reinen Ich überhaupt und seines aktiven und passiven Lebens. In dieser Reinheit ist das nichts anderes als die reine Phänomenologie – bis auf die Einstellung – während, wenn wir das faktische Ichleben der faktischen Subjektivität in empirischer Wissenschaft erkennen wollen, nötig ist". El texto procede de 1920 y se le añade una nota importantísima para entender la fenomenología: "En la fenomenología trascendental, el mundo está puesto de antemano como fenómeno. Sin embargo, ello no ha ocurrido en nuestras consideraciones" ("In der transzendentalen Phänomenologie ist im Voraus die Welt als Phänomen gesetzt. Das ist aber in unseren Betrachtungen nicht geschehen").
[15] Schuhmann, Karl, H*usserl-Chronik*. D*enk- und* L*ebensweg* E*dmund* H*usserls*, H*usserliana-Dokumente* I, La Haya: Martinus Nijhoff, 1977, p. 378. La traducción es propia.

Una vez visto esto, pasemos a la antropología. Al respecto voy a considerar el texto de un manuscrito que, ya en 1970, manejé en mi tesis doctoral perteneciente a la carpeta B I 5, que para mí fue, en aquel momento, decisiva. Por entonces leí el libro de Brand, *Welt, Ich und Zeit*, que debería ser lectura obligatoria para todo el que quiera hacer fenomenología husserliana[16]. Brand se basa en gran medida en los manuscritos de esa carpeta B I 5. Algunos de esos textos están ahora publicados en *Hua* XXXIV, en concreto el que quiero citar, que procede de diciembre de 1930[17], entonces estaba en la subcarpeta IX, del B I 5. En él se dice lo siguiente:

> Así, frente a una antropología que permanece en la positividad, una antropología filosóficamente inauténtica, está la antropología filosóficamente auténtica, aquella que aclara el sentido metafísico absoluto de la existencia humana y de la mundanidad, y con ello justifica, con un método estrictamente filosófico, la frase de san Agustín *in interiore homine habitat veritas*[18].

Quiero recordar que el final de las *Meditaciones cartesianas* es el mismo, la necesidad de volver a nuestro interior. Explorar nuestro interior es explorar esa vida nuestra que es vida como *experiencia del mundo*. Eso es la verdadera antropología filosófica, una antropología filosófica que debe comprender el sentido trascendental de la vida humana, y con ello entender "con un método rigurosamente científico"[19] la frase de Agustín de Hipona. Sin ello no es auténtica antropología filosófica porque pierde lo esencial del ser humano.

Si ahora comparamos este texto con el final de la famosa conferencia de junio de 1931 *Fenomenología y antropología*, que estaba diseñada para aclarar de una vez que la fenomenología no podía ser desempeñada como antropología, veremos la complicación del tema.

Empecemos diciendo que, para Husserl, la conclusión de la conferencia es clara, pues termina indicando:

> Esto responde implícitamente a la cuestión de si una antropología, independientemente del sentido que su función pueda tener <*mit welchem Aufgabesinn immer*: con la función que sea>, es posible en tanto filosófica, en particular, la cuestión de si puede tener alguna legitimidad una fundamentación de la filosofía que se asiente en la esencia del ser humano en cualquier forma que sea. Porque está inmediatamente claro que cualquier teoría del ser humano, ya sea empírica o *a priori*, presupone el mundo existente o un mundo que podría ser[20].

[16] *Cfr.* Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1955.
[17] *Hua* XXXIV, p. 576.
[18] *Ibid.*, p. 246. La traducción es propia.
[19] *Loc. cit.*, lín. 21: "in streng wissenschaftlicher Methode".
[20] *Hua* XXVII, p. 179. La traducción al español es propia.

Pero ese resultado tan categórico no quedó ahí. Porque, después del rechazo contundente de la antropología que acabamos de leer, aún le quedan a Husserl unos minutos para terminar la conferencia, pero también para complicar un poco las cosas, porque en el antepenúltimo párrafo vuelve a comentar el paralelismo entre el Ego —se entiende trascendental— y el ser humano, porque son lo mismo, al menos en su contenido[21]. Eso lleva al paralelismo entre la psicología descriptiva del ser humano y la fenomenología trascendental. Husserl advierte que la tendencia persistente de la psicología moderna que se detecta en el psicologismo —al ejercer las funciones de fundamentación—, esa continua mezcla de la psicología con la filosofía, no es casual ni un capricho. Ahora recupera, por un lado, la reflexión de Locke, el empirista —a quien Husserl siempre consideró como un antecesor de la fenomenología— y, por otro, a Dilthey, y con él, las ciencias humanas en la orientación de Dilthey, así como la psicología de Brentano. Claro que la aparición del método trascendental tuvo una eficacia sobre esa misma psicología.

Y ahora viene lo sorprendente: en el penúltimo párrafo, el paralelismo entre la psicología intencional y la fenomenología exige una clarificación:

> Se debe hacer comprensible desde las últimas razones trascendentales, por qué, en efecto, la psicología, y si se quiere, la antropología, no es una ciencia positiva junto a otras, junto a las disciplinas de la naturaleza, sino que tiene una *afinidad interna* a la filosofía trascendental[22].

Por esta afinidad, que afecta a la psicología y si quieren a una antropología que ahora nivela con la I*nnenpsychologie*, psicología interior, de la intimidad —que es de la que está hablando, la de Dilthey y Brentano, a la que ahora llama antropología en un sentido puramente espiritual (como ciencia humana, pero auténtica), *in rein geistigem* S*inn*, en sentido puramente espiritual— surge la motivación de abandonar la ingenuidad en la que vive el psicólogo o el antropólogo, "para comprenderse como filósofo trascendental", que es exactamente la idea que nos aparece en aquel manuscrito de 1920.

---

[21] Después de escribir y pronunciar esta participación en el Congreso del CLAFEN, en la que recurro al importantísimo final de esta conferencia de Husserl, he podido constatar con sorpresa un dato al que apenas se le ha dado importancia. De hecho, no lo he visto nunca señalado ni indicado. En castellano teníamos una ya conocida traducción de la conferencia a la que faltan los últimos párrafos. Extrañado de esta circunstancia, verifiqué con los datos a qué se podía deber esa falta en la traducción española de los párrafos que aquí tomo en consideración, y entonces vi qué había pasado, una historia extraordinariamente importante. La conferencia de Husserl la publicó Fink en 1941 en: P*hilosophy and* P*henomenological Research*, vol. II (1941), pp. 1-14. Pero de esa conferencia hay dos versiones (*cfr*. H*ua* XXVII, p. 259), una que aparentemente Husserl pronunció en Frankfurt (1 de junio de 1931), y otra en Halle (16 de junio), esta última es la copia publicada por Fink, a la que le faltan los últimos párrafos, los que aquí nos interesan. La traducción que en español ha circulado es traducción de la conferencia publicada por Fink. Tal vez esta sea la razón de que no se hayan estudiado con detenimiento esos últimos párrafos, que son absolutamente fundamentales.

[22] H*ua* XXVII, p. 181. La traducción es propia.

Por tanto, hemos dado un giro radical: las ciencias humanas por sí y mientras se mantengan en el prejuicio del mundo no son fenomenología trascendental. Pero, si son consecuentes y piensan la realidad absoluta que el ser humano es, se convierten por esa afinidad en filosofía trascendental.

Y con esto paso al tercer texto, el que se refiere a la historia. Este texto lo tomo de la VI M*editación cartesiana* de Fink, en la que, como se sabe, se editan cientos de notas que Husserl hizo al texto de Fink. En el caso de la historia tenemos las ideas relativamente claras y explicitadas, primero, qué es la historia como forma de ser del humano. Segundo, qué es la historia como relato científico referido a esa forma de ser. Tercero, qué es la filosofía de la historia, en sus dos vertientes, de esa forma de ser del humano, y del discurso científico sobre esa vida. La primera sería una ontología regional del ser histórico, como la psicología pura lo sería del ser psíquico y la antropología estudiaría al ser humano. La ventaja de la filosofía de la historia es que podría ser considerada, sin escándalo, como una disciplina con mucho recorrido, porque empieza nada menos que con San Agustín. En efecto, la filosofía de la historia tiene también una vertiente en la que se estudian filosóficamente la marcha —con sentido o sin sentido— de la humanidad y las configuraciones históricas de esta, en lo que se incluye, *v. gr.*, la comprensión de lo que históricamente representa la Modernidad europea o el sentido de figuras como "Europa".

Pues bien, en la VI M*editación cartesiana*, Fink se toma muy en serio esta filosofía de la historia, de la que Husserl hablará con más precisión en el texto sobre E*l origen de la geometría*, posterior a la VI M*editación*. La razón de Fink es la necesidad de comprender el comienzo de la fenomenología y su lugar en el devenir del mundo y, antes, el lugar de la filosofía en ese devenir. Eran temas que a Husserl le preocuparon mucho desde aquel artículo que escribió seguramente en 1922 para una revista japonesa-alemana sobre ciencia y técnica, donde se habla de las etapas de la humanidad[23].

Por eso, el tema de la historia nunca fue ajeno a Husserl, como Heidegger o los que estaban en torno a este se habrían preocupado de difundir. En este momento no voy a dedicar mucho a este tema porque lo pueden ver en mi participación en el Encuentro sobre Fink en Cericy-la-Salle, publicada como actas con el título E*ugen*

[23] Se trata del artículo "Die Idee einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen Philosophie", publicado en la *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, Lübeck, n° I (1923), pp. 45-51, lo que indica que el ensayo se escribiría en 1922. El artículo fue parcialmente integrado en la primera parte de la *Vorlesung* de 1923/24 sobre E*rste Philosophie*. Ahora está publicado con la *Vorlesung*, la parte integrada (H*ua* VII, pp. 8-10 y 11-17), y la no integrada en los *Textos complementarios* (H*ua* VII, pp. 203-207). En este lugar se indica dónde van las páginas integradas en la *Vorlesung*. Este texto es sumamente importante porque expone la filosofía de la historia de Husserl, en la que el concepto de Europa tiene un lugar muy importante. De hecho, en el sobre en el que Husserl guardó el manuscrito, se puede leer "E. Husserl, Die Idee einer europäischen (*sic*!) Kultur; aus der japanisch-deutschen Zeitschrift I, Heft 2, August 1923". El "sic" entre paréntesis procede del editor, Rudolf Boehm, e indica una extrañeza. Seguramente el editor no entendía el sentido filosófico-histórico del tema y lo que representaba en la trayectoria de Husserl. En I*nvestigaciones fenomenológicas* 15 se publica una traducción al español de esta conferencia, llevada a cabo por Noé Expósito Ropero.

Fink, editadas por Marc Richir y Natalie Depraz. En castellano está en mi libro *Para una filosofía de Europa*[24]. Por eso, después de citar las frases que me interesan, añadiré un pequeño comentario para mostrar que con la historia ocurre como con la psicología y la antropología.

Así, el tercer texto que quiero citar son anotaciones de Husserl en la VI *Meditación cartesiana* al texto de Fink: "La reducción fenomenológica se convierte de ese modo en fundamentación de la 'filosofía de la historia'"[25]; a este texto, Husserl anota: "La reducción fenomenológica se convierte *en la apertura primera de una auténtica* 'Filosofía de la Historia'"[26]. Sigue Fink: "En ella <en la reducción trascendental> se ejecuta la impresionante irrupción desde la historia 'constituida', (como un momento abstracto) en la historia transcendental concreta de la constitución del mundo". Husserl destaca la palabra "abstracto" con comillas[27]. Esto indica que es un término que hay que tomar con un significado especial. Porque la historia mundana no es definitiva, es necesariamente abstracta y, por tanto, su ciencia tampoco es definitiva[28]. Husserl completa la frase con una correlación[29] : a "(…) de la constitución del mundo" añade "*y de la subjetividad concreta absoluta*", porque si es historia concreta trascendental de la constitución del mundo, es también historia trascendental, es decir, historia de la subjetividad trascendental que, siendo histórica, es concreta. Y sigue Fink: "Ella <la reducción transcendental> significa el fin de la prisión en la historia del mundo, significa su inclusión en la Historicidad constituyente intermonádica". Y aquí complementa Husserl "*como la historia trascendental, absoluta*"[30].

La situación es semejante a lo que sucede con las otras ciencias. La historia es una ciencia muy respetable, con una considerable antigüedad por el afán de conocer el pasado. Es obviamente una ciencia humana que da por hecho lo "sucedido", que sería, en alemán *das Geschehene*; ese conjunto [el prefijo *Ge*] es la *Geschichte*. La *Historie*,

[24] *Cfr.* "La philosophie de l'histoire chez Fink et Husserl", en Depraz, N. y M. Richir (eds.), *Eugen Fink*. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994, Ámsterdam: Rodopi Elementa, 1997, pp. 231-244, actualmente en: San Martín, Javier, *Para una filosofía de Europa*, cap. IV, pp. 89-105.

[25] Fink, Eugen, VI. *Cartesianische Meditation*, Teil I, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Ebeling, H., J. Holl, y G. Van Kerckhoven (eds.), *Husserliana Dokumente*, tomo II/1, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 142.

[26] *Ibid*., anotación 460.

[27] *Ibid*., anotación 461.

[28] Sería como el camino del que Machado dice que no existe. El camino al que nos referimos usualmente es, entonces, abstracto, porque se remite al andar; sin esa remisión es abstracto. De ahí la importancia de entender correctamente esa palabra tal como lo señala Husserl.

[29] *Ibid*., anotación 462.

[30] *Ibid*., anotación 463. "Die phänomenologische Reduktion wird so ZUR GRUNDLEGUNG DER 'PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE'" [Husserl 460: Die phänomenologische Reduktion wird so *zur ersten Eröffnung einer eigentlichen* "PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE"] "In ihr vollzieht sich der UNGEHEURE EINBRUCH aus der konstituierten 'Geschichte' (als eines abstrakten [Husserl 461: abstrakten *in Anführungszeichen*] Momentes) in die TRANSZENDENTAL-KONKRETE GESCHICHTE DER WELTKONSTITUTION. [Husserl 462: *und der absoluten konkreten Subjektivität*]. Sie bedeutet damit das Ende der Befangenheit in der Welt-Geschichte, bedeutet deren Hereinnahme in die konstituierende INTERMONADISCHE HISTORIZITÄT [Husserl 463: *als die transzendentale, absolute Historie*]". Se han respetado las cursivas y los textos en "expandido". La traducción de todas estas notas es propia.

el relato de esa *Geschichte*, del conjunto de lo sucedido, a partir del siglo XIX asume la necesidad de atenerse a los hechos, a los datos. Voy a citar un ejemplo de los problemas de la historia, el de la Egiptología. La historia de Egipto, apasionante desde hace cientos de años, ha pasado por multitud de avatares muy alejados de los hechos. Tenemos, primero, una historia en la que era fundamental la opinión que Israel tenía del Egipto esclavista. Posteriormente, el hallazgo del *Corpus Hermeticum*, en el siglo XV, generó una nueva Egiptología, desmentida después y cambiada cuando Isaac Casaubon descubrió que la antigüedad del *Corpus* no era la del antiguo Egipto sino el siglo III de nuestra era. Más tarde, por fin, con la piedra Rosetta se pudo empezar a conocer al detalle esa historia[31]. En el siglo XIX se insistió de manera obsesiva en ese tema. Evidentemente, junto a esa historia de los hechos, había una filosofía de la historia fundada por Agustín de Hipona, que perduró como modelo y que trataba fundamentalmente del discurrir de la historia de acuerdo con los designios de la Providencia. La fenomenología, al principio, no parece preocuparse de la historia, pero pronto tomó nota del peligro del relativismo que nos viene desde esa historia de hechos, pues la historia muestra la relatividad de los mundos y de las categorías, las diferencias de conceptos, etcétera, lo que hace que todo sea relativo, incluida la filosofía. En ese contexto está la famosa y escandalosa correspondencia de Husserl con Dilthey, rechazando el primero que la filosofía fuera una cosmovisión sometida al desgaste del tiempo. La filosofía debía parecerse más a la ciencia, cuya historicidad no es relativista.

Frente a la historia como ciencia que lleva consigo un doble relativismo —uno primero que hace que todo sea relativo a la circunstancia histórica, que sería su contexto de descubrimiento; y otro segundo, ese mismo pero aplicado a la propia historia, que llevaría a su ruina, pues implicaría decir que ese contexto de descubrimiento relativiza el contexto de validación—, la fenomenología debe elevar su exigencia metodológica cambiando de nivel para poder asegurar la competencia racional del propio historiador. En *El Origen de la geometría* está la fundamentación de ese punto. Pero lo que aquí nos interesa subrayar es que la fenomenología, como ciencia de la subjetividad, lo es a la vez de la historia como producto de la subjetividad, ciertamente en la mediación del mundo a través de la instauración de sentido y de las acciones sobre el mundo. Esa historia está vinculada también a la noción husserliana de cultura, de acuerdo con la cual toda formación es resultado de una efectuación de esa vida trascendental descubierta y explicitada en la reducción[32]. Por eso, es esta la que descubre el

[31] Los detalles de este apasionante relato están en: Assmann, Jan, "El lugar de Egipto en la historia de la memoria de Occidente", en: Schröder, G. y H. Breuninger (comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, México: FCE, 2005, pp. 55-74.

[32] Hay que tomar como un axioma de la filosofía fenomenológica de la cultura "…denn ganz allgemein gilt es für jede unter dem Titel 'Kultur' gegebene Tatsache, mag es sich um die niederste Bedürfniskultur handeln oder um höchste Kultur (Wissenschaft, Staat, Kirche, wirtschaftliche Organisation usw.), dass schon in jedem schlichten sie als Erfahrungstatsache Verstehen 'mitbewusst' ist, dass sie Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her" (*Hua* VI, p. 379). *Cfr.* "La filosofía de la historia de Husserl como núcleo de una filosofía fenomenológica de la cultura", en: San Martín, Javier, *Para una filosofía de Europa*, Madrid: Biblioteca Nueva/UNED, 2007, pp. 107-123.

verdadero nivel de la historia, pues todo hecho histórico tiene detrás la efectuación de una subjetividad y solo en cuanto efectuación de una subjetivad es tomado como histórico. Esta efectuación en cada caso es el verdadero origen de la historia, por eso la verdadera historia es la historia trascendental y la verdadera filosofía de la historia es la historia del devenir de la subjetividad, en el cual la propia filosofía representa un momento absolutamente ineludible y, dentro de esta, la propia fenomenología. No dice Husserl, que yo sepa, que la fenomenología trascendental es igual a la ciencia histórica trascendental, pero de las frases que hemos citado se desprende que Husserl ve la fenomenología trascendental como el único acceso posible a la ejecución de una verdadera historia, es decir, la historia trascendental, la cual está más allá de la historia de hechos.

Para terminar este parágrafo, quiero indicar que la consideración husserliana de las ciencias humanas es fundamental para superar los tres tipos de relativismos que anidan en la forma en que sus cultivadores las tratan: el relativismo cultural, el psicologismo y el relativismo historicista, pues en los tres casos estos relativismos actúan frente a los mismos intentos de los científicos en el sentido ordinario de desarrollar sus ciencias con alguna pretensión de legitimidad. Esa pretensión es la que invalida lo que yo llamo "su filosofía casera relativista", al reivindicar la competencia racional del sujeto humano que hace ciencia, capaz de superar, al menos como exigencia irrenunciable, los condicionamientos psicológicos, culturales e históricos.

§ 3. La fenomenología como la auténtica filosofía del espíritu

Ortega y Gasset, en el "Prólogo para alemanes", asegura que la fenomenología es "el cisne" que nace de la generación de Brentano y Dilthey[33]. Después de una enorme decadencia filosófica a mitades del siglo XIX, cuando los grandes pensadores alemanes ya han desaparecido, las ciencias se desarrollan a toda velocidad y promueven visiones muy positivistas del mundo, vaciándolo de su sentido. En esas condiciones, primero Brentano y luego Dilthey redescubren un mundo con sentido, un mundo más allá de las cuantificaciones que Weber y Fechner habían introducido en la psicología de laboratorio para conseguir hacer de la psicología una ciencia natural. Aunque ambos pensadores asumen una dirección relativamente distinta, salvan a la psicología y la vida humana de una reducción a elementos cuantitativos. Y por eso ambos se orientan hacia una descripción que tome en serio la vida humana en su peculiaridad, en sí misma, en sus significados concretos.

Dilthey introduce en el discurso con toda contundencia la oposición de las N*aturwissenschaften* y las G*eisteswissenschaften*. Husserl publicó las I*nvestigaciones lógicas* en

[33] Ortega y Gasset, José, *op. cit.*, vol. IX, p. 140.

1900-01 y enseguida fue aceptado como un libro fundamental, precisamente para romper la cerviz al cientificismo rampante que bajo el presupuesto de la unidad de la ciencia entendía que toda ciencia tenía que ser una ciencia natural. Las I*nvestigaciones lógicas*, además de darle un golpe mortal a cualquier intento psicologista —porque la Lógica es Lógica al margen del cerebro, de manera que otro cerebro no podría producir otra Lógica u otros principios—, analizan de modo detallado en el segundo tomo las vivencias más importantes para la ciencia, como la vivencia de la verdad.

Husserl se enteró de que Dilthey, en sus seminarios, tomaba las I*nvestigaciones lógicas* como una introducción a las ciencias del espíritu, lo que evidentemente le halagó como profesional, tanto que buscó un encuentro con Dilthey. A partir de ese encuentro dice Husserl que toda su filosofía fue un desarrollo de las G*eisteswissenschaften*. Es el mensaje fundamental de la carta a Mahnke, del 26 de diciembre de 1927. Tras las filosofías de Brentano y Dilthey se esconde la duplicidad con que vemos el mundo, escindido entre naturaleza y espíritu. No nos valdría decir mundo y espíritu, porque el mundo es una magnitud humana, el mundo siempre es nuestro mundo, está lleno de objetos culturales. Uno de los motivos de la carta de Husserl es agradecer a Mahnke la reseña que este había escrito y enviado a Husserl sobre el tomo VII de las O*bras completas* de Dilthey que el yerno de este, George Misch, estaba editando.

Pronto entra Husserl en materia, y le dice:

> (…) se nos ha impuesto llevar a cabo la reforma metodológica y crear los fundamentos fenomenológicos para una nueva construcción de la cultura científica. (...). Y por más en sus comienzos que pueda estar la fenomenología, nos ha dado ojos para lo verdaderamente histórico, por tanto, a la fenomenología pertenece una investigación histórica de modo evidente[34].

En la reseña, Mahnke pide una síntesis entre Dilthey y Husserl. Es a esa petición de una síntesis a la que responde Husserl dándonos una orientación fundamental sobre el significado de la fenomenología, que aclara los resultados que he procurado exponer en las líneas anteriores. Husserl le dice a Mahnke que no se necesita una síntesis especial, porque *ya está hecha desde* 1905. Por eso, le dice Husserl:

> En el semestre de invierno de 1905/06 ya tuvo lugar la primera "Síntesis" entre Dilthey y mis esfuerzos, a saber, en la forma de unas conversaciones personales con motivo de la visita a Dilthey en su casa. (El motivo fue la noticia de un participante en el seminario de Dilthey —el americano Pitkin— de que Dilthey, verdaderamente en el Semestre de Invierno de 1904/05, había desarrollado ejercicios sobre el tomo II de mis I*nvestigaciones lógicas*). Me impactó intensamente que Dilthey identificara mi fenomenología con la psicología

[34] Husserl, Edmund, H*usserliana-Dokumente* III, (B*riefwechsel*). tomo III, D*ie Göttinger Schule*, Schuhmann, Elisabeth (ed.), con la colaboración de Karl Schuhmann, La Haya: Martinus Nijhoff, 1994, p. 458. La traducción es propia.

como ciencia humana <*geisteswissenschaftlichen* P*sychologie*>, y que la correlacionara con su objetivo vital de una fundamentación de las ciencias del espíritu[35] [es decir, de las ciencias humanas].

Husserl rechaza el malentendido de Dilthey sobre la *especial* necesidad de la fenomenología de ser ciencia de esencias, porque toda ciencia es un tratamiento con esencias:

> Por lo que concierne a la fenomenología como Eidética, ahí ha habido un fuerte malentendido de Dilthey, como si yo con esa investigación esencial no pudiera llegar a la vida efectiva del espíritu, y como si quisiera excluir en general la investigación histórica y de los hechos[36].

Por el contrario, lo que ocurre es que una ciencia no trabaja con particularidades, porque la comprensión de cualquier particular exige una clase esencial. Y ahora dice una frase muy importante: "La Eidética es la ciencia fundamental para todas las correspondientes ciencias de hechos, así la Eidética fenomenológica es la Eidética absolutamente universal para la ciencia universal de hechos, en la que estarán incluidos en último término todas las ciencias usuales de hechos"[37]. Y un poco más adelante dirá que la fenomenología no es solo teoría del método, porque:

> La fenomenología es por ello no solo teoría del método de las ciencias sino que descubre la vida universal en la que todas las ciencias, pero también todo aquello que existe y en el sentido que sea, es (cosas, seres humanos, cultura, valores, etc.), se constituye, y descubre la forma universal, la típica universal de la subjetividad concreta universal (de la totalidad de los yoes) que se ejecuta en esta vida y en esa ejecución se configura de modo personal, al modo en que también configura su mundo entorno, desde fuentes de actividad específica y desde el fondo de una pasividad intencional que también hay que descubrir[38].

Para Husserl *la fenomenología es ciencia universal del espíritu*. El espíritu es la cultura objetiva *que solo tiene sentido por la cultura subjetiva*, pero esta cultura, en cuanto *cultura subjetiva, no es sino la vida universal de conciencia en los diversos niveles*, la cual, si no estudiamos a fondo, en su *actividad y pasividad*, como Husserl lo remarca especialmente, se nos irá de las manos y dejaremos sin fundamentar las ciencias humanas. Esa fundamentación no es sino decir que las ciencias humanas, las tres que hemos tratado, son *abstractas* porque lo concreto es la reasunción de esas ciencias en la dinámica de la subjetividad trascendental, siempre entendida como intersubjetividad trascendental.

---

[35] *Ibid*., pp. 459 ss. La traducción es propia.
[36] *Ibid*., p. 461. La traducción es propia.
[37] L*oc. cit*. La traducción es propia.
[38] *Ibid*., p. 462. La traducción es propia.

El diálogo entre Aron Gurwitsch y Alfred Schütz en torno a la noción de mundo de la vida

The Dialogue Between Aron Gurwitsch and Alfred Schütz Concerning the Notion of Lifeworld

Emiliano Sesarego Acosta
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
sesarego@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 433-444

En este trabajo, intento ofrecer una comparación entre las reflexiones de Aron Gurwitsch y Alfred Schütz en torno a la temática de la intersubjetividad en el marco de la filosofía fenomenológica. En particular, se examinarán sus respectivos conceptos de *órdenes de existencia* y de *provincias finitas de significado*, en referencia al concepto de *realidad eminente* de William James. Por último, intentaré aclarar el significado general de ambas concepciones en relación con consideraciones metodológicas acerca de la actitud apropiada para investigar la problemática de la intersubjetividad.

In this paper, I attempt to offer a comparison between Aron Gurwitsch's and Alfred Schütz's reflections on the subject of intersubjectivity within the framework of phenomenological philosophy. In particular, I will examine their respective concepts of *orders of existence* and *finite provinces of meaning* in reference to William James's notion of *eminent reality*. Finally, I will try to clarify the general meaning of both conceptions in relation to methodological considerations concerning the appropriate attitude for dealing with the problem of intersubjectivity.

§ 1. Introducción

Tanto Aron Gurwitsch como Alfred Schütz se ocuparon extensamente del problema de la intersubjetividad en el marco de la filosofía fenomenológica. Sin embargo, sus respectivas propuestas difieren en ciertos puntos significativos. En particular, mientras que Schütz realiza todas sus descripciones al interior de la actitud natural, Gurwitsch se ocupa de este problema en el contexto de la reflexión fenomenológica. La orientación teorética de Schütz con respecto a la investigación del mundo de la vida afirma que esta debe realizarse necesaria y exclusivamente en el terreno de la actitud natural, descartando, por lo mismo, cualquier referencia a una supuesta intersubjetividad trascendental. Gurwitsch, por su parte, reconoce que la intersubjetividad aparece como problemática solamente a partir de ciertas concepciones específicas acerca de la naturaleza de la conciencia.

Gurwitsch conecta la problematicidad de la intersubjetividad con dos temáticas. Por una parte, el contexto (*Zusammenhang*) en el cual un individuo se enfrenta a otras subjetividades. Por otra, la concepción de la conciencia que está implicada en cada caso. Es por esto que en su obra E*ncuentros humanos en el mundo social*[1] afirma que la intersubjetividad no es un problema en el contexto de la vida cotidiana. En la actitud natural, la tesis de la efectividad de la existencia del mundo y de otros sujetos, aun cuando no se haga explicita, se presenta como una convicción no problemática, evidente, y siempre presente y operante. El cambio de la actitud natural a la actitud filosófica, sin embargo, y sobre todo a partir de las reflexiones iniciales de Descartes acerca de la naturaleza de la conciencia, implica una concepción problemática de la

[1] Gurwitsch, Aron, H*uman* E*ncounters in the* S*ocial* W*orld*, Métraux, Alexandre (ed.), traducción de Fred Kersten, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979.

intersubjetividad. Más específicamente, análisis filosóficos como el cartesiano avanzan progresivamente hasta el punto en que la intersubjetividad ya no puede ser recuperada como fenómeno efectivo.

Según esta perspectiva, Gurwitsch afirma que aun cuando la intersubjetividad no sea problemática en el contexto de la actitud natural, sí lo es en el contexto de la reducción fenomenológica, donde la tesis de efectividad, tanto del mundo como de los sujetos que lo habitan, se pone en suspenso. En efecto, solo a partir de una consideración sobre la diferencia entre estas dos actitudes o, en palabras del filósofo lituano, de estos dos contextos (*Zusammenhang*) —el natural y el reflexivo trascendental— es que puede captarse la especificidad de la problemática intersubjetiva. Así, Gurwitsch encuentra que la reflexión filosófica liga inexorablemente las temáticas de la subjetividad y la intersubjetividad, y es solo a partir de una cierta concepción de la primera que la segunda aparece como problemática. En lo que sigue, intentaré mostrar cómo se conectan estas temáticas al interior de la reflexión del propio Gurwitsch acerca de la naturaleza de la conciencia.

En este punto, es importante destacar el progresivo desprendimiento de la concepción egológico-trascendental de la conciencia por parte de Gurwitsch, quien, a pesar de haber sido un defensor convencido del método de la reducción trascendental, no cree que el mismo implique la necesidad de postular un ego como polo de actos. La función constitutiva de la conciencia, que la fenomenología se dedica a describir, puede ser llevada a cabo, afirma Gurwitsch, por el ego empírico. Es sabido que Husserl afirmó, en más de una ocasión, que todo lo que se dice en el ámbito de la fenomenología trascendental, puede ser dicho, *mutatis mutandis*, en el contexto de una psicología fenomenológica. Además, en su curso de verano de 1925, publicado como H*ua* IX[2], Husserl se dedica a describir toda una serie de estructuras de la conciencia intencional, y de su función constitutiva, y se mantiene enteramente al interior de la actitud natural. Gurwitsch, sin embargo, lleva estas consideraciones un paso más allá cuando afirma, explícitamente, que "[e]n Husserl, <el ego fenomenológico puro> simplemente ya no tiene ninguna función, y meramente existe"[3].

Según esta consideración, y caracterizando el problema de la intersubjetividad como el problema de cómo se llega a conocer otros egos, Gurwitsch afirma que esta temática no es un problema trascendental, sino mundano; y por lo mismo, perteneciente a la esfera de la actitud natural, tal como lo considera Schütz[4]. Encontramos, entonces, que el problema de la intersubjetividad no es el de la constitución de la efectividad del alter-ego en la esfera trascendental, sino simplemente el de su conocimiento al interior del mundo de la vida.

[2] La sigla H*ua* con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et. al*.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014.
[3] Grathoff, Richard (ed.), *Philosophers in Exile: the Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch*, 1939-1959, traducción de Joseph Claude Evans, Bloomington: Indiana University Press, 1989, p. 244.
[4] C*fr. ibid*., p. 238.

Pero aun cuando las reflexiones de Gurwitsch vayan a favor de la propuesta metodológica de Schütz acerca la forma correcta de investigar el problema de la intersubjetividad, lo cierto es que Schütz critica la concepción no-egológica de la conciencia de su amigo. En una extensa nota al pie de página de su obra L*a teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del alter ego*[5], reconstruye someramente las tesis de la concepción no-egológica de Gurwitsch y de Sartre. En pocas palabras, la tesis de que el ego solo aparece en la reflexión. En este caso, el acto reflexión no remite a una "reflexión trascendental", sino a un acto A que intenciona un acto B, con el objetivo de volver al segundo el tema del primero. Es en esta reflexión que el acto B adquiere una relación con el ego, que no tenía previamente al acto reflexivo. Además, —y esto es lo principal— en el acto de reflexión el ego se capta como un objeto. Lo que se revela es el ego del acto tematizado, no del acto tematizante. De hecho, para captar al ego tematizante del acto B, hace falta un nuevo acto C, dirigido al acto B, que revelaría entonces al ego que realiza el acto de reflexión, y así en una cadena infinita de reflexiones que liberarían, paulatinamente, al ego tematizante en cada caso. Ahora bien, Schütz señala acertadamente que un acto reflexivo no es un acto productivo, sino revelador[6]. En tal caso, ¿cómo podría un acto que solamente releva o explicita, poner algo —un ego— que no estaba allí previamente? La respuesta de Gurwitsch y Sartre es que el ego, en este sentido, no es más que el correlato noemático de un acto reflexivo, y remite directamente a la unidad sintética de ciertas objetividades psíquicas[7].

El argumento, sin embargo, no le parece concluyente a Schütz: para empezar, el ego del acto reflexionante B que capta al ego del acto A, y el ego del acto B, que es captado por el acto reflexionante C, etcétera, son siempre uno y el mismo. Por otro lado, no es claro que el ego no pueda ser captado directamente y deba ser, necesariamente, aprehendido por medio de actos reflexionantes. Schütz declara que su argumento no está del todo articulado y que es apenas una discusión somera de la tesis de Gurwitsch y Sartre[8]. Sin embargo, le sirve, al menos, para declarar que no es de la misma opinión que su amigo. Schütz estaría, por lo tanto, a favor de una teoría egológica de la conciencia. Pero esto nos enfrenta a una paradoja. Pues, por un lado, Gurwitsch se va a enfrentar al problema de la intersubjetividad desde una posición trascendental-constitutiva, habiendo descartado el supuesto de un yo-trascendental. Por otro lado, Schütz, quien sí sostiene una concepción egológica-trascendental de la conciencia, no ve que la temática de la intersubjetividad tenga que ser explorada desde una actitud o a partir de un contexto fenomenológico-trascendental, sino

[5] Schütz, Alfred, "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego", en: P*hilosophy and* P*henomenological Research*, vol. II (1941), pp. 323-347.
[6] C*fr. ibid*. p. 339.
[7] C*fr.* Gurwitsch, Aron, "A Non-Egological Conception of Consciousness", en: P*hilosophy and* P*henomenological Research*, vol. I (1940), pp. 325-338; y Sartre, Jean-Paul. L*a trascendencia del ego*. Buenos Aires: Ediciones CALDEN, 1968.
[8] C*fr.* Schütz, Alfred, *op. cit*., p. 339.

que las investigaciones tendientes a relevar la naturaleza específica de la intersubjetividad deben ser llevadas a cabo, enteramente, en la actitud natural, o dentro del contexto del mundo de la vida.

A continuación, intentaré iluminar esta paradoja, explorando los intercambios entre ambos autores.

§ 2. Actitud natural y fenomenología constitutiva

Alfred Schütz publicó, en 1945, su trabajo titulado S*obre las realidades múltiples*. En septiembre de ese mismo año, Gurwitsch comenta este escrito formulando lo que quisiera llamar su "metáfora del túnel": "mientras me encuentro cavando un túnel, escucho los ecos que anuncian al trabajador del otro lado"[9]. Desde la perspectiva de Gurwitsch, ambos se encuentran reflexionando sobre el mismo problema y aquello que Schütz llama provincias finitas del significado es equivalente a lo que él mismo elabora bajo el nombre de órdenes de existencia. La diferencia es meramente de perspectiva: mientras que Schütz investiga la especificidad de esferas como el mundo de los sueños, de la fantasía, del pensamiento teorético, etcétera, y fundamenta todos estos órdenes en el mundo cotidiano del trabajo, Gurwitsch se encuentra más preocupado por el problema constitutivo relativo a los órdenes de existencia, e intenta desentrañar, por así decirlo, en qué consiste el "orden" de todo "orden". O, en otras palabras, lo que quiere lograr es tematizar, explicitar y describir el invariante "orden": invariante que estaría supuesto en esta multiplicación de una realidad unitaria en diversas esferas.

Así, ambos estarían de acuerdo en que la realidad se experimenta como una unidad que incluye diversos aspectos, sectores, reinos, provincias, órdenes o esferas, dentro de los cuales hay uno que al que le atribuyen el carácter fundamental, y que, tomando la expresión de William James, ambos llaman realidad eminente (*eminent reality*). Para uno y otro, la realidad eminente no es otra que el reino de la vida cotidiana: el mundo de la vida.

La metáfora del túnel no solo apunta a señalar la concordancia de sus puntos de vista, sino también a instituir una cierta división del trabajo. Según la caracterización de Gurwitsch, el método apropiado para elaborar estos problemas implica, en primera instancia, realizar ciertas descripciones de nuestro conocimiento de las objetividades, que sirvan como pistas ontológicas (*ontological clues*) para las posteriores investigaciones propias de una fenomenología constitutiva, investigaciones que estarían orientadas, justamente, por dichas descripciones. Así, las caracterizaciones de Schütz respecto a los diversos "estilos cognitivos" de cada uno de los órdenes de existencia o provincia finita de sentido y sus correlatos son el material sobre el cual Gurwitsch podría realizar, posteriormente, sus propias investigaciones.

[9] Grathoff, Richard (ed.), *op. cit.*, p. 75. La traducción es propia.

Como ya señalé, la orientación teorética de Schütz con respecto a la investigación del mundo de la vida debe realizarse, para él, necesaria y exclusivamente, en el terreno de la actitud natural. Dado que su énfasis está puesto en la fundamentación de las Ciencias Sociales y particularmente, de la Sociología de Weber, Schütz considera a los seres humanos siempre como existentes mundanos entre otros existentes mundanos. Los actos que han de ser investigados bajo la etiqueta "estilos cognitivos" son actos psicológicos, propios de subjetividades mundanas, capaces de ser investigados bajo el marco general de la psicología fenomenológica. De esta manera, la intersubjetividad propia del mundo de la vida es, para él, un logro del que se puede dar cuenta sin ningún tipo de referencia a una intersubjetividad trascendental.

Gurwitsch reconoce que, para los intereses propios de las investigaciones que Schütz quiere llevar a cabo, esta perspectiva es suficiente. Sin embargo, en su obra *El campo de la conciencia*[10], le parece importante señalar los límites de la teoría de su amigo, incapaz de abordar toda una serie de problemáticas propiamente trascendentales. En la actitud natural, aceptamos la existencia del mundo y de los seres intramundanos implícitamente, a-críticamente, sin tematizarla o, como dice William James, hay una suerte de "aceptación silenciosa" respecto de la creencia en la existencia del mundo. Pero si nos mantenemos en tal actitud, no podemos plantearnos problemas relativos a la constitución y al sentido de la existencia, tanto del mundo como de los sujetos. En efecto, los problemas de la constitución de la validez del mundo, que son el interés peculiar de Gurwitsch, no pueden plantearse en la actitud natural, siendo necesario postularlos bajo el contexto de la *epojé* y la reducción trascendental. Tales análisis, como le señala Gurwitsch a Schütz en sus cartas[11], en última instancia están dirigidos a proveer una fundamentación teorética adecuada y necesaria de los análisis de Schütz, e implican un tratamiento trascendental de la problemática de las realidades múltiples.

Así, encontramos una doble distinción entre las perspectivas de Gurwitsch y de Schütz. En primer lugar, tenemos una distinción de orden metodológico: mientras que Schütz ataca el tema desde la perspectiva de la actitud natural o la subjetividad psicológica, Gurwitsch va a intentar atacarlo desde el punto de la actitud fenomenológica o de la subjetividad trascendental. Esta diferencia de orden metodológico expresa otra, esta vez del orden de sus respectivos intereses: mientras que Schütz está interesado en el comportamiento o las acciones de las personas en el mundo de la vida, Gurwitsch está más interesado en las estructuras y en la constitución del mundo y su validez. Y así, mientras que Schütz estudia los estilos cognitivos propios de cada una de las múltiples realidades, Gurwitsch estudia la forma estructural de los órdenes de existencia.

[10] Gurwitsch, Aron, *The Field of Consciousness*, Pittsburg: Duquesne University Press, 1964. Hay traducción castellana: Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, traducción de Jorge García-Gómez, Madrid: Alianza Editorial, 1979.
[11] *Cfr.* Grathoff, Richard (ed.), *op. cit.*, p. 75.

§ 3. La estructura tripartita de la conciencia y los órdenes de existencia

Por lo dicho hasta aquí, parecería que Gurwitsch está mucho más cercano a Husserl, y que, por ende, su tematización de los órdenes de existencia ha de descansar en un estudio de estos, como un logro de la intersubjetividad trascendental. Sin embargo, hay que insistir en que la noción de conciencia trascendental que maneja Gurwitsch en E*l campo de la conciencia*, lo mismo que en obras anteriores, es diferente a la de Husserl. Para Gurwitsch, no hay un ego trascendental, ni, de hecho, ningún tipo de ego que tome el lugar de polo-yo en la experiencia vivida (E*rlebnis*). Mucho más cercano a la concepción de Husserl en las I*nvestigaciones lógicas*, Gurwitsch sostiene que el único ego es un ego empírico, que solo surge en la reflexión respecto de los actos vividos, y que se identifica con la unidad inmanente a la totalidad de dichos actos.

Si bien esta concepción está presente en toda la obra de Gurwitsch, empezando por su tesis doctoral F*enomenología de lo temático y del ego puro*[12], es recién en una carta de 1954 que Gurwitsch le escribe a Schütz: "Creo haber descubierto que no hay una conciencia transcendental, sino más bien, solamente, una función constitutiva de la conciencia. Así, el problema de la intersubjetividad trascendental colapsa"[13]. En efecto, cuando Gurwitsch se refiere a la temática trascendental no está tematizando, en ningún sentido, un polo-yo que funja como principio de unidad para una multiplicidad de actos diversos. La conciencia mundana, cuyo principio de unidad es inherente a la organización autónoma de los actos conscientes, posee una función trascendental, esto es, para Gurwitsch, una función constitutiva. Es dicha función constitutiva lo que se revelaría al interior de la *epojé*, y no una suerte de substancia, diferente —en algún sentido— a la conciencia mundana. Recordemos que Schütz rechazó la teoría no-egológica de Gurwitsch por dos motivos[14]:

1. Porque el ego es necesario como sostén o fundamento de la multiplicidad de los actos de la vida consciente.
2. Porque podría haber formas directas de intuir el polo-ego, que no incluyan actos reflexionantes.

La carga de la prueba sobre el segundo motivo recae enteramente sobre Schütz, pero, a pesar de ello, no ofrece argumentos elaborados en defensa de su hipótesis de la posibilidad de una intuición directa del ego-trascendental como polo-ego. El problema, entonces, reside en la multiplicidad de la vida consciente y el momento de

[12] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology", en: S*tudies in* P*henomenology and* P*sychology*, Evanston: Northwestern University Press, 1966.
[13] Grathoff, Richard (ed.), *op. cit.*, p. 238.
[14] C*fr.* Schütz, Alfred, *op. cit*.

unidad propio de la misma. ¿Es tal unidad inmanente a la vida de la conciencia o es necesario un substrato que dé cuenta del momento de unidad de tal multiplicidad?

En particular, para Gurwitsch, en la totalidad de la vida consciente se pueden distinguir, a cada momento, tres dominios de diferentes, cada uno con su respectivo principio de organización[15]. En primer lugar, tenemos el tema, cuyo principio de organización es la coherencia gestáltica. En segundo lugar, el campo temático, que define todo aquello que es "co-presente" con el tema y que se experimenta como siendo "materialmente pertinente" o "materialmente relevante" al tema. El tema y el campo temático se necesitan el uno al otro o, para decirlo en términos de la "Tercera investigación lógica" de Husserl, son ontológica y mutuamente dependientes. Así, el tema de algún modo surge del campo temático, y este último es el fondo del que el tema emerge como su centro. El momento de unidad propio de los contenidos del campo temático y del campo temático con el tema es la unidad por contexto o la unidad por relevancia. Finalmente, tenemos el margen o la conciencia marginal, que incluye todos aquellos datos co-presentes con el tema y el campo temático, pero que no guardan una relación de relevancia material con los datos del tema y del campo temático. Para Gurwitsch, la estructura "tema-campo-temático-margen" es un invariante formal, esto es, independiente de cualquier especificación concreta de contenido y que se realiza en cualquier momento del tiempo fenomenológico como tiempo inmanente de la conciencia.

Ahora bien, según Gurwitsch, el campo temático cuenta con zonas más o menos definidas[16]. Si nuestro tema es, por ejemplo, la teoría de los órdenes de existencia, podemos tener como campo temático las provincias finitas del significado de Schütz. Pero también otros componentes más o menos relevantes con nuestro tema pueden formar parte del campo temático. Por ejemplo, la concepción del rechazo de la hipótesis de constancia como una suerte reducción fenomenológica incipiente, o las posibles relaciones con la teoría de la horizonticidad de la experiencia de Husserl. En última instancia, podemos seguir explicitando componentes cada vez más alejados del tema, pero siempre relacionados materialmente con él. Si continuamos la progresión, llegaremos a la fenomenología en su conjunto o, incluso, a la totalidad de la historia de la filosofía.

Para Gurwitsch, un orden de existencia no es más que un campo temático extendido indefinidamente[17]. Se trata de un dominio de objetividades conectadas entre sí intrínsecamente, que exhibe una particular unidad y continuidad, y que da lugar a un orden coherente. Esto es, un todo cuyo momento de unidad es un tipo particular de coherencia material, el mismo tipo de unidad exhibido, en última instancia, por el campo-temático.

[15] *Cfr.* Gurwitsch, Aron, *The Field of Consciousness*, *op. cit*.
[16] *Cfr. ibid*., "Part V: The Thematic Field", pp. 301-368.
[17] *Cfr. ibid*., "Part VI: Ontological Problems", pp. 369-412.

Así pues, la unidad de cada orden de existencia manifiesta, a la vez, y por así decirlo, un componente formal y un componente material. El componente formal está dado por la coherencia estructural de las relaciones intrínsecas entre los componentes de cada orden. Pero, si bien la totalidad de un orden de existencia, así concebido, manifiesta este tipo de unidad "formal", por otro lado, dicha unidad deviene de las relaciones materiales de relevancia que manifiestan las objetividades entre sí. Esto quiere decir que, en definitiva, cada orden de existencia manifiesta una unidad que es, a la vez, semejante pero diferente a la de los otros órdenes de existencia. Es semejante porque todo orden manifiesta el mismo tipo de coherencia estructural. Es diferente porque el principio material de unificación de cada orden es distinto. De manera similar, vimos que Schütz definía cada una de las provincias finitas de significado como estando caracterizadas por un tipo de atención específico o un estilo cognitivo propio. En efecto, todas tienen en común el hecho de poseer un estilo cognitivo particular, pero el estilo cognitivo particular de cada una es diferente. Hasta acá ambas posiciones parecieran concordar. El problema surge a partir de sus respectivas concepciones respecto de la naturaleza de la realidad eminente.

§ 4. Realidad eminente

Tanto el concepto de mundo de trabajo (*Wirkwelt*) de Schütz como el de mundo perceptivo de Gurwitsch son intentos de explicitación del concepto del mundo de la vida de Husserl. Este concepto, sin embargo, sufre una transformación radical en el pensamiento de ambos autores, dado que no es necesario, para ninguno de ellos, explicitar la relación entre el mundo de la vida y la intersubjetividad trascendental. Schütz crítica, sin embargo, la reducción del mundo de la vida al mundo perceptivo que realiza Gurwitsch. En este punto, es imprescindible recordar el sentido amplio en que Gurwitsch utiliza la expresión "mundo perceptivo"[18]. Este no incluye simplemente aquello dado directamente a los sentidos, sino que es, para él, el orden de existencia en que vivimos involucrados en la experiencia diaria, esto es, ese orden de existencia que aceptamos a-críticamente en la actitud a-teórica o pre-teórica. Ese mundo es, para él, un mundo perceptivo, un mundo al que accedemos, ante todo, por medio de vivencias perceptivas. Pero es, también, un mundo cultural. Es, justamente, aquel mundo en que realizamos nuestras actividades y perseguimos nuestros objetivos o proyectos.

Gurwitsch incluye, por lo tanto, componentes culturales e intersubjetivos en su descripción del mundo perceptivo. De hecho, la experiencia perceptiva misma tiene siempre, para él, un componente intersubjetivo, dado que ningún sujeto percibe de

[18] *Cfr*. Gurwitsch, Aron, "The Life-World and the Phenomenological Theory of Science", en: *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, pp. 3-32.

forma aislada o en soledad, sino que siempre está acompañado por otros sujetos con los que se comunica. Dicha comunicación implica una ampliación de nuestros propios horizontes perceptivos: las percepciones de otros sujetos confirman o discrepan de las propias, y van configurándose, de esta manera, sistemas perceptuales con tipicidades que deben algunas de sus especificidades a los otros sujetos de las comunidades intersubjetivas particulares en las que vivimos. Gurwitsch afirma explícitamente que "incluso la percepción de objetos materiales presupone la intersubjetividad"[19]. Schütz mantiene, sin embargo, que no toma lo suficientemente en serio dicha presuposición[20]. Debemos evaluar, entonces, hasta qué punto este es o no es el caso. Y la respuesta, creo, se encuentra en el sentido específico en que entendamos "presuponer".

La diferencia fundamental pareciera ser que mientras, para Schütz, hay componentes del horizonte interno de los correlatos de todo acto intencional que no se reducen a percepciones, para Gurwitsch este no es el caso. Schütz argumenta a su favor afirmando que hay estructuras apresentativas, intersubjetivas y prácticas que no pueden reducirse a percepciones[21]. Gurwitsch estaría de acuerdo con esto, pero solo en el sentido específico en que las apercepciones que me permiten constituir los objetos de mi mundo cotidiano no se basan, siempre, en percepciones que hayan sido, anteriormente, parte de mi curso de vivencias. Schütz señala, en particular, que no todos los constitutivos del horizonte interno de un objeto se deben a mi biografía individual[22]. Gurwitsch, por su parte, si bien no da una respuesta específica en sus cartas, no tendría nada que objetar. Él no niega el carácter histórico y/o intersubjetivo de algunas de las apercepciones que ayudan a configurar al objeto como correlato intencional de mi actividad consciente. Pero estos elementos intersubjetivos también son derivados, para él, en última instancia, de experiencias perceptivas. De experiencias perceptivas ajenas, seguramente, pero de experiencias perceptivas al fin y al cabo. Por supuesto, puede que mis apercepciones incluyan, como componentes de una objetividad perceptiva, componentes que no son en sí mismos perceptivos o perceptibles, sino que son productos de conceptualizaciones, abstracciones o generalizaciones. Pero, como señala en su trabajo L*a coherencia perceptiva y el juicio de predicación*[23], toda abstracción es, para él, en última instancia, un resultado de una "tematización articulante" que se realiza a partir de actos perceptivos y que refieren, entonces, toda génesis de sentido (S*innegenese*) devuelta a la conciencia perceptiva. Y es, en definitiva, a partir de abstracciones, conceptualizaciones o generalizaciones semejantes que se constituyen los constitutivos de cualquier otro orden de existencia.

[19] Grathoff, Richard (ed.), *op. cit.*, p. 166.
[20] C*fr. ibid.*, p. 175.
[21] C*fr. ibid.*, pp. 193-94.
[22] C*fr. loc. cit.*
[23] Gurwitsch, Aron, "Perceptual Coherence as the Foundation of the Judgment of Predication", en: Kersten, F. y R. M. Zaner (eds.), P*henomenology*: *Continuation and Criticism*, Dordrecht: Springer, 1972, pp. 62-83.

La pregunta que resta por hacernos es la siguiente: ¿cumple el ego-trascendental algún rol en la teoría de Schütz? Mi propuesta es que no lo hace, y que no hay nada en su teoría de la intersubjetividad que dependa del ego-trascendental, entendido como ego-polo. Su creencia en la subjetividad egológica, entendida como ego-trascendental fundamentando en un ego-polo, es simplemente un vestigio de su lectura de la obra husserliana. A mi entender, un análisis pormenorizado del escrito schutziano *Reflexiones sobre el problema de la relevancia* arrojaría como resultado que, hacia el final de su vida, las reflexiones de Schütz son completamente coincidentes con las de Gurwitsch, y ya no se sostienen sobre la tesis de una subjetividad egológico trascendental. La fundamentación de esta tesis, sin embargo, quedará para investigaciones futuras. Schütz no llegó a leer *La coherencia perceptiva y el juicio de predicación*, pero, de estar de acuerdo con Gurwitsch, no habría razón para que nosotros —sus sucesores— no podamos seguir horadando la roca para alcanzar, finalmente, el otro extremo del túnel. Este trabajo constituyó un intento, simplemente, de picar un poco la piedra.

La persona trascendental y la crítica trascendental del método

The Transcendental Person and the Transcendental Critique of the Method

Marcela Venebra Muñoz
Universidad Autónoma del Estado de México
México
marvenebra@gmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 445-463

Este artículo tiene el propósito principal de aportar elementos para la clarificación del concepto de persona trascendental en el contexto de la fenomenología husserliana y de los análisis críticos de la *Sexta meditación cartesiana*; ¿qué significa el concepto de persona trascendental en el marco de la crítica trascendental del método?, ¿qué debemos entender por la idea de una conciencia trascendental de sí? La tesis que desarrollo en las páginas que siguen es, entonces, que la persona trascendental es incomprensible en su plena concreción sin la vuelta crítica de la fenomenología sobre sí misma como experiencia, como una "nueva" dimensión de la experiencia. La persona trascendental representa un logro filosófico puro; es la vida en que se cumple el propósito fenomenológico de la filosofía pura, o al menos sería esto algo sostenible a través de la crítica trascendental de la fenomenología, crítica en la que el trascendentalismo alcanza la meta de una filosofía auténtica. En un primer momento, trato de explicar la estructura general de la vida personal desde la capacidad autorreflexiva de la persona humana; en un segundo momento, exploro la incidencia de esta potencialidad a nivel trascendental según Husserl (H*ua* XXXIV) y E. Fink. Finalmente, subrayo la función activa y vital de la persona trascendental frente a la neutralidad del espectador desinteresado.

The main purpose of this paper is to contribute some elements in order to clarify the concept of transcendental person in the context of Husserlian phenomenology and the critical analysis of the *Sixth Cartesian Meditation*. What does the concept of transcendental person mean in the frame of the transcendental critique of method? What should we understand by the transcendental self-consciousness idea? The thesis unfolded in the next pages is that the transcendental person is incomprehensible in its full concreteness without the critical return of phenomenology over itself as experience, as a "new" dimension of experience. The transcendental person is a pure philosophical achievement; it is the life in which the purpose of pure philosophy is accomplished, and this is sustainable through the transcendental critique of phenomenology. First, I try to explain the general structure of personal life from the self-reflection capability, second, I explore the incidence of this potentiality in a transcendental level according to Husserl (H*ua* XXXIV) and E. Fink. Finally, I underline the active and vital function of transcendental person in front of unengaged observer.

§ 1. Introducción

¿Quién es la persona trascendental y cuál es su sitio en la arquitectónica de la fenomenología? Mi intención en las páginas que siguen no es más que clarificar el sentido de esta pregunta. La tesis que sostiene este intento es que en el concepto de persona trascendental se expone la unidad del proyecto fenomenológico, lo que Husserl vio como el cumplimiento filosófico del trascendentalismo. La persona trascendental es el "agente" de la realización o el logro de la fenomenología como filosofía pura, pues ella misma —como instancia de la subjetividad concreta— emerge en la crítica trascendental del fenomenologizar, sin confundirse con el observador desinteresado de la crítica trascendental del método desarrollada por Eugen Fink.

Trato de ceñirme a los análisis husserlianos de los años treinta (1930-1932) editados por Sebastian Luft en el tomo XXXIV de la obra completa, *Sobre la reducción fenomenológica*[1], pues el concepto de persona trascendental emerge solo en la revisión crítica del método y la experiencia fenomenológica, y este aspecto determina su lugar en la unidad de la correlación conciencia-mundo. De ahí el protagónico papel que la crítica del método juega en la construcción de la filosofía pura y en la clarificación del estatuto de la persona trascendental. Mostrar esto implica rechazar cualquier solapamiento simplificante entre los planos experienciales de la persona humana, de la trascendentalidad y de la experiencia trascendental como tema y objeto de meditación filosófica en el sentido "puro" del término, que es lo que aquí importa. Esta

[1] Husserl, Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926-1935), *Husserliana*, vol. XXXIV, Luft, Sebastian (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002 (Husserl, Edmund, *De la réduction phénoménologique. Textes postumes* [1926-1935], traducción de Jean-François Pestoreau, revisión de Marc Richir. Grenoble: Jérôme Millon, 2007. En adelante, citado como *De la réduction phénoménologique*).

pureza representa el nivel de la crítica fenomenológica de la filosofía. Esa filosofía pura es filosofía de la filosofía, pero en sentido trascendental. Se trata de atender a la demanda husserliana de reconducir todos nuestros conceptos ingenuos a su sentido trascendental, pero también los conceptos ingenuos de la primera fase de la fenomenología (como lo indica el propio Husserl al final de las M*editaciones cartesianas*).

Desarrollaré esta exposición en tres momentos. En el primero, trato las determinaciones del yo personal mundano que describe Husserl, sobre todo en el segundo libro de las I*deas*. Me centro en el análisis de lo que ahí señala como rasgo principal de la persona "plenamente desarrollada": su saber de sí, su tenerse como un "objeto" para sí misma, que es la determinación que sirve como hilo conductor hacia el reconocimiento del estatuto de la persona trascendental; pues esta potencialidad del tener-se es lo que la reducción fenomenológica potencia, en el sentido en que hace de la persona trascendental el "exponente" concreto de la unidad de la vida subjetiva. En un segundo momento, desarrollo la función que juega la reducción fenomenológica en el desgajamiento y visibilidad de la persona trascendental. En este punto, es crucial su distinción respecto del yo fenomenologizante en el contexto de la teoría trascendental del método, aspecto que procuro aclarar en el tercer apartado, donde discuto con mayor profundidad las determinaciones de la persona trascendental y, especialmente, el sentido de su concreción como la cualidad más precisa de este estrato de la vida constituyente. Finalmente, el objetivo más amplio de estas páginas es alcanzar a ver algunos elementos comprensivos de la persona trascendental como una noción en la que se explicita el sentido de la filosofía fenomenológica como filosofía de la filosofía.

§ 2. El sujeto personal como un modo del tener-se

El concepto de persona —humana, mundana, corporal, animal, etcétera— se configura críticamente en relación con el concepto de yo-puro, como si comprender el concepto de persona nos exigiera entender la relación en la que se encuentra con otros estratos o más profundos niveles de la experiencia, como el yo-puro. En todo caso, la comprensión de la vida personal (concretamente humana) demanda una explicitación de su posición en la arquitectónica fenomenológica polarizada en el yo-puro. ¿Cuál es entonces la relación entre la persona humana mundana y el polo-yo? Deberíamos evitar a toda costa la confusión de los diferentes niveles que conforman la vida subjetiva, tanto como el desplazamiento de nociones que a primera vista parecen oscuras. El concepto de yo puro no es desplazado por el de persona humana o animal, del mismo modo que la persona trascendental no subsume (no es este el sentido de su concreción) a la persona humana. El yo puro es el polo de referencia de la identidad de la vida subjetiva, el residuo visiblemente primero en el orden de la exploración de lo que queda o lo que deja el ejercicio de la *epojé*. En las I*deas* de 1913, este yo puro aparece nada más que como la intermitencia de la identidad que permanece intacta

en cada acto objetivante. En medio de la mutación de perspectivas y matices correlativos de los objetos dados en la multiplicidad de actos y vivencias, el yo como polo permanente unifica toda la corriente, articula los múltiples actos orientados hacia lo otro, hacia el objeto en sus variaciones. El objeto, en sus matices, varía y difiere en relación con la orientación activa de la conciencia en tal concurso (concurrencia temporal del yo), pero el yo permanece como uno e idéntico en medio de la mutable actividad intencional y de las variaciones de la propia corriente temporal. En *Ideas* I, el *cogito* es metafóricamente descrito como un rayo que brota del continuo fluir de la actividad intencional. Cada rayo es nuevo y espontáneo respecto del yo que se mantiene como el polo y foco de irradiación intencional. El rayo se proyecta sobre el objeto "iluminándolo". En cambio, el yo puro está siempre presente en la vida subjetiva y puede ser atraído por objetos constituidos en el fondo que, por una impulsividad que los capta, pasan del fondo al primer plano de atención en un giro de la mirada:

> El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una "idea fija". Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre. Su "mirada" se dirige "a través" de cada cogito actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada *cogito*, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico[2].

Ese yo-puro no es nada más que el polo unificador de la corriente intencional, el modo que da unidad al flujo cambiante de las vivencias en su decurso temporal[3]. Es la pura forma de la unidad de las vivencias, de cada vivencia actual e inactual. El polo yo no tiene en sí mismo ningún contenido propio, no tiene cuerpo, y no es tampoco, aunque solo podríamos asumirlo momentáneamente, el yo de los hábitos que será presentado casi veinte años más tarde en las *Meditaciones cartesianas*. Podríamos afirmar que este concepto de yo-polo aparece como un apunte que demandará mayores desarrollos, tal como Husserl lo señala al final del parágrafo 57: "Encontraremos ocasión, por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del yo puro, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo propio del libro segundo de este escrito"[4].

En el primer capítulo de la segunda sección de las *Ideas* II —que está dedicada al análisis de la realidad anímica—, Husserl describe la estructura del yo puro como

[2] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México: UNAM-FCE, 2013, § 57, p. 208/123. En adelante, citado como *Ideas* I (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgmeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. III/1, Schuhmann, Karl [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1976).

[3] "En cada *cogito* actual despliega su vida en sentido particular, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas; todas ellas, en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias UNA que es la mía, TIENEN que dejarse convertir en *cogitationes* actuales" (*ibid*., p. 209).

[4] *Loc. cit*.

posibilidad de la autopercepción espiritual. El *cogito* no coincide, no plenamente al menos, con el yo puro. En todo caso, en los actos intencionales en los que digo "yo pienso, siento, deseo, me represento, etcétera", el yo puro queda expuesto o exhibido desde esa potencia cogitativa propia de la corriente. El *cogito* es, pues, "exponente" del yo puro en dos sentidos principales: primero, como un índice matemático que potencia la forma de la unidad de la conciencia en la autorreflexión; segundo, como el que exhibe —o expone— al *yo puro* que, sin el *cogito*, permanece en estado sordo:

> Ninguna necesidad de esencia habla en contra de que una conciencia sea por completo sorda. Por otra parte, a esta, como a toda conciencia en general, le cabe sin duda la incondicionada posibilidad esencial de poder llegar a la vigilia; de que una mirada actual del yo se establezca en un sitio cualquiera de la misma en la forma de un *cogito* que se le añadiera a esta conciencia o que más bien brotara de ella[5].

La vigilia posibilita la autoconciencia. De la propia corriente intencional puede brotar el rayo del *cogito*, el rayo de una mirada que aluce la actualidad del yo en un acto que brota de la experiencia misma y la ilumina para sí. El problema es, entonces, establecer las condiciones de esa posibilidad de la vigilia, como determinaciones ínsitas en la corriente intencional: "un análisis de la subjetividad concreta supone dar cuenta de las operaciones de conciencia que posibilitan: en primer lugar, la configuración del campo sensible que hace frente al yo en la fase actual y, en segundo lugar, que la experiencia pasada cobre sentido para el yo presente, afectándolo, y que la experiencia futura pueda ser anticipada a partir de la experiencia pasada"[6]. Por la autorreflexión se capta la propia corriente de la vida, su contenido es la consistencia temporal de la vida, la deposición o sedimentación de los actos que no solo pasan, sino que adquieren un sitio temporal —en el decurso de la propia vida— sobre el que se puede volver reflexivamente.

Puedo tornarme sobre sobre mis opiniones y ciertas creencias cuya validez es relativa a mis tomas de posición. Puedo volver una y otra vez sobre mis convicciones y determinaciones individuales y encontrarlas siempre como las mías, como siendo parte de la unidad de mi propia vida. Estos contenidos son mi propiedad habitual. Hay un yo persistente por este hábito duradero, las ganancias (de cada acto o experiencia) son suyas. Estas ganancias son, a fin de cuentas, lo que deja en su estela cada acto del yo puro que entonces se exhibe como un yo de habitualidades, un yo que prefigura un carácter habitual y que es, de hecho, el sustrato o fondo idéntico del sujeto de los

[5] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México: UNAM-FCE, 2005, § 26, pp. 144-145. En adelante, citado como *Ideas* II (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, vol. IV, Biemel, Walter [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1952).

[6] Osswald, Andrés M., "El concepto de pasividad en Edmund Husserl", en: *Areté*, vol. XXVI, n° 1 (2014), p. 50.

hábitos: "el yo puro <nos dice Husserl> no es un vacío polo de identidad, sino que en virtud de una ley de la 'génesis trascendental', gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él (…). Duraderamente soy el yo resuelto de este o aquel modo"[7]. Esta es, pues, una importante distinción entre los análisis de las M*editaciones cartesianas* respecto de las I*deas*, y es que "con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades hemos tocado ya en un punto importante los problemas de la génesis fenomenológica y el estadio de la fenomenología genética"[8]. La relación entre el yo puro y el yo como sujeto personal o de hábitos se aclara precisamente a través de la génesis fenomenológica:

> A la esencia pura del alma pertenece la polarización-yo; además pertenece a ella la necesidad de un desarrollo en el cual el yo se desarrolla hacia la persona y como persona. A la esencia de este desarrollo pertenece que el yo como persona está constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo (…) y el sí mismo de la experiencia de sí mismo es, en cuanto experimentado, un sí mismo presunto; el verdadero sí mismo es la persona misma[9].

La tendencia a la polarización yo (como guía del desarrollo de la persona) es una potencialidad trascendental, una condición *a priori* del desarrollo del sujeto personal. Por ello, la génesis de la subjetividad personal, ese modo del tener-se en que consiste el sujeto personal, trasparece por mediación de la reducción fenomenológica en la medida en que esta hace visibles las determinaciones esenciales u originarias de la vida subjetiva; esto es lo que significa que la polarización yo pertenezca a la "esencia pura del alma". En la génesis del desarrollo, se localizan los factores que determinan la individualidad (o la mismidad) —en abierta transformación— del sujeto personal: las tomas de posición, las habitualidades y su cristalización en actitudes concretas como pre-orientaciones constitutivas de la persona.

En su dimensión limitadamente humana, la persona es vida lúcida, vida que se sabe; y en ese saberse incluye al mundo, en el mundo incluye a los otros, en los otros su cuerpo, y en el cuerpo de los otros su propio cuerpo. La persona tiene un cuerpo y con él, en él y desde él, ciertas potencias y facultades que configuran la egoicidad. Yo soy lo que puedo, por lo menos en un primer momento —y ello si, en tal vaguedad, no se incluyera que también soy lo que no puedo—. La persona es, sobre todo, la unidad desarrollada de las potencialidades y capacidades de un yo. Ese yo es la marca del tiempo, y su "desarrollo" señala cierta plenitud o madurez de la persona. La persona plenamente desarrollada es el adulto autoconsciente que se sabe en un mundo con otros. Para Husserl, "todo sujeto desarrollado no es meramente corriente conciencia

[7] Husserl, Edmund, M*editaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García Baró, México: FCE, 2005, § 32, p. 111. En adelante, citado como M*editaciones cartesianas* (Husserl, Edmund, C*artesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, H*usserliana*, vol. I, Strasser, Stefan [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1973).
[8] I*bid*., § 34, p. 113.
[9] I*deas* II, § 27, p. 145.

con yo puro, sino que también se ha ejecutado una centralización en la forma de 'yo'; las cogitaciones son actos de un sujeto-yo; el yo es una unidad constituida por tomas de posición (activas) propias y por costumbres y capacidades propias, y luego externamente aperceptiva, cuyo núcleo es el yo puro"[10].

Una toma de posición se funda en las menciones objetivas que se instituyen de modo permanente en la corriente y determinan disposiciones en el sujeto de modo duradero o, por lo menos, hasta que en el curso de la propia experiencia surjan motivos para su cancelación o modificación. Las habitualidades y la estructura misma de la "pasividad secundaria"[11] señalan nada más que la dimensión temporal de la vida subjetiva y la incidencia efectiva de las vivencias pasadas (de toda vivencia de hecho) en la actualidad vivida. Sin embargo, en esta incidencia la memoria no juega en verdad ningún papel. No es la rememoración, sino la convicción la que orienta o pre-orienta la actualidad del yo. La convicción, nos dice Husserl, es propiedad permanente del yo; la permanencia de las convicciones depende de la posibilidad de su reactivación, de su reconducción a su institución originaria, y así cada vez, quedando siempre abierta la posibilidad de su cancelación o corrección. El análisis de la consistencia y contenido del yo supera la estructura del *ego cogito* cartesiano y establece el campo de trabajo de la fenomenología trascendental:

> En contraste con Descartes, nosotros asumimos la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental. La evidencia cartesiana, la de la proposición ego cogito, ego sum, no dio fruto no solo porque Descartes omite poner en claro el puro sentido metódico de la *epojé* trascendental, sino que también omite la posibilidad que tiene el ego de explorarse a sí mismo hasta el infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello al hecho de que el ego está ahí presto como un posible campo de trabajo[12].

[10] *Ibid*., § 59 b, p. 313.

[11] Este concepto aparece como "sensibilidad secundaria" en los anexos del segundo libro de las I*deas*; concretamente, este es un anexo a la sección III donde se desarrollan los análisis sobre la constitución del mundo espiritual. Lo decisivo del concepto estriba en que abre una dimensión mucho más rica de la vida subjetiva que aquella en que nos había dejado la mención del yo puro en el primer libro. La pasividad secundaria es la estructura del proceso de sedimentación que constituye la base de la historicidad del yo. La pasividad primaria es, respecto de esta, el flujo temporal, la unidad de la corriente de vivencias sobre la que la actividad del yo no tiene una incidencia significativa. Yo bien puedo elegir ciertas prácticas, hábitos sobre otros, pero luego no puedo orientar el proceso de su sedimentación de sentido, que es pasivo: "Distinguimos aquí SENSIBILIDAD y (decimos) RAZÓN. En la sensibilidad distinguimos la PROTOSENSIBILIDAD, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en RAZÓN PRIMIGENIA, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad" (Husserl, Edmund, I*deas* II, anexo XII, § 1, p. 386). La pasividad no describe solo un cierto estrato carente de un yo activo, sino las estructuras que orientan el contenido de la identidad yoica. La pasividad secundaria es el proceso mismo de sedimentación de habitualidades en el yo. Es un concepto decisivo en el análisis de la identidad de la vida subjetiva porque atraviesa la unidad de la misma o le otorga un contenido a la identidad que se delinea en su individualidad.

[12] M*editaciones cartesianas*, p. 73.

El sí mismo de esta apercepción tiene un contenido, mi biografía —dicho orteguianamente—, mis vivencias globalmente captadas bajo la unidad de las tomas de posición que van prefigurando mis disposiciones y, a través de ellas, mi carácter. En las *Meditaciones cartesianas*, esta estructura de preservación vivencial adquiere su desarrollo más explícito. Según Hart, las *Stellungnehmen* son una clave para entender el modo en que se constituye la personalidad; de hecho, el propio Hart interpreta las tomas de posición como un concepto que en cierto modo sintetiza las nociones estoica de διάθεσις y aristotélica de ἕξις[13]. La persona es el alma que se va desarrollando; ella —cito a Husserl— "está siempre determinada por el vaivén entre el haber predado y el volverse y la actuación con ello, y la constitución de una nueva objetividad, de un nuevo haber para nuevas objetividades"[14]. La constitución de la realidad objetiva se despliega sesgadamente bajo la pre-orientación individualísima (e individualizante) que resulta de la sedimentación que conforma el sustrato de los hábitos, las tomas de posición y las diferentes actitudes del sujeto en la unidad de su carácter. Yo no solo estoy en el mundo, sino que tengo el mundo de cierta forma, como bajo cierta inclinación. La dimensión o el plano personal de la vida subjetiva es un continuo movimiento y desarrollo de la conciencia hacia metas que se propone y fines que elimina de su propio horizonte ya siempre intersubjetivamente significado. La persona humana, además, y a diferencia de la persona animal —que también es persona, y persona trascendental en un nivel básico—[15], cuenta entre sus esenciales determinaciones con la potencia de vuelta sobre sí y auto-exhibición, autorreflexión, como determinación esencial del alma: "el sujeto personal desarrollado es sujeto consciente de sí mismo; el sí mismo como *objeto* es un producto constitutivo, una unidad 'aperceptiva'"[16]. El desarrollo quiere decir tendencia a alcanzar esta conciencia de sí, que se sabe ser para sí en su ser para el mundo. La tendencia está orientada por la estructura de las propias capacidades y facultades de la subjetividad, en este caso, de la subjetividad humana. Esta plenitud o madurez es nada más que el cumplimiento de tales potencialidades que alcanza de hecho su punto crítico en la madurez de la vida adulta, solo posible para cada sujeto en el trato con otros adultos semejantes en un mundo socializado, es decir, significado.

[13] Hart, James, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 53.
[14] *Ideas* II, anexo XII, p. 402/349.
[15] "La sección <segunda de *Ideas* II> quiere analizar —como unidad noemática— la vida anímica que aparece en mi experiencia trascendental. El propósito que anuncia Husserl es investigar la esencia del alma, 'del alma del ser humano o del animal' (p. 90). Mi argumento es muy claro, si al alma humana corresponde, después de la reducción, una subjetividad trascendental, tanto en mi caso como en el de los otros, no hay ningún argumento para no extender esa consecuencia a los animales" (San Martín, Javier, *Para una filosofía de Europa. Ensayos sobre una fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva-UNED, 2007, p. 47).
[16] *Ideas* II, anexo XII, p. 403/350.

El yo es la unidad aperceptiva[17], es lo que se aprehende por esta suerte de desdoblamiento, de movimiento centrífugo de la conciencia (como lo describe Fichte) o de desapropiación (como lo verían Rainer Sepp e Iribarne)[18] por el que la unidad de la conciencia se escinde en su auto-contemplación, en la autorreflexión, así pensada, como movimiento en el que la vida misma se descentra para testificar (y es capaz de justificar, o no) su propia vida:

> Husserl creyó <según Ströker> que el objetivo de su análisis de la esencia de la conciencia podría ser mucho más preciso si se aplicaba primero al análisis estructural de las experiencias, excluyendo metódicamente cualquier otra consideración. Aquí Husserl vio, con gran agudeza, que algo así como un ego no puede convertirse él mismo en una "experiencia". Por otro lado, Husserl se enfrentó aquí con la difícil cuestión de la escisión del ego, inevitable a partir de la distinción que debió llevar a cabo entre el ego trascendental puro y el ego empírico humano[19].

La identidad del yo personal o ego empírico y el ego trascendental se explica desde la escisión de la unidad total (o concrescente) de la vida de conciencia. El saber de sí, el tener-se que escinde al tiempo que exhibe la unidad psicológico-trascendental, está incubado en la posibilidad de descentramiento del polo yo como unidad idéntica de los actos intencionales. El polo yo es idéntico a sí mismo, la persona es idéntica en su verse idéntica, en el saber de sí por el que aparece como ser humano en el mundo.

---

[17] La unidad aperceptiva significa nada más que la captación de mi vida como la "mía", en su unidad biográfica en la que me he sabido siempre. Esto es, no reparo ni constituyo esta unidad biográfica en el acto reflexivo exclusivamente, porque en cierto grado toda conciencia es autoconciencia. Pero sí es cierto que esta unidad adquiere un nuevo sentido, un volumen nuevo, por decirlo de algún modo, en ese mismo acto reflexivo. La unidad aperceptiva pasa pues de un segundo a un primer plano de atención. Mi propia presencia motiva la emergencia de otras capacidades estrictamente personales y limitadamente humanas en mi horizonte de acción, aquellas facultades que constituyen el perfil de una persona humana madura.

[18] Este no es un asunto menor, dado que uno de los aspectos críticos recurrentemente señalados en el contexto de todas las filosofías de la conciencia es, precisamente, su reclusión en los límites de la identidad —el solipsismo— o su ineficiencia para dar cuenta de la experiencia empática como el único campo desde donde la filosofía fenomenológica podría (o no) fundar una ética. En tal contexto, podemos afirmar que la fenomenología es una filosofía de la conciencia y de la subjetividad, pero no en el sentido estrecho de la identidad psicológica —descubierta en un acto introspectivo—, como se verá más adelante; sino que, en todo caso, la fenomenología es una filosofía de la identidad descentrada, de una identidad que se constituye de por sí en un descorrimiento o descentramiento del sí mismo, de un "sí mismo como otro"; pero, sobre todo, de un sí mismo que no ha llegado a configurarse y establecerse como centro, sino que apenas potencialmente tiene esta facultad como polo idéntico de todas sus vivencias. Es probable que el proceso mismo del descentramiento egoico de la vida subjetiva coincida con el desarrollo del recorrido arquitectónico de su descripción, desde la neutralidad vacua del yo puro (el del parágrafo 57 de *Ideas* I) hasta la constitución post-reductiva (quiero decir, condicionada por la reducción fenomenológica) de los textos de los años treinta aquí en cuestión. *Cfr*. Sepp, Hans R., "Apropiación por desapropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica", en: *Escritos de Filosofía*, vol. XVIII, n°s 35-36 (1999), pp. 3-19.

[19] Ströker, Elisabeth, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, traducción de Lee Hardy, California: Stanford University Press, 1993, p. 116 (Ströker, Elisabeth, *Husserls Transzendentale Phänomenology*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987). La traducción al español es propia.

La identidad no se produce pues por un encierro del sí mismo, sino que, como toda intuición interna, capta temáticamente la unidad de la propia vida desde una posición que no está o "ya no" está en el plano de experiencia directa de mi vida volcada a los objetos del mundo, sino que abre a su paso, en el acto mismo de reconocimiento de sí, un plano diferenciado de experiencia; un plano en el que hago de mi experiencia tema de mi experiencia, objeto de mi acto, objeto sí, si por objetivación no entendemos nada más que destacamiento sobre un fondo indeterminado, un momento de la experiencia y sus contenidos: "El punto de partida de la reflexión <afirma Brand> es, en cierto modo, el punto en el que el yo anónimo, que es consciente no objetualmente, traspasa en un yo que se mantiene y deviene así objetualmente"[20]. Pero esta objetualidad tiene la peculiaridad de darse como subjetividad, aunque una "parte" de ella —el cuerpo— se inscriba entre las cosas como cosa física. Pero este objeto, no deja de ser —idénticamente— sujeto, por lo que no podemos dar por sentada la "mera" naturaleza cosificante de sí que acarrearía la autorreflexión así pensada. Lo que salta a la vista es más bien esta doble dimensión de la vida de conciencia, la duplicidad de una conciencia viviente y una conciencia refleja dada en una vivencia peculiar dentro de la corriente temporal de la vida. La apercepción del yo en la reflexión consiste, sobre todo, en una iteración de sí por la cual me constituyo como objeto para mí, o hago de mi acto el objeto de otro acto que sigue siendo mío. Husserl nos dice que coexisten en el sujeto un ego duplicado y un acto duplicado del ego; entre uno y otro se cerca un hiato, un desnivel aun explorable, entre el ego desdoblado y el ego reflejo, el mismo que subsiste entre el cuerpo propio y el yo. La potencia autorreflexiva es una excedencia ilocalizable a nivel de la pura corporalidad.

La unidad anímico-física de la persona humana no es un agregado de partes y, por ello mismo, ninguna parte es amplificable como rasgo determinante del todo. Esto solo quiere decir que efectivamente yo soy mi cuerpo, pero también, al mismo tiempo, soy algo más que mi cuerpo. No es posible hacer una cartografía corporal del alma o de la biografía. El alma no tiene una localización en el cuerpo, aunque por ella el cuerpo es el centro de cualquier **τόπος**. La ordenación unitaria pero excedente de la vida anímico-corporal[21] excluye cualquier modo de determinación parcial o unilineal de una parte sobre la otra, su mutuo llamamiento en la excedencia anímica del cuerpo físico queda establecida como raíz de la potencia autoescisiva de la vida trascendental. Esta excedencia deja ver —casi trasparece a través de ella— la doble dimensionalidad de la unidad autoconsciente. Es la excedencia del yo, por así decirlo,

[20] Brand, Gerd, *Mondo, Io e tempo. Nei manoscritti inediti di Husserl*, traducción de Enrico Filippini, Milán: Valentino Bompiani, 1960, p. 133/136 (Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserl*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1955).

[21] Quizás es esto lo que ha desviado la crítica sobre la limitación de los argumentos de *Ideas* II, al asumir que Husserl no es consecuente con el papel trascendental que juega la corporalidad, en lugar de ver la defensa primordial del yo como exponente de la excedencia e imposible determinación de lo físico-material sobre lo animado. Defender la insobornable individualidad del yo abre la posibilidad de fundamentar su autodeterminación racional.

la ceja desdoblada sobre sí, un sí cuya mismidad incluye al mundo, a los otros, su propio tiempo como experiencia acumulada en el modo de habitualidades y tomas de posición. El sedimento del tiempo que constituye la personalidad (y la persona es antes personalidad que yo-personal) es la cristalización de esa excedencia. La forma específica de temporalización de la subjetividad humana desgajada —por fases— de la mera causalidad y de la pura impulsividad que envuelve en la mera materialidad física sin dejarse explicar por ella.

Desde el básico acto de calibrar las propias fuerzas respecto de las cosas en la infancia, por ejemplo, hasta la valoración posible de la propia vida en la unidad de su decurso y sus motivos (en la posibilidad de su justificación), el tejido de las motivaciones, en un paralelismo estricto con la causalidad del mundo físico, describe los rieles por los que se despliega la historicidad propia de la vida personal humana. Las motivaciones representan deposiciones intersubjetivas del tiempo, sedimentaciones de sentido que inundan la realidad objetiva que trasparece en ellas. La temporalización efectuada por las habitualidades personales se entrelaza con los otros a través de la significación de los objetos. La significación es temporalización intersubjetiva de la realidad, o bien de la esfera espiritual de la experiencia del mundo. La significación espiritual con que se nos dan las cosas —en primerísima instancia— prefigura las orientaciones habituales del darse. Esto solo quiere decir que el sentido espiritual de las cosas (en sus campos) es parte constituyente de la manifestación de la cosa. Las sedimentaciones del tiempo se depositan también en los objetos que apresentan a los otros.

Yo puedo ser objeto de mi reflexión, y esa potencialidad abre todas las posibilidades de iteración hasta las que podamos llegar. Me vuelvo ahora, en tanto reflexionando sobre mí, sobre mi vida, a mi acto reflexionante y me veo a mí mismo como ante un espejo que a mis espaldas multiplica mi figura cual si estuviese en un cuadro de Magritte; pero, en esa continua iteración, la unidad e identidad de mi vida se mantiene y me sé siempre yo mismo. La iteración en sí misma —según Luft— no añade nada a la naturaleza de la conciencia, por lo menos en el plano psicológico, pero la definición de la persona trascendental que nos interesa demanda una justa comprensión de esta iterabilidad del yo sobre el plano psicológico solo para ser recomprendida en la esfera trascendental donde sí añade algo a la naturaleza de la conciencia, un nuevo nivel o dimensión experiencial: la de la experiencia trascendental de la experiencia de sí. La clarificación del sentido de la persona trascendental depende enteramente de la comprensión de lo que significa esta escisión en el plano en que se despliega el fenomenologizar.

§ 3. La reducción fenomenológica y la iteración del yo puro

La reducción fenomenológica es, ante todo, reconducción del mundo a su sentido, a su génesis de sentido en mi vida. La fenomenología nos enseña a entender la filosofía como un modo de la experiencia (y una esfera de la praxis) porque la reducción fenomenológica nos enseña a pensar el mundo desde la experiencia del mundo. Pero el mundo no es realmente objeto de experiencia, no es una trascendencia entre otras, ni una cosa entre las cosas, es más bien el escenario donde todo objeto se da y toda trascendencia se constituye. Desde esta perspectiva, fenomenológicamente descubrimos el mundo en su obvia y gratuita presencia para nosotros y, como el primer gesto filosófico, la fenomenología revela el carácter enigmático de esa obviedad, muestra el problema en la gratuidad del mundo. En tanto meditación sobre el sentido del mundo, es decir, como un acto que ya no está empeñado en las cosas —que velan el trasfondo del horizonte mundano—, la experiencia fenomenológica se despliega en un nuevo plano; esta novedad es producida por la peculiaridad misma del fenomenologizar. No es que la fenomenología produzca, en un sentido creacionista, la vida trascendental ni mucho menos; pero como tema que aparece en un primer plano de atención, la vida trascendental es el correlato del fenomenologizar. El fenomenologizar exalta la vida trascendental desde el anonimato, desde su condición de plano de fondo (por razón de su propia legalidad intrínseca). La fenomenología no construye la trascendentalidad, más bien la fenomenaliza, la trae al ser desde su condición de pre-ser, trae —para ponerlo en términos de la S*exta meditación cartesiana*— a un plano de ser por la experiencia de tal modo radicalizada aquello que solo por esta vía podemos tematizar:

> La experiencia fenomenológica no conoce con *antelación el ente* como lo que él es y de la manera en la que él es, sino que ella conoce *cualquier cosa tal, que no es "en sí" ente*, el objetivo del conocimiento de un "ente" (trascendental); ella extrae los procesos constituyentes de edificación de su situación propia de "*pre-ser*" y los *objetiva* ante todo en cierto sentido. En otros términos, la experiencia teórica del espectador fenomenológico *ontifica los procesos vitales 'pre-entes' de la subjetividad trascendental* y es en ese sentido "productiva"[22].

La reducción fenomenológica abre un campo de experiencia inusitado, excéntrico desde el primer gesto: el de la *epojé*, por la que queda en suspenso todo lo incuestionado. El primer azoro ante la obviedad del mundo es ya una modalidad de la

[22] Fink, Eugen, S*ixième Méditation cartésienne. Première partie*: L'*idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, traducción de Nathalie Depraz, Grenoble: Jérôme Millon, 1994, p. 132/85-86. En adelante, citado como S*ixième Méditation* (Fink, Eugen, VI *Cartesianische Meditation. Teil* 1. D*ie Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988). La traducción al español es propia.

experiencia que da cumplimiento a una potencialidad o capacidad subjetiva, la de la autorreflexión. La persona humana se ve además en su ser más que una cosa entre las cosas, se ve como subjetividad viviente, sintiente en un mundo que tiene sentido para ella. La meditación fenomenológica nos descubre a nosotros mismos como partes del mundo, pero partes que por su saberse en el mundo de las cosas han sido, ya siempre, más que meras cosas.

La persona trascendental no se confunde con el yo fenomenologizante finkeano porque esta no solo contempla la experiencia trascendental en su globalidad, ni solo se ve (como el "observador desinteresado"[23]) abrazada a la experiencia trascendental que testifica, sino que se asienta y emerge ella misma en el descubrimiento de la trascendentalidad, en la autodevelación de la dimensión trascendental de su vida: "El yo trascendental no es nada más que la persona humana absoluta que, como tal, aparece objetivamente pero que, objetivada de esta manera, contiene la posibilidad eidética del auto-develamiento por la reducción fenomenológica"[24]. Aquí, es el descubrimiento lo importante y verdaderamente significativo en la constitución de la persona trascendental. Entonces, tal develamiento sería entendido como escisión, primero, de la identidad de la vida subjetiva en su unidad y, segundo, de la vida trascendental en el plano ontológicamente diferenciado que la reducción fenomenológica descubre.

Ahora, desde ese plano de experiencia inaugurado, se dispone el fenomenólogo a describir todo lo que encuentra, es decir, las estructuras elementales de la experiencia del mundo en su génesis, desde la vida en su dar sentido. Entonces, como el científico de la naturaleza que se vuelca en sus objetos y los describe en cierta actitud abstraída del resto de las cosas del mundo, el fenomenólogo suspende episódicamente su interés en las cosas para volverse sobre el aparecer del escenario de esa pluralidad objetiva de su entorno, sin dar cuenta de la naturaleza de su propia experiencia fenomenológica, como el biólogo tampoco da cuenta de la peculiaridad experiencial de los procesos de observación que puede llevar a cabo. El universo de exploración fenomenológica en su amplitud y densidad, su estructura y su génesis, es nada más que la correlación trascendental vida-mundo, experiencia-de-mundo. Ahí la fenomenología se realiza como filosofía (teoría de los elementos), pero solo en un sentido ingenuo

[23] "El espectador QUE NO PARTICIPA de la creencia en el mundo (en la constitución del mundo) hace surgir, por la reducción, la fuente que está a la base y la dimensión original de la creencia en el mundo, él 'descubre' la subjetividad trascendental como constituyente. Pero la auto-escisión de la vida trascendental —en la reducción fenomenológica— no suprime su unidad, sino que esta envuelve su auto-oposición interna" (*Sixième Méditation*, p. 77. La traducción al español es propia.). Heidegger enfatiza la distinción radical del observador fenomenologizante respecto de la persona concreta, crítica frente a la cual Luft trata de profundizar en el sentido de la unidad del yo que medita y la subjetividad que descubre a través de esta meditación: "No es un caso que esté *más allá* de la distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona; es una firme perspectiva en primera persona en un sentido no ingenuo ('crítico'), esto es, por ser consciente de su particularidad. Es esta 'imparcialidad metafísica' lo que Husserl pretende con el 'observador no participante'" (Sebastian Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Illinois: Northwestern University Press, 2011, p. 138).

[24] Husserl, Edmund, *De la réduction phénoménologique*, texto n° 15, § 4, p. 226/246.

que no es ya el de la ingenuidad dogmática de las ciencias de hechos, sino una ingenuidad filosófica que demanda la crítica de la experiencia fenomenológica en cuanto tal: "para caracterizar provisoriamente la teoría trascendental del método comenzamos por determinar su *tema*: (…) reflexionar sobre la *reducción fenomenológica*. Esta última no es solo la reflexión fundamental que funda la posibilidad de la filosofía, sino que ella contiene al mismo tiempo, *toda la sistemática de la filosofía fenomenológica in nuce*"[25].

La fenomenología nos exige reconducir todos los conceptos de la tradición metafísica (sobre todo moderna) a su sentido, resignificar, en el sentido de no dar nada por sentado y, al mismo tiempo, reconocer que todo concepto ingenuo tiene su génesis y sentido fenomenológico. También la filosofía debe ser trascendentalmente recomprendida. Si esa filosofía es fenomenológica, tiene que ser trascendentalmente recorrida, descrita, problematizada en su naturaleza y sus posibilidades. La filosofía pura es filosofía de la filosofía (es estrictamente equivalente a decir ciencia de la ciencia). Su sentido filosófico se cumple en la crítica de la experiencia científica. La plenitud filosófica se concreta en la crítica de la experiencia filosófica, pero esta filosofía, como experiencia, es experiencia trascendental. La fenomenología trascendental se cumple como filosofía pura en la crítica trascendental del fenomenologizar; la autorreflexión del fenomenólogo, su saberse sujeto de la experiencia, parte ya no del mundo en el sentido ingenuo de la primera efectuación de la *epojé*, sino de la unidad de la correlación:

> El yo trascendental como polo y como sustrato de la totalidad de las posibilidades es, por así decir, la persona trascendental que viene a dación originaria por la reducción fenomenológica, que se adjudica, penetrando en la universalidad de lo trascendental en su concreción, la vida plenamente englobante y poniendo en juego todas las potencialidades, y que puede conducir a formación todos los modos ahora posibles de llevar a cabo el tener-se[26].

La reducción fenomenológica expone originariamente el estrato más complejo y omniabarcante de la vida personal, en todas sus modalidades del tener-se; la más radical o (o la más alta) es el modo del tener-se trascendental. Aparece una clave del problema en el sentido de lo "originario" de la dación en que interviene la reducción fenomenológica. Por la reducción fenomenológica viene a dación originaria, es decir que la meditación reconducente de nuestra vida a su despliegue trascendental instaura en su originariedad mi ser trascendental para mí. Esto es decir que la persona trascendental es el sujeto personal que se sabe trascendental y que reconoce, por una iteración autorreflexiva, la dimensión trascendental de su vida que la reducción fenomenológica expone:

[25] Fink, Eugen, *Sixième Méditation*, § 2, p. 62. La traducción al español es propia.
[26] Husserl, Edmund, *De la réduction phénoménologique*, p. 191.

> Solo mediante la posibilidad del yo trascendental, de la capacidad de hacerse consciente de esta iteración en su infinitud, de abarcarla con la vista unitariamente en el y-así-sucesivamente, y además de ello de captar y fijar en la posibilidad la formaesencia de esta infinitud —y naturalmente también en la posibilidad de poder ejecutar en el siempre-de-nuevo, también para este logro en la reflexión, el mismo logro, etc.[27].

El saber-se trascendental no se exhibe en el plano de la experiencia trascendental directa (en el que el fenomenólogo está volcado en sus objetos como el científico en los suyos), sino que la tematiza, es una nueva experiencia que tiene por tema el curso de experiencia trascendental. Es el fenomenólogo en un acto autorreflexivo que no abandona el plano trascendental, sino que lo escinde. Se escinde autorreflexivamente el yo fenomenologizante. Se produce una iteración del acto por el cual descubro la trascendentalidad de mi vida. El yo que se descubre, el sujeto que lleva a cabo la reducción fenomenológica, el yo que explora trascendentalmente su propia vida, ese yo ahora se tiene por tema y objeto, es el yo que se escinde, se itera, se repite o refleja, pero, más precisamente, se descentra de sí una vez más para verse como la vida que no es solo trascendental, sino que se sabe trascendental. En el saber trascendental del decurso constituyente de mi propia vida se cumple la potencia más amplia, la que abarca todos los modos posibles del tener-se. El saber de sí trascendental abarca la unidad concreta de la correlación o se cumple mediante la efectuación de la reducción fenomenológica y la instauración de su decurso experiencial, pero llevado por la iteración del yo fenomenologizante a su plena concreción.

La persona trascendental no es el yo fenomenologizante que Fink describe, y aquí podemos invocar la franca oposición de Husserl al exceso hegeliano de su discípulo —como lo señala San Martín en su ensayo sobre la *Sexta meditación cartesiana*—[28]. Para Husserl, es tan fundamental como irrenunciable el mantenimiento de la individualidad de la vida subjetiva. La persona trascendental no se solapa con el yo fenomenologizante: más bien, se trata del modo en que Husserl determina una función más vasta que la del yo fenomenologizante, justificando al mismo tiempo la experiencia fenomenológica en el devenir de la filosofía. La filosofía radical está, de cualquier modo, orientada a ser crítica de sí misma hasta donde da la última posibilidad iterativa del yo. La reducción fenomenológica establece más bien un hiato, hiende la unidad de la conciencia en un acto que tiene como correlato objetivo esa unidad desdoblada. Lo importante es el descubrimiento, la dimensión fenomenológica en la que se manifiesta el ser para sí trascendental que abarca al yo fenomenologizante como un momento del devenir trascendental. Es la última iteración del yo con contenido experiencial concreto, que es la experiencia trascendental como tema. La persona trascendental no

[27] *Ibid*., texto n° 13, § 4, p. 198 (traducción de Antonio Zirión Quijano, cedida para este texto).
[28] San Martín, Javier, "La *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink", en: *Revista de filosofía*, vol. III, n° 4 (1990), pp. 247-264.

es solo la vida descubierta en su continua actividad constituyente, sino la vida que se sabe trascendental, que se contempla descubriéndose.

§ 4. Las determinaciones de la persona trascendental

La primera cualidad específica de la persona trascendental sería, pues, su "concreción" lograda por mediación de la crítica trascendental de la experiencia fenomenológica. Es concreto absoluto como unidad omniabarcante de todos los posibles modos del saber de sí, del tener-se de la vida trascendental: "Siendo válida la proposición <afirma Husserl> de que todo contenido absolutamente independiente posee partes abstractas, podrá todo contenido tal ser considerado y designado como concreto absoluto. Los dos conceptos tienen, pues, la misma extensión (…) Cuando se usa sola la palabra concreto, se alude, regularmente, al concreto absoluto"[29]. La totalidad trascendental que engloba la persona trascendental es la unidad horizóntica que precede a la polarización conciencia-mundo; pero no la precede en el sentido de que sus partes sean solo un conjunto post-puesto en un marco unitario, sino en el sentido mereológico de la co-pertenencia de las partes, de su mutuo llamamiento en la unidad concreta que designa el principio de correlación.

La arquitectónica se entiende, entonces, como unidad total (concreta) de las múltiples partes que conforman la experiencia del mundo y sus objetos[30]. ¿Qué parte de esta unidad de la vida (que es mi vida) es la persona trascendental? La mereología husserliana exhibe la no precedencia ontológica del todo respecto de las partes; la vida trascendental no precede ni abarca como de modo pre-existente a la persona trascendental, aunque esta última capa de la experiencia se incuba en la vida misma en el sentido más básico y se ancla en el plano intermedio que representa la persona humana. Persona trascendental y persona humana no son términos equivalentes, pero tampoco opuestos. Podría decirse que se guarda entre ellos la misma distancia que media entre la persona animal y la persona humana teniendo, al mismo tiempo, rasgos equidistantes en común. En todo caso, se trata aquí de precisar la naturaleza de la persona trascendental en relación con las otras "disposiciones" vitales que toman parte de nuestra experiencia del mundo.

En la unidad o totalidad concreta, la persona humana es una capa abstracta de la vida trascendental unitaria. Ahora, en la revisión crítica del método, experimento en carne y hueso mi ser sujeto trascendental, me veo en una intuición —trascendentalmente reducida— como viviendo mi vida trascendentalmente. El yo-polo, el sustrato de la

[29] Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Alianza, 2006, p. 416. En adelante, citado como *Investigaciones lógicas* (Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Text der 1 und der 2. Auflage*, *Husserliana*, vol. XVIII, Holenstein, Elmar [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1975).

[30] Este sería el sentido estrictamente husserliano fundado en la teoría mereológica de la "Tercera investigación lógica", § 21.

totalidad se escinde y percibe a sí mismo en el decurso de la experiencia trascendental. La persona trascendental no es, pues, la vida viviéndose en su espontaneidad directa o sin mediaciones, ni siquiera viviéndose en la trascendentalidad, como corresponde a las descripciones de la primera parte del ejercicio de fundamentación científica de la filosofía que Husserl reseña en el último momento de sus *Meditaciones cartesianas*[31]. La persona trascendental es esa experiencia trascendental descubierta en su unidad, es la vida trascendental que aparece, que se da a sí misma en su trascendentalidad:

> En otros términos, el cumplimiento de la reducción fenomenológica abre un abismo en el campo de la subjetividad trascendental, instaura una escisión del ser trascendental en dos campos heterogéneos. La teoría trascendental de los elementos tiene uno de estos distritos (…). La vida del espectador fenomenologizante (…) es el tema de la teoría trascendental del método[32].

La unidad total que se constituye a través de la crítica de la experiencia trascendental es la condición personal trascendental, la vida en su concreción, es decir, la plena unidad de la vida trascendental, como unidad de sus capacidades o potencialidades trascendentales. La persona trascendental es la subjetividad trascendental plenamente desarrollada, es decir, que sabe de sí misma, que es consciente de sí en su trascendentalidad. La concreción puede entenderse entonces como unidad englobante de todos los planos o niveles que constituyen la vida de conciencia, y como cumplimiento trascendental del desarrollo (o *telos*) de la conciencia, tendiente a su autocaptación, pues la totalidad implica *in nuce* la potencialidad del autodevelamiento como condición teleológica. Las dos dimensiones, la teleológica y la mereológica de la concreción, se clarifican a la luz del descubrimiento, la unidad plena: la totalidad de la vida de conciencia se alcanza en el develamiento para sí de la conciencia trascendental. La conciencia trascendental de sí es lo que designa el modo del tener-se de la persona trascendental como "plenamente desarrollada".

La persona trascendental no es solo una versión enriquecida del sujeto trascendental; tampoco es la persona humana[33]. No solapa, pues, ninguna instancia anterior,

[31] "Tan solo, en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología —la de la crítica de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad—, hemos dado la preferencia a la traza del bosquejo de la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la ingenuidad apodíctica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo suyo, en tanto configuración nueva y superior de la ciencia" (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, § 63, p. 205).

[32] Fink, Eugen, *Sixième Méditation*, p. 73. La traducción al español es propia.

[33] Sara Heinämaa, por ejemplo, incurre en este solapamiento al asumir que la persona trascendental es nada más que la dimensión temporal que abraza la unidad de la vida subjetiva: "Husserl llama 'persona trascendental' o 'personalidad' del ego trascendental (*Person*, *Pesönlichkeit*) a la totalidad que se forma en el establecimiento y habituación de los actos en el tiempo interno (…) El ego no es la mera totalidad de los actos simultáneos, sino que se forma en el tiempo" (Heinämaa, Sara, "Selfhood, Consciusness and Embodiment: a Husserlian Approach", en: Heinämaa, S., V. Lähteenmäki y P. Remes [eds.], *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*,

sino que designa un plano más amplio y abarcante; de ahí el énfasis en su plena concreción, el que corresponde al autodevelamiento trascendental del sí mismo iterado en la reflexión fenomenológica. Entonces, no se trata solamente de un concepto que nos previene del mentalismo posiblemente incubado en la noción yo-puro o yo fenomenológico, sino que señala el cumplimiento de la más alta potencialidad de la vida constituyente, la de ser para sí. Su pleno desarrollo y concreción implica este reconocimiento de su mismidad; la escisión de su identidad trascendental y su exposición crítica en la teoría trascendental del método a la que la fenomenología estaba pre-determinada desde un inicio, tal como se lee en el título de las *Ideas*.

¿Quién cumple esa fase crítica?, ¿quién lleva a cabo esa revisión culminante de la experiencia trascendental?, ¿quién es, pues, el sujeto trascendental que sabe de sí mismo? La persona trascendental es el agente de esa crítica trascendental del método y, por lo tanto, es a través de quien se cumple el ideal de filosofía pura o científica que Husserl se propone desde un inicio. Pero ¿es solo el fenomenólogo quien alcanza el estatuto de vida trascendental plenamente desarrollada? En realidad, estamos ante la ganancia fenomenológica del decurso histórico del pensamiento filosófico. Es la filosofía plenamente desarrollada la que descubre en nosotros esa potencialidad del saber-nos trascendentales: "Reducido a la fórmula abstracta <nos dice Fink>, la teoría trascendental del método es devenir para sí trascendental de un devenir para sí trascendental"[34]. Así como la filosofía abre en la historia de la humanidad una brecha de nuevo calado, descubre una dimensión inusitada del ser y estar en el mundo humano, así la fenomenología, como filosofía de la filosofía, como filosofía pura y radical, abre sobre esa novedosa dimensión una nueva brecha de reconocimiento trascendental. La persona trascendental no se solapa con la trascendentalidad humana sin más, sino que representa una dimensión nueva, naciente en el decurso del fenomenologizar, es decir, desde la experiencia trascendental dispuesta ante sí misma. Diría, para concluir, que la filosofía pura está, respecto de la filosofía en sentido ingenuo, en la misma posición que la persona trascendental lo está frente a la persona humana, y todo pende, entonces, de la crítica trascendental de la experiencia fenomenológica.

Dordrecht: Springer, 2007, p. 316). Si bien la persona trascendental abarca la unidad total de la vida trascendental, el carácter personal designa el ser para sí de la vida constituyente; por ello, no solo la reducción fenomenológica es condición de su descubrimiento, sino más allá, demanda el ejercicio crítico del devenir trascendental que exhibe la reducción. Podría decir que el énfasis de la definición de persona trascendental está puesto aquí en la escisión de la unidad (y sus condiciones de posibilidad), más que en la consistencia temporal que señala Heinämaa; y que, por otro lado, en los límites de la definición husserliana, referiría menos las habitualidades que la temporalidad del acto reflexivo, tal como podría interpretarse desde la Lección de 1910-11 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza, 1994 (Husserl, Edmund, "Grundprobleme der Phänomenologie [1910-1911]", en su: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, *Husserliana*, vol. XIII, Kern, Iso [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 111-194).

[34] Fink, Eugen, *Sixième Méditation*, p. 67. La traducción al español es propia.

IV. Mesa de trabajo especial: sobre el colorido de la vida

Avances en el tema del colorido de la vida[1]

Advances in the Issue of the Coloring of Life

Antonio Zirión Quijano
Seminario-Taller de Fenomenología Husserliana/Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
México
azirionq@yahoo.com.mx

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 467-489

[1] Este trabajo fue sometido a réplica y discusión en la Mesa de trabajo especial el 20 de octubre de 2016. Se publica con pocas correcciones y modificaciones menores.

La ponencia presenta algunos avances en la investigación sobre el tema del colorido de la vida, el más importante de los cuales es el traslado del tema desde la fenomenología de la afectividad a la fenomenología de la autoconciencia o conciencia interna del tiempo. En un primer paso se considera como contenido de la conciencia del tiempo la vivencia plena concreta en el sentido de I*deas* I: una vivencia actual con "contenido esencial propio" y "determinación de entorno". Un segundo paso señala los componentes de la vivencia plena y define la peculiar "figura", carácter o estampa de su composición como una cuasi-cualidad figural a la que se llama "colorido de la vida". Este se ilustra didácticamente con la imagen de un fotomosaico, que también resulta de una composición compleja de elementos con sentido y presenta la distinción clave entre elementos de primer plano y elementos de fondo. Entre los primeros se halla la "escena del mundo" y su "coloración afectiva", la cual debe distinguirse del colorido de la vida como rasgo de la auto-revelación de esta vida. Se mencionan los fenómenos de síntesis y fusión de coloridos y de su cifrado en rasgos de la escena o en sensaciones cargadas de significación, como la que describe Proust en su famosa novela. La ponencia termina en un intento de establecer la peculiar dialéctica entre el colorido y el llamado temple de ánimo, y comprender la manifestación del colorido como "la transfiguración de una transfiguración".

This paper presents some advances of the research on the issue of the coloring of life, the most important of them being the transfer of the issue from the phenomenology of affectivity to the phenomenology of self-consciousness or internal time consciousness. In a first step, a consideration is made of the contents of the consciousness of time as the concrete full lived-experience in the sense of I*deas* I: an actual experience with "proper essential contents" and a "determination of the surroundings". A second step points out the components of the full experience and defines the peculiar "figure", character or stamp of its composition as a figural quasi-quality, which is called the "coloring of life". This is illustrated didactically with the figure of a photomosaic, which is also a complex composition of elements with sense and presents the key distinction between elements of the first plane and elements of the background. Among the first ones, we find the "scene of the world" and its "affective coloration", that must be distinguished from the coloring of life as a feature of the self-revelation of this life. An indication is made to the phenomena of synthesis and fusion of colorings and of their coding in features of the scene or in sensations charged with meaning, as the one described by Proust in his most famous novel. The paper ends with an attempt to establish the peculiar dialectics among the coloring and the so-called mood, as well as to comprehend the manifestation of the coloring characterized as "the transfiguration of a transfiguration".

El 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"[2]. 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"[3]. 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 el pensamiento de 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*)[4], 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

[2] Zirión Quijano, Antonio, "Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar", en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Actas del* II *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Bogotá, mayo 22-25, 2002), Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, 2003, vol. I, pp. 209-221.

[3] Zirión Quijano, Antonio, "El resplandor de la afectividad", en: Rizo-Patrón, Rosemary y Antonio Zirión Q. (eds.), *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Actas del* IV *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (*Bogotá, Colombia*, 29 *de agosto-1 de septiembre*, 2007), Lima/Morelia: Círculo Latinoamericano de Fenomenología/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, vol. III, pp. 139-153.

[4] Y no solo 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.

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 E*studios 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 apercepción 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 teóricamente, 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. Solo que, como presupone un desarrollo o una comprensión más o menos vastos de ciertas temáticas (conciencia del tiempo, conciencia de horizonte, pasividad, vida afectiva, etcétera), su presentación o exposición puede hacer algún bulto y dar a pensar que se trata de algo más trascendente o importante de lo que en realidad es. 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"[5]. Según lo que dice, ha escogido tratar la aproximación a la cuestión del tiempo (la de Husserl y la suya) 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 L*ecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, la impresión originaria (o protoimpresión, o, en textos posteriores, presentación originaria o

[5] García-Baró, Miguel, "Introducción a los problemas que afectan a la noción fenomenológica de la vida", en: Pintos, María y José Luis González (eds.), C*ongreso Fenomenología y ciencias humanas* (S*antiago de Compostela*, 24-28 *de septiembre de* 1996), Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 43-59.

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 las 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 solo 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 L*ecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1905 de Husserl se debe solamente a la necesidad de simplificar en lo posible una exposición muy complicada[6]. 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"[7], 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, o más bien, 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 I*deas*: una vivencia en "plena concreción", una "plena vivencia concreta"[8]. Así pues, conforme a esta interpretación, es esta

[6] C*fr.* Niel, Luis, A*bsoluter Fluss. Urprozess. Urzeitung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. Especialmente la sección 2.2. "B*egriffliche Präzisierungen*", donde se afirma: "Para Husserl 'impresión' ('I*mpression*') y 'sensación' ('E*mpfindung*') valen como sinónimos" (p. 18, nota 54).

[7] Husserl, Edmund, L*ecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002, p. 115 (Husserl, Edmund, Z*ur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [1893-1917], H*usserliana*, vol. X, Boehm, Rudolf [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1969, Neudruck, p. 96. En adelante, citado como H*ua* X).

[8] C*fr.* §§ 3, 34, 35, 78, 83, 116 de Husserl, Edmund, I*deas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, L*ibro primero*: I*ntroducción general a la fenomenología*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Q., México D.F.: UNAM-FCE, 2013 (Husserl, Edmund, I*deen zu einer reinen Phänomenologie*

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], el creciente oscurecimiento, el "debilitamiento progresivo que acaba finalmente en la inadvertencia"[10]. En todo esto, pues, la impresión originaria que en la serie continua de retenciones "'decae' de manera continua"[11] es siempre la impresión de una vivencia plena —al menos si queremos hablar sin abstracciones, o con las menos abstracciones posibles[12]—.

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, etcétera. 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 I*deas* 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"[13]. Tales vivencias "comparecen en su nexo concreto —la CORRIENTE DE VIVENCIAS—", en el cual "se funden e integran por su propia esencia"[14]. 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

und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana, vol. III/1, Schuhmann, Karl [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. En adelante, citado como H*ua* III/1).

[9] Husserl, Edmund, L*ecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, *op. cit.*, § 9, p. 49 (H*ua* X, p. 26).

[10] I*bid*., p. 53 (*ibid*., p. 31).

[11] I*bid*., Apéndice I, p. 119 (*ibid*., p. 99).

[12] Para Husserl, incluso las intenciones relativas al entorno son impresiones: "E*benso verhält es sich mit den* U*mgebungsintentionen. Auch sie erfüllen sich durch die Aktualität eines impressionalen Erlebens*" (*ibid*., p. 57). En las L*ecciones*, *op. cit.*, p. 78: "Y otro tanto ocurre con las intenciones al entorno. También ellas se cumplen en la actualidad de un vivir impresional".

[13] Husserl, Edmund, I*deas*, L*ibro primero*, § 34, p. 151 (H*ua* III/1, p. 70).

[14] L*oc. cit*.

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.

"La corriente de vivencias no puede constar nunca de puras actualidades"; toda vivencia actual —así pues, no solo 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 vivencias inactuales[15]. No se trata solo 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 I*deas* 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"[16], pues la "corriente de vivencias" misma es "infinita"[17]. 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"[18].

De estas consideraciones resultan las tesis de que "NINGUNA VIVENCIA CONCRETA puede valer como ALGO INDEPENDIENTE EN SENTIDO PLENO"[19] 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"[20]. No valen estas tesis, insisto, solo 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"[21].

[15] *Ibid.*, § 35, pp. 152-153 (*ibid.*, pp. 71-73).
[16] *Ibid.*, § 82, p. 273 (*ibid.*, p. 184).
[17] *Ibid.*, § 81, p. 272 (*ibid.*, p. 182).
[18] *Ibid.*, § 82, p. 274 (*ibid.*, p. 184).
[19] *Ibid.*, § 83, p. 276 (*ibid.*, p. 186).
[20] *Loc. cit.*
[21] *Ibid.*, § 83, p. 276 (*ibid.*, p. 187).

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"[22], 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 solo 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 solo en algunos puntos. En primer lugar, en la absoluta individualidad y consiguiente irrepetibilidad de toda vivencia una vez que se considera en ella su determinación de entorno. No solo mi vida ha sido, es y seguirá siendo, en cada uno de sus momentos, 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. No ha habido nunca ni podrá haber jamás dos vivencias iguales. 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. Junto con ello, hay que recordar también que en todas las vivencias, de cualquier tipo que sean, es posible encontrar 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, etcétera—. No es solo 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

[22] L*oc. cit.*

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. Pero todo esto no es más que una débil ilustración de un mero comienzo todavía demasiado pobre. Registremos, por último, todos los elementos o componentes vivenciales, intencionales, en los que pueden entrañarse las vivencias pero que no son propiamente vivencias. Me refiero a las actitudes, las disposiciones, los estados, los hábitos de todo tipo, las acciones y tendencias, los procesos vivenciales no puntuales, los nexos o contextos de sentido, los temples de ánimo... [23].

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 solo, ni nunca, un mero sonido o un mero color, sino precisamente una vivencia plena y concreta, con esencia propia y determinación de entorno. Y que 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 solo se manifestara (o automanifestara) la vida en su escueto vivirse, es decir, sin intencionalidad y sin correlatos objetivos (también, en última instancia, mundo) que se manifiesten 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"[24]. 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 esta 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 determinado arreglo, en que se disponen sus

[23] *Ibid.*, § 44, p. 175 (*ibid.*, pp. 93-94).
[24] *Ibid.*, § 44, p. 175 (*ibid.*, p. 93).

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 este no es otra cosa que la singular "figura", el singular carácter, la singular estampa, que tiene, justo como carácter suyo, esta composición de elementos vivenciales. Quizá pueda darnos alguna precisión recurrir a lo que en P*hilosophie der* A*rithmetik* Husserl llama, tratándose de la intuición de un todo o de un conjunto complejo (enjambre, parvada, melodía...), "momento figural" (*figurales* M*oment*), o "configuración" (K*onfiguration*)[25]. 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, 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 (una metáfora sobre otra metáfora). Lo que se encierra realmente en este 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, según es acogida en la protoimpresión, 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 caracterizarse, atendiendo a la función de ciertos órdenes de componentes, como una *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

[25] *Cfr.* Husserl, Edmund, P*hilosophie der* A*rithmetik*. M*it ergänzenden Texten* (1890-1901), H*usserliana*, vol. XII, Eley, Lothar (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1970, pp. 203-217. En adelante, citado como H*ua* XII.

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.

Más que analizar la manera como ocurre la síntesis vivencial a la que me vengo refiriendo o 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[26]. 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.

[26] Un fotomosaico es una imagen (o retrato) fotográfica que está construida con cientos o miles de mosaicos muchas veces más pequeños, 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 solo la imagen o el retrato primario; cuando es visto a mayor aumento, aparecen en vez de esa imagen las de los pequeños mosaicos individuales. (El fotomosaico con la cara de un gato que ilustra el texto fue creado con el programa Artensoft Photo Mosaic Wizard, y fue tomado de www.artensoft.es).

¿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[27], 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 (A*ufbau*) del presente-del-momento (M*omentan-Gegenwart*)" y distingue en él "la esfera protoimpresional en cuanto esfera — junto con la esfera, que pertenece al presente-del-momento, de las 'matizaciones' ('A*bschattungen*') de lo recién sido"[28]. Como tercer elemento, también en el presente-del-momento, añade en seguida "el horizonte despertable de lo 'inconsciente'", y explica: "en el presente de conciencia está encerrado retencionalmente el pasado entero"[29]. Esta exposición separa efectivamente de la protoimpresión el

[27] 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, objeto o institución, y la estampa como la reproducción, el grabado o la imagen "física" de algo.

[28] Husserl, Edmund, P*hänomenologische* P*sychologie*. *Vorlesungen* S*ommersemester* 1925, H*usserliana*, vol. IX, Biemel, Walter (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1968, p. 414. En adelante, citado como H*ua* IX. La traducción es propia. Los editores titularon este texto "La unidad del alma". Sobre "matización temporal" o "matización de tiempo", véase H*ua* X, pp. 29, 47, 73, 74; Husserl, Edmund, A*nalysen zur passiven* S*ynthesis*. A*us Vorlesungs- und* F*orschungsmanuskripten* 1918-1926, H*usserliana*, vol. XI, Fleischer, Margot (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 288, 297, 323, 329. En adelante, citado como H*ua* XI.

[29] 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 consciente 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" (Husserl, Edmund, E*rste* P*hilosophie* [1923-24]. Z*weiter Teil*: T*heorie der* P*hänomenologischen* R*eduktion*, H*usserliana*, vol. VIII, Boehm, Rudolf [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1959, p. 161. La traducción es propia).

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 inconsciente, 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 "inconsciente" susceptible de ser despertado. Si ello es así, es decir, si esta es la descripción fenomenológicamente más correcta de la estructura de ese presente-del-momento —decidir esto 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, solo 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 consciente 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, etcétera. 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, etcétera. Unidad de la conciencia[30].

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, etcétera) 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 solo 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 conscientes de lo subjetivamente nuestro, de lo que estamos viviendo a la vez que la percepción de la escena: situación afectiva, pensamientos, decisiones, estado de 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

[30] H*ua* IX, p. 415. Salvo indicación, esta y las siguientes traducciones son propias.

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, etcétera, o que se acuerda de esto y aquello, que las ha tenido, etcétera"[31]), 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, etcétera[32].

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

[31] L*oc. cit.*
[32] L*oc. cit.*

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), el cuerpo, como en su sentido el mismo yo, tiene normalmente 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 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 I*deas* I entre su esencia propia y su determinación de entorno: una muy buena parte del "entorno", y no solo 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 solo todo lo que se ha hundido en el pasado, lo que es ya "inconsciente", 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 solo sospecho o supongo o presumo; o asociaciones también de todo tipo (cognoscitivas, afectivas, valorativas, culturales, etcétera) 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 solo 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, los momentos del fondo (en la imagen: las imágenes de los pequeños 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: 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: 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[33]. Finalmente, si no se sumerge en el "inconsciente" —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 del humo de un cigarrillo que ascienden al techo, 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.

[33] Estos procesos, que involucran debilitamiento, palidecimiento, pérdida de plenitud, son descritos por Husserl en H*ua* 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.

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. Solo 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 ese fondo puede ser traída a la memoria, puede ser, en cierto sentido, "revivida", 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 E*n busca del tiempo perdido*[34]. Este caso nos enseña mucho sobre la naturaleza misma del colorido.

En un primer momento, el narrador de la historia de Proust solo 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"[35]. Por su asociación con el sabor pasado, el sabor actualmente vivido ha despertado el colorido de la vivencia pasada. Solo que este 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 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

[34] Proust, Marcel, E*n busca del tiempo perdido*, 1. P*or el camino de* Swann, traducción de Pedro Salinas, Madrid: Alianza Editorial, 1969. Recordé este caso también en el "Ensayo de caracterización preliminar".
[35] Proust, Marcel, *op. cit.*, p. 61. Todos los pasajes que citaré en seguida de esta obra, incluso el de la nota al pie siguiente, se encuentran entre las páginas 61 y la 63 de esta edición.

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"[36].

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 evocación (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 solo 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 obviamente no son originales suyas, *resplandor*, *brillo*, *luz*, *color*, *coloración*. Lo que agrada o desagrada, lo que alegra o entristece, lo que hace feliz o desdichado, resplandece, brilla, tiene determinada coloración afectiva, positiva o negativa, luz clara u oscura, etcétera. No es momento de revisar las ideas de Husserl acerca del origen

[36] 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". 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, Madrid: Síntesis, 2008, pp. 280-284), quien ve la experiencia narrada por Proust como un acontecimiento que surge sin causa y que es inconstituible.

de este resplandor de la afectividad[37]. 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, etcétera, 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 en que Husserl trata 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[38] 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, recurriendo a 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 solo 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 del correlato intencional. Pero tenemos una ley eidética que afirma que "en la esencia de la vivencia misma reside no solo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado

[37] *Cfr.* Zirión Quijano, Antonio, "El resplandor de la afectividad", pp. 139-153. En lo que sigue haré alguna referencia a este trabajo.

[38] Zirión Quijano, Antonio, "Colorations and Moods in Husserl's *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (With a Final Hint Towards the Coloring of Life)", en: Parker, Rodney K. B. e Ignacio Quepons (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XVI, 2018, pp. 41-75. Buena parte del resto de esta ponencia está tomada de ese artículo.

o indeterminado lo es"[39]. 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). 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 (E*rlebnisse*) 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 P*sicología 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, etcétera —nada de este tipo ocurre alguna vez aislado en la vivencia; es lo que es en el medio psíquico, en sus intrincamientos, motivaciones, indicaciones, etcétera; y estos son momentos del nexo, de la función psíquica, que son vividos juntos de manera inseparable[40].

Uso esta cita porque contrasta el temple o estado de ánimo con un nexo 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 entretejimiento (*Verflechtung*) vivencial o un singular conjunto de entretejimientos. En palabras que ya no son de Dilthey, sino de Husserl en I*deas* I, leemos esto: "Consideramos las vivencias de conciencia EN TODA LA PLENITUD DE LA CONCRECIÓN con que comparecen en su nexo concreto —la CORRIENTE DE VIVENCIAS— y en el que se funden e integran por su propia esencia"[41]. En I*deas* 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"[42]. En I*deas* III escribe acerca de lo que se requiere "si

[39] Husserl, Edmund, I*deas*, L*ibro primero*, p. 155 (H*ua* III/1, p. 74).
[40] H*ua* IX, p. 9.
[41] Husserl, Edmund, I*deas*, L*ibro primero*, p. 151 (H*ua* III/1, p. 70).
[42] Husserl, Edmund, I*deas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. L*ibro segundo*: I*nvestigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México D.F.: UNAM-FCE, 2005, segunda edición, corregida, p. 172 (Husserl, Edmund, I*deen zu einer reinen* P*hänomenologie und phänomenologischen* P*hilosophie*. Z*weites* B*uch*: P*hänomenologische* U*ntersuchungen zur* K*onstitution*, H*usserliana*, vol. IV, Biemel, Marly [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, p. 133).

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"[43].

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[44]— 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 inconsciente), y, 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—[45].

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

[43] Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis Eduardo González, México D.F.: UNAM-FCE, segunda edición, 2014, p. 66 (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Husserliana*, vol. V, Biemel, Marly [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, p. 53).

[44] Ms. A VI 12 II/73a. "*Gefühlssauce*" es usada por Husserl en Ms. 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".

[45] 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.

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 solo 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[46]. 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 colorido[47]. 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

[46] 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.

[47] 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.

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 solo 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 consciente 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, solo que aquí la apertura del colorido ocurre solo 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[48]. Esta experiencia puede sobrecoger al yo y tener ella misma efectos duraderos en su ánimo y en su temple.

[48] 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.

Réplica a "Avances en el tema del colorido de la vida" de Antonio Zirión Quijano

Reply to Antonio Zirión Quijano's "Advances in the Issue of the Coloring of Life"

Roberto J. Walton
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad de Buenos Aires
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina
grwalton@fibertel.com.ar

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 491-506

Primero destaco aspectos del análisis de Antonio Zirión Quijano sobre la conciencia y la vida afectiva. Luego tendré en cuenta consideraciones de la fenomenología no-husserliana en un rodeo cuya finalidad es mostrar estratos en los que un nivel más profundo de la afectividad puede asociarse por su alcance con un colorido de la vida. Por último, retorno a Husserl con un examen de la horizonticidad y la relación todo-parte.

First, I outline some aspects of Antonio Zirión Quijano's analyses of consciousness and affective life. Then I take into account some considerations from non-Husserlian phenomenology, thus taking an indirect route to show strata where at a deeper level of affectivity can be associated in their scope to a resplendence of life. Finally, I return to Husserl with an examination of horizonedness and the relation whole-part.

§ 1. El colorido de la vida

1.1. E*n la caracterización de la vida de la conciencia en cuanto tal se destacan tres momentos*

1.1.1. El primero consiste en una descripción de la vivencia y su entorno. Comienza con el análisis de la distinción establecida en I*deas* I entre 1) la "esencia propia" o individualidad irrepetible de toda vivencia actual, y 2) la "determinación de entorno" de la vivencia o halo que abarca una variada multiplicidad de horizontes de todo tipo. Por eso Husserl ha escrito que "una vivencia <no> es nunca íntegramente percibida, en su plena unidad no es adecuadamente apresable"[1]. Se trata de una distinción que no coincide con la distinción entre la esencia propia de una vivencia actual y su determinación de entorno porque en el primer plano de la vivencia se incluyen muchos elementos de la determinación de entorno. O sea: una buena parte del entorno colabora con la esencia propia de la vivencia, es decir, compone el primer plano. Se debe contraponer la "franca asequibilidad prerreflexiva" del primer plano a la carencia de asequibilidad inmediata por los elementos del segundo plano.

Este análisis se completa con la consideración de la protoimpresión descrita en las "Lecciones sobre el tiempo interno". La protoimpresión es una condensación de todos los componentes de la vivencia, y la síntesis impresional es una síntesis de implicación con sus elementos implicantes e implicados sobre el horizonte del inconsciente o de todo el pasado. El primer plano se compone de 1) la vivencia actual según

[1] Husserl, Edmund, I*deen zu einer reinen* P*hänomenologie und phänomenologischen* P*hilosophie*. E*rstes* B*uch*. A*llgemeine* E*inführung in die reine* P*hänomenologie*, H*usserliana*, vol. III/1, Schuhmann, Karl (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p. 175. En adelante, citado como H*ua* III/1. La traducción es propia.

su esencia propia, 2) su correlato intencional u objeto propio en una cierta escena del mundo, 3) el yo con a) los primeros planos de la conciencia de horizonte, b) sus capacidades y habitualidades, c) el cuerpo con sus propias formas de ocultarse, y 4) la intersubjetividad junto con toda la vida social.

1.1.2. Un segundo momento concierne a la caracterización de la condensación implicada en la protoimpresión con la cualidad "figural" del colorido. El colorido de la vida "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" (p. 476). Para caracterizar "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" (p. 476), Zirión recurre a la noción de "momento figural" con que Husserl, en P*hilosophie der* A*rithmetik*, designa el "momento cuasi-cualitativo" que distingue unitariamente una multitud sensible de objetos como una arboleda o una bandada. Ese carácter cuasi-cualitativo se capta "como algo simple y no como un colectivo de contenidos y relaciones", aun cuando el análisis permite distinguir particularidades que la condicionan: "inmediatamente destella para nosotros el momento figural y solo, en la reflexión posterior, notamos las relaciones condicionantes y cambiantes según las circunstancias"[2]. Intentaré mostrar que no solo se puede recurrir al momento figural, sino también, precisamente porque nos ocupamos de cuestiones relacionadas con la vida afectiva, a los análisis de Husserl sobre el todo y las partes en la axiología formal.

1.1.3. Un tercer momento del análisis pone de relieve que los momentos del primer plano se vuelven implicantes más allá de la coexistencia en el momento presente. La implicación es triple. Concierne a lo implicado, a otros implicantes, y a la vivencia plena y su colorido. Mediante esta implicación en el curso del tiempo, la condensación inherente a la composición de la vivencia se debilita y contrae cifrándose en pocos rasgos o en un único rasgo como la esquina de un parque o una época de la vida. Al retenerse una vivencia entera con su singular estampa, ella pasa a formar parte del fondo de las vivencias y puede ser traída a la memoria. Así, lo actualmente vivido despierta el colorido de la vivencia pasada que es revivido sin la vivencia pasada misma, "pero la renovación de la impresión en que consiste el colorido obra como su cifra y símbolo, la anuncia y apunta a ella" (p. 483). Esto se ilustra con el episodio de la magdalena mojada en té en el relato de Proust y subraya que en este relato no interviene solamente un colorido de una vivencia pasada, sino también "una síntesis de los coloridos de múltiples vivencias pasadas, vividas y recordadas unitariamente debido a la comunidad de un gran número de sus elementos" (p. 484).

[2] Husserl, Edmund, P*hilosophie der* A*rithmetik*. M*it ergänzenden Texten* (1890-1901), H*usserliana*, vol. XII, Eley, Lothar (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1970, pp. 204 ss. La traducción es propia.

1.2. *Respecto de la vida afectiva, también es posible articular el análisis de Zirión en tres momentos*

1.2.1. El primero consiste en la caracterización de la intencionalidad afectiva a través de tres manifestaciones: 1) los actos intencionales; 2) las reacciones emotivas ante ellos; y 3) el estado de ánimo (G*emütszustand*) o temple de ánimo (S*timmung*) como secuela de las reacciones. En los tres casos se presenta en el correlato intencional lo que Husserl llama "*resplandor*, *brillo*, *luz*, *color*, *coloración*" (p. 484).

1.2.2. Un segundo momento pone de relieve tres abstracciones en el tratamiento del temple de ánimo. Ante todo, se dejan a un lado todos los elementos no-afectivos del ánimo cuando en el temple hay componentes que no pertenecen a la esfera afectiva: "G*emüt* en la expresión G*emütszustand* no es el alma en su totalidad, sino solo su lado afectivo" (p. 485). Además, se omite el correlato intencional cuando los objetos determinan la particular coloración que les confiere el temple. Por último, se prescinde de todo el curso de la conciencia que se compone de múltiples elementos en entretejimiento. El temple no ocurre aislado y, por tanto, su consideración como temple es "una mera abstracción en lo psíquico"[3]. Debemos librarnos de esta abstracción "si no queremos perder precisamente de vista lo que llamamos el colorido de la vida" (p. 472).

1.2.3. El análisis de Zirión llega a la conclusión de que, en vista de las abstracciones en el análisis de los temples, se debe distinguir el temple y el íntegro estado del ánimo que "no pertenece al 'lado emocional' de la vida de la conciencia; más bien lo abraza" (p. 487). El lado emocional se integra dentro de la vida total y plena de la conciencia con su resplandor o coloración. Esto significa que "el contraste entre el temple de ánimo y el colorido" (p. 470) tiene dos consecuencias.

Una consecuencia es una peculiar relación entre la autoconciencia con su coloración o estampa y los temples y coloraciones de la vida afectiva: "(…) 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" (p. 488). A pesar de que la vida de la conciencia no es solo temple de ánimo, la vida de la conciencia es siempre vida en un temple, y no hay temple fuera de la vida de la conciencia.

La segunda consecuencia es que el colorido de la vida, que no es un fenómeno específicamente afectivo de la vida, es un rasgo propio de la auto-revelación de la vida tal como tiene lugar en la conciencia del tiempo. Es la estampa de mi autoconciencia. Zirión observa que "el avance más importante" respecto de sus contribuciones anteriores "ha sido el traslado del tema desde la fenomenología de la afectividad a lo

[3] Husserl, Edmund, P*hänomenologische* P*sychologie*. *Vorlesungen* S*ommersemester* 1925, H*usserliana*, vol. IX, Biemel, Walter (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1962, p. 9. La traducción es propia.

que se puede llamar fenomenología de la autoconciencia, que en Husserl también se llama fenomenología de la conciencia interna del tiempo" (p. 469).

En suma: un saber de mi propia vida con su colorido modula la manera en que estoy templado y la variación continua de la vida de la conciencia y de la autoconciencia con su colorido se refleja en la variación continua del temple y su propio colorido. Así, el temple resulta transfigurado por el colorido de la vida que vive en él.

§ 2. Perspectivas sobre el íntegro estado de ánimo

A mi juicio, es necesario conferirle un cierto color o ciertos colores al colorido de la vida porque, de lo contrario, ese colorido parece estar vacío de contenido y caer en una abstracción análoga a aquella con la que Zirión caracteriza el tratamiento del temple de ánimo. El lugar de la coloración emocional no solo es "predominante", sino fundante. El traslado de la cuestión del colorido no tiene que avanzar desde la afectividad a una autoconciencia en la conciencia interna del tiempo, sino a una dimensión más profunda de la afectividad misma. El tiempo no confiere colorido si no es el tiempo de algo dotado de color afectivo. De modo que quiero ahondar en la afirmación de que "es importante enfatizar que en la protoimpresión no hay nunca una mera autoafección en la que solo se manifestara (o automanifestara) la vida en su escueto vivirse, es decir, sin intencionalidad y sin (…) mundo que se manifiesten gracias a ella" (p. 475).

Respecto de esta manifestación de la vida en su "escueto vivirse", un rodeo por la fenomenología muestra algunos ejemplos en que se destaca el color de un colorido vinculado a un aspecto fundamental de la vida.

2.1. Frente a la triplicidad de la vida psíquica —percepción, afectividad y voluntad—, W. Dilthey destaca a veces una primacía del sentimiento que se sustrae a esta articulación y aparece como el miembro más originario, y se refiere también a un fondo (U*ntergrund*) de la vida: "En el fondo constante, de donde emergen las actividades diferenciadas, no hay nada que no contenga una referencia vital <L*ebensbezug*> del yo"[4]. Según Dilthey, hay sentimientos situacionales (L*agegefühle*) que se fundan en los nexos y referencias vitales del yo, a los que corresponden los valores vitales (L*ebenwerte*), y que contrastan con los sentimientos objetivos (G*egenstandsgefühle*). Los sentimientos situacionales acompañan al éxito, a la conciencia alegre de la propia fuerza, a la presión de las circunstancias y la impotencia frente a ellas, al odio, al temor o al agradecimiento[5].

[4] Dilthey, Wilhelm, D*er Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, G*esammelte Schriften* VII, Stuttgart/Gotinga: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 131. En adelante, citado como GS VII. La traducción es propia.
[5] Dilthey, Wilhelm, D*ie geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, G*esammelte Schriften* V, Stuttgart/Gotinga: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 410. C*fr*. GS VII, p. 51.

De la necesidad de reunir y ensamblar las experiencias que surgen de las relaciones vitales nacen temples de ánimo universales (*universale Stimmungen*) en los que adquiere una intensidad preeminente uno de los tres aspectos de la triplicidad psíquica[6].

El *colorido* se traduce en diversos énfasis. Si ponen el énfasis en la captación de la realidad, los hombres "se prenden a lo concreto, a las cosas sensibles, y viven en el goce de los días". Si destacan la esfera del sentimiento, "buscan algo permanente por encima de esta tierra". Y si subrayan la esfera de la voluntad, "persiguen, a través del azar y del destino, grandes metas que prestan perduración a la existencia"[7].

2.2. M. Scheler coloca, en el nivel superior de la estratificación de la vida emocional, a los "sentimientos espirituales" (*geistige Gefühle*) o "sentimientos de la personalidad" (*Persönlichkeitsgefühle*)[8]. A diferencia de los otros sentimientos, que transcurren en la periferia del centro personal, en estos sentimientos la persona está comprometida desde el comienzo:

> Estos sentimientos parecen brotar, por así decir, del punto germinal de los actos espirituales mismos e inundar con su luz y su sombra todo lo dado en estos actos, lo mismo en el mundo interior que en el exterior. Traspasan todos los contenidos particulares de la vivencia. Resalta su particularidad también en que son sentimientos absolutos y no relativos a contenidos valiosos extrapersonales ni a la fuerza motivadora de estos. (…) es de la esencia de estos sentimientos el que, o bien *no son vividos en absoluto*, o bien toman posesión de *todo* nuestro ser[9].

La desesperación y la beatitud, por ejemplo, implican un "no" o un "sí" emocional en el núcleo de nuestra existencia personal y de nuestro mundo. No se dan cuando estamos referidos a un dominio especial del ser o a un acto nuestro que pueda ser realizado por nosotros, sino cuando nos relacionamos con "nosotros mismísimos" (*Wir selbst selber*).

Estos sentimientos que colorean toda la vida son la beatitud (*Seligkeit*) y la desesperación (*Verzweiflung*), la serenidad o apacibilidad (*Heiterkeit*) (*serenitas animi*) y la paz del alma (*Seelenfriede*). Son sentimientos espirituales que son los sentimientos de sí mismo religiosos y metafísicos κατ᾽ἐξοχήν[10].

---

[6] *Cfr*. Dilthey, Wilhelm, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie, Gesammelte Schriften* VIII, Stuttgart/Gotinga: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 92. En adelante, citado como GS VIII.

[7] GS VIII, p. 81. La traducción es propia.

[8] Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke* 2, Berna/Múnich: Francke, 1980, p. 334. En adelante, citado como GW 2.

[9] GW 2, pp. 344 ss. La traducción es propia.

[10] GW 2, p. 345.

2.3. M. Heidegger observa que, más allá de los sentimientos como estados o vivencias psicológicas, se encuentra el "ánimo" (*Gemüt*): "'Ánimo' mienta no solo, dicho modernamente, el lado sentimental <*Gefühlsseite*> de la conciencia humana, sino lo esenciante <*das Wesende*> de todo el ser humano"[11]. El término "ánimo" reúne (prefijo *Ge-*) una serie de temples (sufijo *-mut*), como pobreza (*Armut*), nobleza (*Edelmut*); suavidad (*Sanftmut*), longanimidad (*Langmut*), etcétera. Estos temples quedan referidos al "fondo anímico del ánimo" (*der Mut des Gemüts*) que se modaliza en ellos[12]. El fondo anímico es "lo más interior y lo más amplio del ánimo del hombre"[13], y en cuanto tal es "origen e intimidad"[14] de cada temple. Es una instancia "aún más originaria" que aquella que el pensar del corazón de Pascal intentaba recuperar. Este fondo se nombra con el término latino *animus* en contraposición a *anima*, y se asocia también con la antigua palabra *Gedanc*: "El *Gedanc* significa el ánimo, el corazón <*Herz*>, el fondo del corazón <*Herzengrund*>, aquello más interior que del modo más amplio se extiende hacia afuera y hasta el último trance, (…) la reunión de todo aquello que nos afecta, que nos concierne, que nos interesa, a nosotros en cuanto existimos como hombres"[15].

Además, Heidegger distingue temples fundamentales y temples conductores. El colorido aparece en temples fundamentales que nos desplazan hacia los límites del ente, insertan en la existencia histórica y permiten el acceso a la tierra como suelo, abren hacia un claro o mundo y transponen a la profundidad del Ser que le está entregado al *Dasein* para asumirlo, configurarlo y sostenerlo[16]. Heidegger establece una relación entre la apertura inherente a estos temples y el énfasis en determinadas notas del Ser.

2.4. E. Fink observa que nos percatamos del mundo a través de un "*sentir el mundo* <*Weltgefühl*>"[17] como un sentimiento infinito que se extiende más allá de lo singular y del todo del ente. Es la respuesta a la pregunta acerca de cómo es posible que el ser humano se percate de un horizonte que, por condicionar todas sus experiencias y acciones, no es accesible a través de ellas. Fink habla de "un *mantenerse más allá de*

[11] Heidegger, Martin, *Was heisst Denken?* (1951-1952), *Gesamtausgabe* 8, Coriando, Paola-Ludovika (ed.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2002, p. 152. En adelante, citado como GA 8. La traducción es propia.
[12] Heidegger, Martin, *Über den Anfang*, *Gesamtausgabe* 70, Coriando, Paola-Ludovika (ed.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005, p. 70.
[13] Heidegger, Martin, *Heraklit*, *Gesamtausgabe* 55, Frings, Manfred S. (ed.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979, p. 372. La traducción es propia.
[14] Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, *Gesamtausgabe* 52, Ochwadt, Curd (ed.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1982, p. 153. La traducción es propia.
[15] GA 8, p. 149. La traducción es propia.
[16] *Cfr.* Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, *Gesamtausgabe* 39, Ziegler, Susanne (ed.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1980, pp. 139 ss., 181, 223. En adelante, citado como GA 39.
[17] Fink, Eugen, *Gesamtausgabe*, *Abteilung* I, *Band* 3: *Phänomenologische Werkstatt*, *Teilband* 2: *Die Bernauer Zeitmanuskripte*, *Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Bruzina, Ronald (ed.), Friburgo/Múnich: Karl Alber, 2008, p. 253. La traducción es propia.

todo lo que es en la amplitud ilimitada del mundo, una relación con lo indeterminado, una intencionalidad divergente, un 'sentir oceánico' <'*ozeanisches Gefühl*'>"[18].

El colorido está dado por un sentimiento de inmensidad al modo en que Patočka sostiene que, ante la tierra y el cielo, las cosas no se limitan a manifestarse a sí mismas, sino que pierden su potencia, se convierten en el teatro de algo más elevado, y se inclinan ante ello. Se traduce en una apertura que nos lleva más allá de todo contenido a su continente.

2.5. P. Ricœur señala que la vida es telón de fondo de todos los modos definidos del *cogito*: "La vida es sentida <*erlebt*, *enjoyed*> y no conocida: es una cierta afectividad difusa que me revela mi vida antes de que mi razón no me *la explique*"[19]. Es difícil caracterizar esta afectividad porque ella escapa a la intencionalidad. La vida no es un objeto que se dé bajo rostros diferentes en una pluralidad de aspectos o caras, y en cada instante se sabe todo lo que se puede aprehender: "esta afectividad es la forma elemental de la apercepción del yo"[20]. Además, la vida se revela como indivisible, es decir, como una unidad que circula entre diversas funciones. Así, las sensaciones localizadas se destacan sobre un trasfondo afectivo global y no localizable. Por eso la muerte se me anuncia como el retorno a la cosa dividida por excelencia: el polvo. Por último, lo que es sentido como indivisible es el hecho bruto de existir, la posición no querida de mí mismo. Soy desbordado por el don de una vida que viene desde más lejos que yo: "El 'yo' está sobre el fondo de la vida, toda figura que yo formo tiene por horizonte el ἄπειρον, lo indefinido de una vida dada graciosamente"[21]. No pongo mi vida sino que soy puesto por ella: "Soy traído <*apporté*> y *puesto* en el mundo por mi nacimiento; y seré *llevado* <*emporté*> por la muerte"[22].

El colorido se asocia con la necesidad de consentir a lo involuntario absoluto como lo inevitable que nos rodea de un modo difuso, y no puede ser circunscrito y dominado, a diferencia de lo que es permeable a la decisión y el esfuerzo.

2.6. M. Henry sostiene que la vida es sufrimiento porque soporta su ser como algo que no ha querido y a la vez es gozo de sí en el sentido del sumergirse en el ser propio. A partir de la oscilación de las dos tonalidades fundamentales una en otra, se configura el juego de la vida consigo misma: "La unidad del sufrimiento y del gozo es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental (…)"[23]. Sufrimiento y gozo posibilitan las tonalidades por las cuales pasa la existencia en el

[18] Fink, Eugen, *Gesamtausgabe, Abteilung* I, *Band* 3: *Phänomenologische Werkstatt, Teilband* 1: *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Bruzina, Ronald (ed.), Friburgo/Múnich: Karl Alber, 2006, p. 417. La traducción es propia.
[19] Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté* I. *Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950, p. 386. La traducción es propia.
[20] *Ibid*., p. 387. La traducción es propia.
[21] *Ibid*., p. 358. La traducción es propia.
[22] *Loc. cit*. La traducción es propia.
[23] Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, París: Presses Universitaires de France, 1963, p. 832. La traducción es propia.

curso de su historia, es decir, las determinaciones en las cuales se modaliza según las categorías positivas del placer, la alegría, el amor y la felicidad y las negativas del dolor, la angustia y la desesperación.

Todas las determinaciones afectivas son modos del sufrimiento y del gozo que son consubstanciales con la interioridad y configuran en su historial, podemos decir, el colorido de la vida.

§ 3. Horizonticidad y relación todo-partes

Volvamos ahora a Husserl para considerar tres temas en relación con el colorido de la vida: la horizonticidad, la afectividad global y la relación todo-parte.

3.1. El mundo es un horizonte universal, un todo único en el que se distingue el mundo patente y el mundo latente con límites variables. La patencia es el ámbito de lo que se manifiesta y la latencia el ámbito al que apuntan remisiones intencionales vacías. Para Husserl, la patencia puede ser temática o no-temática según sea o no el correlato de una intención en el modo de la atención. Esto significa que una patencia no-temática caracteriza al horizonte externo intuido que no se encuentra como tema en el centro del campo de la conciencia. Husserl se refiere a un campo próximo de intuitividad que encierra tanto el tema como las restantes cosas que están presentes y, por tanto, son conocidas, pero permanecen en el trasfondo.

Zirión ofrece un análisis en términos de primer plano y segundo plano con límites vagos que establecen una zona intermedia indefinida. La esencia propia de una vivencia está colocada en el primer plano como patencia temática. Y está acompañada en ese primer plano por una parte de la patencia no-temática descrita por Husserl, es decir, la influencia que ejerce el entorno en el primer plano. Podemos asimilar esto al modo en que las determinaciones relativas de un objeto temático dependen de otros objetos en el horizonte externo. La "determinación de entorno" comienza "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 (…)" (p. 474).

En contraste con el mundo patente, el dominio de la latencia está integrado por intenciones vacías. Una ulterior distinción puede ser efectuada dentro de la latencia en razón de que llevamos con nosotros los resultados de la experiencia pasada. Es la distinción entre horizontes de cognoscibilidad y de incognoscibilidad. La cognoscibilidad equivale a un complejo de intenciones orientadas objetivamente en virtud de una sedimentación de anteriores percepciones. Estas intenciones pueden ser vacías, en cuyo caso tienen el carácter de protenciones, retenciones y apercepciones de lo coexistente. Pero pueden ser plenificadas y se convierten entonces en un horizonte de rememoraciones, esperas y presentificaciones de presente. Así, se introduce un sentido secundario de patencia.

Zirión se refiere al dominio de latencia en término de horizontes que son "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, etcétera" (p. 474). El horizonte de cognoscibilidad o esfera de horizontes determinados en la latencia está compuesto por "las tipificaciones aprendidas, todo tipo de sedimentaciones, pasividades primarias y secundarias" (p. 478); esto es, por "las capacidades y habitualidades y demás rasgos que se encuentra en él <el yo> en cuanto yo, en cuanto persona" (p. 480), y por la conciencia del propio cuerpo que "acompaña en todo momento a la conciencia que tiene ante sí un mundo ya constituido (…)" y que "tiene (…) su propia forma de ocultarse, de mantener discreción en su función de polo durante el vivir de la vida" (p. 481).

La latencia admite, respecto de las intenciones vacías, además de los grados de claridad que dependen de su plenificación, grados de distinción o de cognoscibilidad que conducen, en el límite inferior del desdibujamiento, a un ámbito de no-cognoscibilidad, esto es, a un horizonte vacío de mera latencia en que nada es conocido. Por horizonte vacío, Husserl se refiere a la región más remota, no solo vacía, sino indiferenciada, que tiene el "carácter de potencialidad"[24] para una multiplicidad de experiencias intencionales diferenciadas. Esta indiferenciación caracteriza tanto al pre-mundo previo a la génesis de la intencionalidad como al mundo que está en la base y en los márgenes de los actos intencionales diferenciados.

3.2. En la articulación de patencia y la latencia hay que considerar que, al igual que en otras fenomenologías, Husserl distingue, frente a sentimientos diferenciados, una afectividad global que colorea toda la vida. Esta afectividad totalizadora aparece en relación con la base, el resultado y la preservación de la vida intencional, y conduce a lo que Zirión llama "el intrincamiento total, el estado del alma entero" (p. 487).

3.2.1. En lo que toca a la base de la vida intencional, ya sea genética en el pasado o viviente en el presente, Husserl observa que la interrogación retrospectiva conduce finalmente a una "proto-estructura" (U*rstruktur*)[25] configurada por la proto-hyle, la proto-kinestesia, el proto-sentir y el proto-instinto. A la primaria afección hylética dirigida genéticamente hacia el pre-yo o vivientemente al proto-yo corresponde del lado yoico un movimiento kinestésico y un sentirse atraído o rechazado por ese material. En este contexto, Husserl se refiere a un "sentimiento previo" (*Vor-Gefühl*) o "proto-sentimiento" (U*rgefühl*) y a "lo subjetivo como sentimiento, como temple de

[24] Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*: 1921-1928, *Husserliana*, vol. XIV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 150.
[25] Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*: 1929-1935, *Husserliana*, vol. XV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 385.

ánimo, como un 'sentimiento vital' universal horizóntico"[26]. Se trata de una afectividad inarticulada de la que emergen luego múltiples sentimientos cuando el yo se vuelve hacia la proto-hyle para constituir objetos. La objetivación y la consiguiente formación de un horizonte articulado deben tener lugar en una situación que predisponga para ello. Los momentos primigenios establecen los fundamentos para la constitución ≤del mundo, pero no son todavía momentos de una "conciencia de". Estos momentos continúan operando luego del surgimiento de la intencionalidad de modo que, como dice Zirión, "en todas las vivencias, de cualquier tipo que sean, es posible encontrar elementos que pertenecen a las tres esferas o dimensiones de la razón (…)" (p. 474).

En relación con el momento inicial o universo del "pre-ser *<des Vor-Seienden>*"[27], Husserl se ocupa de un proto-tiempo (*Urzeit*), un pre-tiempo (*Vorzeit*), una pre-temporalización (*Vorzeitlichkeit*) y una pre-intencionalidad (*Vorintentionalität*). Una característica del avance progresivo a partir de la indiferenciación de la proto-hyle es una diferenciación temporal. Husserl considera que la proto-temporalización opera a través de los dos lados del curso de la vida, ya desde el nivel inferior en virtud del constante desvanecerse de la experiencia en un continuo entramado (*Ineinander*) de modificaciones. Pero en el nivel inicial no hay aún intenciones temporales en sentido propio: "¿Qué clase de 'intencionalidad' es esta que circula bajo la bandera de la 'retención'? ¿Es propiamente una intencionalidad? Un constante uno-en-otro de la modificación, del de (...), de, etc., tengo yo *<des von* (…), *von etc., habe ich>*; pero falta sin embargo la auténtica intención"[28].

Sin intenciones temporales en sentido propio, es difícil atribuir el colorido de la vida a una autoconciencia de carácter temporal. Por eso es necesaria la afectividad como ese sentir total o previo que abarca todo el curso primigenio de la vida. Puesto que un modo de afectividad opera antes de la articulación de la conciencia del tiempo, el traslado propuesto no debe efectuarse a la autoconciencia inherente a la conciencia interna del tiempo, sino a una dimensión profunda de la afectividad presente en Husserl a través de estas reflexiones. Si no puede haber, según Husserl, nada que no concierna al ánimo, no puede haber proto-impresión sin contenido afectivo. Y una vez llegados a la diferenciación temporal, un "estilo de darse" da lugar a "una forma rígida", y el fenómeno de una "vívida impresión" requiere que "esta forma sea atravesada constantemente por contenido"[29]. Por tanto, considerado por sí solo, el tiempo significa una abstracción. Tal vez estas consideraciones contribuyan a dilucidar la afirmación de Zirión: "(…) aunque la autoconciencia y la manera como ocurre no es un fenómeno específico de la dimensión afectiva, tiene que poder estudiarse la

[26] Husserl, Edmund, *Späte texte über die Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte*, *Husserliana-Materialien* VIII, Lohmar, Dieter (ed.), Dordrecht: Springer, 2006, pp. 273, 335, 362. En adelante, *Hua Mat* VIII. La traducción es propia.
[27] *Hua Mat* VIII, p. 187. La traducción es propia.
[28] *Hua Mat* VIII, p. 122. La traducción es propia.
[29] Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), *Husserliana*, vol. XI, Fleischer, Margot (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, p. 174.

peculiar relación, quizá dialéctica, que se da entre ella y los temples y coloraciones de la dimensión afectiva" (p. 488). El análisis de esta relación nutre mis consideraciones.

3.2.2. En lo que atañe al resultado de la vida intencional, Husserl se refiere a la "resonancia" de los fenómenos afectivos que convergen en una unidad:

> Los *sentimientos sensibles* configuran ahora un *constante trasfondo* que está referido, en la conciencia desarrollada, a la *corporalidad*, y están en una constante excitación y excitabilidad. Todo sentimiento excitado por medio de nuevos datos de sensación encuentra su resonancia <*Resonanz*> e influye en todo el medio de la afectividad <*das gesamte Gefühlsmilieu*> que converge en la unidad del temple de ánimo <*Einheit der Stimmung*>[30].

Husserl añade que esta convergencia incluye también las apercepciones de valor: "lo mismo vale para toda *apercepción-de-valor*, sea como fuere evocada en el sujeto consciente, para toda la unidad de la conciencia valorante, que, como unidad de un sentimiento más altamente organizada, *tiene una resonancia en el temple de ánimo*"[31]. Se da, pues, una situación global análoga a la que se presenta en el origen: "todo el ir y venir de sentimientos se equilibra en una unidad del temple de ánimo, por ejemplo, del temple de ánimo elevado que permanece después de que ha desaparecido la conciencia originaria del valor"[32].

3.2.3. En lo que concierne a la autopreservación de la vida, Husserl se refiere a un horizonte abierto e ilimitado de autopreservación futura como "horizonte total". Pero sobre la base de una autopreservación general aparecen contingencias perturbadoras. Por tanto, a la afirmación de la vida es inherente un descontento en lo singular. Husserl analiza la relación entre contento (*Zufriedenheit*) y descontento (*Unzufriedenheit*). En el descontento, uno se encuentra destemplado (*verstimmt*), pero tiene la certeza de superar el impedimento que traba el contento consigo mismo. Se vive en el horizonte de la certeza de poder superar el desaliento a través de un temple positivo y alegre. Se dan "formas de pasaje" sobre un trasfondo unitario entre dos temples contrapuestos: "pero cada uno presupone, como momento singular, como algo momentáneo en el horizonte temporal del temple, precisamente el temple total <*Gesamtstimmung*> como un *Positivum* en la totalidad, la totalidad del temple <*Stimmungstotalität*>, que, como unidad del temple, tiene el modo de la certeza"[33].

---

[30] Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester* 1920/1924, *Husserliana*, vol. XXXVII, Peucker, Henning (ed.), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 326 ss. En adelante, citado como *Hua* XXXVII. La traducción es propia.

[31] *Ibid*., p. 327. La traducción es propia.

[32] *Loc. cit*. La traducción es propia.

[33] Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* (1908-1937), *Husserliana*, vol. XLII, Sowa, Rochus y Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht: Springer, 2013, p. 495. La traducción es propia.

3.3. Se da, pues, un "sentimiento total" que está en la base, una "resonancia" que engloba el resultado de toda la vida afectiva, y un "horizonte total" asociado con la autopreservación. Ahora bien, Zirión ha recurrido a los momentos figurales o momentos no-cualitativos para analizar el colorido de la vida. En el parágrafo 51 de la "Sexta investigación lógica", refiriéndose a esos momentos figurales, Husserl afirma que no se debe confundir las percepciones de grupos, filas, enjambres, etcétera, como "caracteres de unidad sensibles", y las percepciones conjuntivas en las que se constituye una conciencia de pluralidad referida a una colección. Husserl subraya ahí que el momento figural "no posee el carácter de una verdadera intuición de la colección como tal"[34]. Ahora bien, sin llegar a ser una intuición categorial, la captación de la "resonancia" excede lo meramente sensible e incluye componentes aperceptivos. Por tanto, habría que buscar otra guía además de la que ofrece el momento figural. Como el colorido no es meramente sensible y está en juego una composición de valores, el análisis puede recurrir también al tratamiento de la relación todo-parte en la axiología formal. Esto conduce a considerar la relación entre los temples, esto es, las partes, y el íntegro estado de ánimo que los abraza, es decir, el todo.

3.3.1. Husserl se refiere a "fundamentales diferencias entre *suma-de-valor* y *producción-de-valor*". En el todo puede haber una producción-de-valor de modo que surja "un producto axiológico de índole propia"[35]. Husserl señala que "por la manera en que los valores propios de las partes co-operan axiológicamente surge una unidad de valor que es más que la unidad colectiva de los componentes de valor (…)"[36]. Sobre el fundamento de la influencia recíproca de sus componentes axiológicos, el todo crea "algo nuevo" que es dependiente de ellos. No es mera suma, sino que puede ejemplificarse en la composición musical: "los valores sensibles y afectivos de los elementos singulares contribuyen al valor vital en cierto sentido, pero no lo componen <*zusammensetzen*> sino que lo fundan <*fundieren*> solo como algo esencialmente nuevo frente a ellos"[37].

Otra posibilidad para el todo es que consista en una suma-de-valor. Los componentes axiológicos no se influyen en la unidad del todo, mantienen en el todo el mismo valor que tienen por separado y, por tanto, no fundan nuevos valores de unidad. El todo tiene un mero valor-de-derivación respecto de los componentes fundantes.

[34] Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, vol. XIX, Panzer, Ursula (ed.), La Haya/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984, p. 690. La traducción es propia.
[35] Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914, *Husserliana*, vol. XXVIII, Melle, Ullrich (ed.), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 96. En adelante, citado como *Hua* XXVIII.
[36] *Loc. cit.*, La traducción es propia.
[37] *Loc. cit.*, La traducción es propia.

El colorido o estampa de la vida es un ejemplo de fundación de un nuevo valor en la convergencia de valores. Es el caso de las tres modalidades de totalidad afectiva mencionadas en Husserl, de los sentimientos espirituales que, según Scheler, traspasan todos los contenidos particulares de la vivencia, del fondo anímico de Heidegger o del sentimiento oceánico que, según Fink, abarca todos los entes y los sentimientos que puedan suscitar. Por tanto, el colorido de la vida no es una mera suma-de-valor.

3.3.2. Respecto del papel de las partes, Husserl analiza casos que interesan para el análisis de la relación entre los temples y la estampa de la vida. Señala que desarrollan sus propiedades axiológicas ya en el entrelazamiento o bien solo pueden adquirir valor cuando se apartan del todo, como el oro cuando es explotado y así confiere un valor derivado a la montaña[38]. Los temples de ánimo en su relación con el colorido de la vida constituyen un ejemplo del primer caso.

La parte puede tener un valor propio que determina el valor del todo y este es el caso del cuerpo que, según Ricœur, es "la fuente existencial de la primera capa de valores y el resonador afectivo de todos los valores, aun los más finos"[39]. El cuerpo es el revelador de valores vitales que se relacionan con sus necesidades corporales, pero el ser humano puede sacrificar necesidades vitales y ser motivado por valores de la historia. Sin embargo, en tanto se convierten en motivos, estos valores requieren la participación del cuerpo: "(...) el cuerpo no es solamente un valor entre otros, está implicado de alguna manera en la aprehensión de todos los motivos y, a través de ellos, de todos los valores"[40].

Respecto de la producción-de-valor, Husserl aclara que partes positivas y negativas pueden fundar una unidad de mayor valor positivo. Lo que importa es la combinación de modo tal que el valor no es perjudicado, sino elevado por el darse concomitante de un componente negativo ($B + M > B$). Puede suceder también que el valor sea disminuido, y no elevado, por la desaparición de un componente desfavorable ($B - M < B + M$). O que el valor sea elevado, y no disminuido, por el descarte de un elemento positivo o su sustitución por uno menos positivo ($B - B' > B + B'$).

Este caso es el de los temples que adquieren una significación superior en su relación con otros. Para Husserl, el contento y el descontento se fusionan en una totalidad. Heidegger considera la consonancia de un temple con otro dentro de un temple fundamental y se refiere a "los antagonismos esenciales que en el contraste tienen una originaria unidad"[41]. Este contraste y constancia puede ejemplificarse en el duelo sagrado que reúne la opresión provocada por la renuncia a los dioses y la

[38] Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). *Mit ergänzenden Texten*, *Husserliana*, vol. XXVII, Nenon, T. y H. Rainer S. (eds.), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 77.
[39] Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 75. La traducción es propia.
[40] *Ibid.*, p. 117. La traducción es propia.
[41] GA 39, p. 117. La traducción es propia.

disponibilidad por la que aguardamos su venida[42], en el poder-ser-hogareño que reúne lo hogareño y lo no-hogareño, y en lo festivo que reúne alegría y dolor[43].

Asimismo, en Henry, el gozo y el sufrimiento son condiciones previas sin las cuales no accederíamos a la plena afectividad.

En suma: no considero que sea una intelección valiosa "la noción de la separación del colorido de la vida de todo tipo de evaluación y de la división positivo/negativo".

Le agradezco a Antonio Zirión esta sólida y aguda incitación para examinar la horizonticidad en la esfera del sentimiento. Su permanente preocupación por el tema, reflejada en varios Coloquios, acredita un penetrante atisbo de direcciones esenciales en el complejo de nociones husserlianas. Además, muestra su capacidad de mirar al trasluz de los fenómenos, con amplitud y hondura, con el fin de determinar su papel en el peculiar colorido de la vida.

[42] C*fr*. GA 39, p. 103.
[43] C*fr*. GA 52, pp. 71 ss.

Réplica a "Avances en el tema del colorido de la vida" de Antonio Zirión Quijano

A Reply to Antonio Zirión Quijano's "Advances in the Issue of the Coloring of Life"

Luis Román Rabanaque
Pontificia Universidad Católica Argentina/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
rabanaque@yahoo.de

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 507-515

Tras un repaso de las tesis centrales de la exposición sobre el colorido de la vida de Antonio Zirión Quijano, nos detenemos brevemente en una serie de observaciones que conciernen a la terminología empleada, a la afinidad con W. Dilthey, al cuerpo, a la dimensión impresional de la conciencia y a la polaridad que caracteriza a los actos afectivos.

After reviewing the main claims of Antonio Zirión Quijano's account of the resplendence of affectivity, I briefly make some remarks concerning terminology, the affinity with W. Dilthey, the body, the impressional dimension of consciousness, and the polarity that characterizes affective acts.

Nuestro autor comienza su exposición señalando dos cuestiones centrales que se relacionan con su interpretación previa del "colorido de la vida" y que determinan la estructura de su exposición. Por un lado, el traslado del problema del colorido de la afectividad a la autoconciencia; por otro, el valor del temple de ánimo —una de las formas de la afectividad— como vía para acceder al fenómeno del colorido. La exposición tiene así dos partes: una primera y más extensa donde se muestra el afincamiento del colorido en una dimensión más comprehensiva de la vida de la conciencia que la sola afectividad; una segunda parte más breve, en la que se interroga por la relación entre *colorido* de la vida y *coloración* afectiva. La tesis central de la investigación puede resumirse en este pasaje: "(…) el colorido está nada menos que en el centro más vivo de la vida de cada uno de nosotros" (p. 470).

La primera parte procede en dos pasos. El primero consiste en determinar el lugar preciso, por así decirlo, donde debe buscarse el fenómeno del colorido de la vida. Dicho lugar se encuentra en la "materia" del tiempo de la vida, en el "ahora vivo" que es la impresión originaria, con sus tres dimensiones de protención, protoimpresión y retención. Lo que impresiona en esa impresión originaria es la vivencia que, tomando expresiones de I*deas* I, Zirión caracteriza como la "plena vivencia concreta", es decir, el "*cogito*" cartesiano en la acepción que le da Husserl, que abarca tanto la vida del yo despierto como la vida inactual o pasiva con su trasfondo y horizontes. Según nuestro autor, esta duplicidad de la vivencia plena, con sus dos caras de actualidad y potencialidad, es de capital importancia para comprender la formación del colorido de la vida. Esto se debe a que le permite diferenciar entre el contenido esencial de la vivencia (aquello que hace que sea una percepción, un juicio, un afecto, etcétera) y el contenido extra-esencial que aparece como su "halo" o entorno. Me parece que aquí se presenta una caracterización fundamental de lo que nuestro autor entiende por "colorido de la vida", pues la apelación al entorno alude a aquello que hace de la

vivencia algo individual e irrepetible. Esta multiplicidad de horizontes que componen el entorno —espaciales, temporales, determinados e indeterminados, internos y externos, subjetivos e intersubjetivos, etcétera— se condensan en un *unicum* que no se reduce a los rasgos esenciales, genéricos o específicos.

El segundo paso consiste en preguntar cómo se da la vida en la protoimpresión de cada momento. Aquí la tesis central anunciada al comienzo cobra una forma clara: lo que efectúa la protoimpresión es una síntesis que unifica los componentes vivenciales otorgándoles una organización, un arreglo entre sus elementos que incluye sitios y relaciones. Al mismo tiempo, esto permite precisar mejor el significado del "colorido de la vida", que resulta ser la singular "figura" o "estampa" que tiene, como *unicum*, ese arreglo de elementos. Nuestro autor recurre a una caracterización muy interesante en este punto, que remite al Husserl más temprano: esta estampa es comparable a la organización de partes en la percepción que da lugar al "momento figural"[1]. De esa manera percibimos una fila de árboles, una bandada de pájaros, etcétera[2]. El ser-bandada no es una cualidad sensible a la par de los pájaros que la componen, sino más bien, como dice Husserl, una "cuasi-cualidad". En forma análoga, nuestro autor aclara que el colorido en cuanto figura o estampa es una cuasi-cualidad que en la protoimpresión presta unidad a la vivencia plena, incluyendo la totalidad de los correlatos noemáticos suyos. Hay allí un juego no solo entre vivencia y entorno, sino igualmente entre primer plano y planos de fondo, que es ejemplificada de manera muy gráfica con la notable figura del fotomosaico.

Pero todo lo dicho admite aún un grado mayor de profundización. Zirión se sirve de un pasaje del tomo IX de la H*usserliana* para introducirlo: aquel en que Husserl distingue, en la construcción del presente-del-momento (M*omentan-Gegenwart*), la esfera protoimpresional, las matizaciones o escorzamientos ("A*bschattungen*") de la retención, y el horizonte inconsciente que guarda el pasado entero[3]. Se muestra aquí no solo una esfera del "presente" momentáneo, sino una dimensión escalonada de profundidad que recuerda a los famosos diagramas sobre el tiempo que pueblan los manuscritos de Bernau. Pero la conclusión importante de nuestro autor es la necesidad de trasladar esta síntesis figural del colorido del ámbito más restringido de la protoimpresión al ámbito del presente viviente, distinguiendo en él la actualidad viva de las determinaciones inmediatas y mediatas del entorno. El resto de esta primera parte de la exposición se ocupa de caracterizar más pormenorizadamente estas dos dimensiones: la actualidad viviente y los planos de fondo o entorno.

[1] H*ua* XII, pp. 203-217. La sigla H*ua* con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht *et. al.*: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014.

[2] *Cfr.* Gurwitsch, Aron, *The Field of Consciousness*, *Collected Works* III, Zaner, Richard y Lester Embree (eds.), Dordrecht/Heidelberg/Londres/Nueva York: Springer, 2010, pp. 68 ss. (*El campo de la conciencia*, traducción de Jorge García-Gómez, Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 89 ss.).

[3] H*ua* IX, p. 414.

Respecto de la primera, es decir, del primer plano vivencial, Zirión diferencia una serie de elementos que incluyen la conciencia perceptiva del mundo externo y su correlato noemático, al que llama "escena del mundo"; la conciencia de lo subjetivamente propio "en" dicha escena, como la situación afectiva, los pensamientos o los estados de ánimo; las capacidades y habitualidades que constituyen a la persona o al yo personal; así como el cuerpo y las formas de la intersubjetividad. Respecto de los planos de fondo, se refiere a lo hundido en el pasado, a las sedimentaciones y asociaciones de todo tipo. Como criterio demarcador con respecto al primer plano, se establece aquí lo que llama la "franca asequibilidad" prerreflexiva. Esta cuestión de la asequibilidad tiene, como nos muestra Zirión, un carácter lábil, pues los momentos que componen el primer plano, las conexiones asociativas entre la escena del mundo y, por ejemplo, mis planes de acción que entran en un juego de implicaciones mutuas del que emerge la vivencia plena y su colorido, se desdibujan en la progresión del tiempo hasta quedar "cifrados" en unos pocos rasgos. Esta observación me parece particularmente interesante. Según nuestro autor, "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" (p. 482). Esto es lo que ejemplifica Marcel Proust en la famosa escena de la magdalena remojada en el té que se encuentra en A *la busca del tiempo perdido*.

Este ejemplo representa el punto de inflexión hacia la segunda parte de la exposición, que indaga por la conexión entre el colorido de la vida y la vida afectiva. Tras repasar la distinción de las vivencias afectivas en actos intencionales (como el agrado y el desagrado), reacciones emotivas frente a los actos (como la alegría), y temples de ánimo (S*timmungen*), Zirión advierte que los correlatos noemáticos de estos tres tipos tienen como rasgo en común el resplandor (S*chimmer*), brillo, luz o coloración; y despliega a continuación una estrategia en dos pasos. Como primer paso, muestra que los temples de ánimo tienen la capacidad de transferir el brillo a otras cosas, lo que los emparenta con el colorido de la vivencia plena. Como segundo paso, analiza una serie de restricciones o abstracciones en el análisis de los temples de ánimo que impiden ver que junto a los elementos afectivos hay otros no afectivos (cognitivos, por ejemplo), que los afectos tienen *nóema*, y que los temples son uno de los "lados" o dimensiones de la corriente total de la conciencia.

De todo esto, nuestro autor concluye que, mientras el temple es la entonación afectiva que "colorea" los objetos de la conciencia, el colorido es un rasgo propio de la auto-revelación de la vida misma. A partir de aquí, piensa una suerte de relación dialéctica entre ambos: en la medida en que la coloración afectiva "transfigura" la escena de mi vida en el mundo, es parte integral de la "estampa" de mi autoconciencia, y el colorido modela el temple anímico. Funcionalmente se entrelazan de este modo el temple, el colorido y la vida misma.

Con respecto a esta notable (y estoy tentado a decir: colorida) exposición, que es además el fruto de años de paciente investigación y reflexión sobre la fenomenología

de Husserl y sobre las cosas mismas, quisiera observar, comentar y preguntar algunas pocas cosas.

1. Para comenzar, una cuestión casi trivial —salvo que a veces las trivialidades, en filosofía, son cruciales— de terminología. Para la coloración afectiva tenemos una palabra alemana que emplea Husserl, F*ärbung*, y que el propio Zirión ha registrado en su imprescindible G*losario-Guía para Traducir a Husserl* (GHT). Del mismo modo, el "resplandor", como vimos hace un momento, es S*chimmer*. Sería interesante saber si el "colorido" remite a algún término específico que haya sido detectado o que se pudiera reconstruir. Si no fuera así, cabría preguntarse por qué se ha escogido o conservado la referencia al "color" en una dimensión descriptiva de la conciencia que posee mayor amplitud y que explícitamente quiere diferenciarse de la coloración afectiva.
2. La tesis central parece ser que el colorido de la vida no se reduce simplemente a la coloración afectiva que tienen los episodios, las vivencias de nuestra vida, sino que se extiende de modo que culmina abarcando la totalidad de la existencia. Ello es mostrado en una serie de pasos concéntricos que van expandiéndose. Parece que la idea del fotomosaico podría aplicarse a la propia exposición del colorido de la vida, aunque quizá en sentido inverso, pues comienza mostrándonos una serie de fotogramas más pequeños que luego se van organizando progresivamente hasta configurar una imagen mayor.
3. La referencia a la vivencia plena, total, concreta, etcétera, recuerda a la idea de Dilthey acerca de que una vivencia nunca está aislada, sino que forma parte de una trama o entrelazamiento de vivencias. Dilthey llamaba a esto un E*rlebniszusammenhang*, nexo o contexto de vivencias: las vivencias (en plural) "se encuentran en un nexo que se mantiene permanentemente en el transcurso total de la vida en medio de todos los cambios"[4]. Este nexo es la base del nexo adquirido de la vida anímica, comprende nuestras representaciones, determinaciones de valor y fines, y existe (*besteht*) como vinculación entre ellos[5]. Dilthey contrasta dos tendencias del vivir. Por una parte, el hombre se encuentra determinado por la naturaleza, lo que se constata en virtud del "carácter vivencial de nuestras impresiones sensibles", así como del "sentimiento viviente" con el que las experimentamos. La actitud científico-natural abstrae precisamente estos caracteres en favor de las relaciones de espacio, tiempo, masa, movimiento, etcétera[6]. Por otra parte, el mismo hombre puede dirigirse hacia la vida, hacia sí mismo, "hacia la vivencia, (…) hacia la vida en la que hacen su entrada la

[4] Dilthey, Wilhelm, D*er Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Introducción de Manfred Riedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, p. 90. La traducción es propia.
[5] C*fr. loc. cit*.
[6] C*fr. ibid*., p. 93.

significado, el valor y el fin"[7]. Dilthey indica que "poseemos este contexto", pero a continuación añade una precisión que lo aproxima a la idea del colorido que comprende la vida como totalidad y no un aspecto parcial: el nexo "obra constantemente en nosotros, las representaciones y estados que se hallan en la conciencia se orientan hacia él, apercibimos nuestras impresiones por medio de él, regula nuestros afectos"[8]. Se puede recordar, incidentalmente, que Husserl ha tenido esta misma preocupación por la totalidad de la conciencia como nexo entre las vivencias ya desde los inicios de su pensamiento, como lo muestran las primeras líneas de los E*studios psicológicos sobre la lógica de los elementos* de 1894, donde se lee que "la conciencia total en cada momento es una unidad en la que todo se relaciona con todo"[9].

4. Un punto capital de la exposición es que el entorno de la vivencia, aunque extra-esencial, le aporta sin embargo el carácter de *individual* e *irrepetible*. Esta característica se refuerza también con la alusión a la persona, en referencia a lo que Husserl describe como el yo en cuanto sustrato de capacidades y habitualidades[10] (p. 480), y se subraya esta idea en el uso de la palabra "estampa" como imagen o carácter *personal* (p. 478, nota 27, yo subrayo). Me parece importante esta referencia porque la noción de "persona", para Husserl, concierne precisamente a la subjetividad tomada en la integridad de su vida intencional. A esta concreción del yo como persona le es inherente, como bien subraya nuestro autor, la temporalidad como historia personal, como horizonte que encierra el pasado entero (p. 478). Pero del mismo modo lo es su corporalidad, su ser encarnado en un cuerpo propio. En este sentido, Zirión destaca muy certeramente la capacidad de ocultarse o auto-ocultarse de la subjetividad (p. 95).

   Cabe añadir, simplemente a modo de complemento de lo expuesto, que hay otros dos aspectos del cuerpo que pueden mencionarse muy escuetamente aquí. Por una parte, que obra como intermediario que conecta al yo con el mundo de las cosas y con los otros yoes. Por otra, que contribuye a la coloración afectiva del mundo en la medida en que es el centro de afección del mundo sobre el yo. En efecto, Husserl describe el papel del cuerpo propio como el de un "puente vinculante" entre la naturaleza y el espíritu, debido a su constitución dual[11]. Como se recordará, el cuerpo se da como cosa física, como K*örper*; y ello quiere decir que se constituye con las mismas propiedades que las cosas meramente físicas, es decir, como una unidad de estratos temporales, espaciales y material-causales, si bien, a diferencia de las restantes cosas, aparece

[7] L*oc. cit*. La traducción es propia.
[8] I*bid*., p. 90. La traducción es propia.
[9] H*ua* XXII, p. 92. La traducción es propia.
[10] C*fr.* H*ua* I, § 32.
[11] C*fr*. H*ua* M*at* IV, p. 186. La sigla H*ua* M*at* con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, H*usserliana*-M*aterialien*, Dordrecht: Springer, 2001-2014.

como el centro de orientación en el mundo natural; en una cercanía absoluta que no admite distanciamiento, ni temporal ni espacial, se ofrece como presencia permanente en toda percepción de cosas y se "ubica" como lugar cero de las perspectivas de todo lo mundano corpóreo. Pero al mismo tiempo, el cuerpo propio se da subjetivamente como "órgano", es decir, como *herramienta* del yo[12], y ello en un doble respecto si se atiende a su manera de darse, pues lo hace en una doble estratificación: por un lado, como cuerpo estesiológico o receptivo-sintiente y, por otro, como cuerpo volitivo o activo-moviente. En cuanto sintiente, el cuerpo propio es centro de afección del mundo sobre el yo y se constituye en el órgano de las sensaciones, de los afectos sensibles y de los instintos. En cuanto moviente, puede describírselo como centro de acción sobre el mundo y se constituye como órgano de las capacidades prácticas del yo, es decir, del "yo hago" y el "yo puedo", en conexión con las cinestesias y la volición propiamente dicha. Y este carácter de órgano supone desde luego una referencia implícita al "alma", al "yo" o espíritu que "gobierna" esta herramienta y tiende, gracias a ella, el puente con el mundo natural[13]. Esto quiere decir que aquello que se oculta en su estar-oculto durante el vivir de la vida es precisamente su ser el lugar de contacto o, mejor, de encuentro afectivo con el mundo circundante.

5. En relación con el presente viviente como ampliación de la esfera protoimpresional donde tiene lugar la síntesis vivencial que da lugar al colorido, puede recordarse que Husserl describe, en este estrato ínfimo de la conciencia, un entrelazamiento de varios momentos que son, en alguna medida, co-originarios. Habla así, por ejemplo, de "procesos hylético-afectivo-cinestésicos" en el nivel de los instintos[14]. Explicitaciones como esta parecen reforzar la idea del colorido como algo más que la coloración, a la vez que muestran que hay una interrelación entre la dimensión hylética, impresional en sentido estrecho, y afectiva, y entre ambas y la dimensión cinestésica relativa al moverse del cuerpo propio. Puesto que la réplica del profesor Walton se extiende considerablemente sobre este punto y en gran profundidad, lo dejo meramente señalado.
6. Por último, hay otro aspecto destacable en el que se presentan diferencias importantes entre los tipos de vivencia afectiva, tomados en su conjunto, y el colorido de la vida. Me refiero al hecho de que los actos, estados y momentos afectivos se dan en forma de oposiciones, de polaridades características, por ejemplo: agrado-desagrado, alegría-tristeza, placer-dolor, atracción-rechazo, amor-odio, etcétera. El colorido, en cambio, en cuanto síntesis figural o arreglo

[12] *Cfr.* H*ua* VI, p. 109.
[13] *Cfr.* H*ua* XXXIX, p. 633: "el cuerpo como fenómeno experienciado tiene dos lados: un lado corpóreo y un lado yoico". La traducción es propia.
[14] *Cfr.* H*ua* XLII, p. 105.

entre los elementos de primer plano y de fondo de la vivencia, no parece admitir un carácter polar. Mas bien, de acuerdo con la tesis de Zirión, habría que pensar que todas las posibilidades de "estados afectivos" particulares, las cuales admiten los extremos polares y excluyentes entre sí, así como una graduación de matices intermedios o entrecruzados, tienen lugar sobre el trasfondo fundamental del colorido de la vida.

HOMENAJE

Mi mejor maestro de filosofía, don Sergio Rábade Romeo (1925-2018)

My best Philosophy Professor: Sergio Rábade Romeo (1925-2018)

Raúl Velozo Farías
Universidad de Santiago de Chile
Chile

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (*Actas del* VII *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2019 - pp. 519-525

Dado que este escrito es un homenaje a un maestro muy querido y respetado, no podré evitar el componente autobiográfico, porque, como decía otro maestro que también jugó un papel importante en mi vida, Paulo Freire, "no hay docencia sin discencia", y yo hablaré como discípulo y amigo; tanto don Sergio como el que escribe esto teníamos en alta estima el "D*e nobis ipsis silemus*" de Bacon (que como se sabe también estimaba el maestro que hizo famosa la frase de Bacon).

Cuando la Universidad Católica decidió que sus profesores debían ser doctores y nos ofreció algunas alternativas, yo elegí ir a Madrid a doctorarme con el profesor Sergio Rábade; mi razón académica (porque, claro está, también había razones prácticas) para elegirlo fue que había leído su libro E*structura del conocer humano* de 1966, libro de cuya existencia me había enterado por una recensión hecha por un profesor chileno de apellido Rubio, según recuerdo, que residía en Puerto Rico y que, según creo, había sido alumno de don Sergio en Madrid.

El libro mostraba claramente la influencia decisiva en el pensamiento del profesor Rábade de los dos autores cuya obra me había interesado más a mí hasta ese momento: Kant y Husserl; de hecho, había sido becado por D.A.A.D. en Freiburg, donde había estudiado a los dos filósofos con Eugen Fink. Este fue el origen de mi relación con él y fui a Madrid en noviembre del año 1977, es decir, poco después de la muerte de Franco y su dictadura, y el comienzo de la reinstauración de la democracia. Mi permanencia y la de mi familia (que duró aproximadamente tres años) tuvo lugar en pleno proceso de transición a la democracia.

Debido a la ineficiente burocracia española me vi forzado a duplicar el número de cursos monográficos a que obligaba el reglamento del doctorado (ocho cursos en lugar de cuatro), a rendir una gran cantidad de exámenes de temas o disciplinas no incluidas en el *curriculum* de mi Universidad de origen (doce), más lo que se llamaba, en la jerga universitaria del momento, "examen de conjunto", escribir una nueva tesis

de licenciatura (porque no se aceptó la que había escrito con un compañero de promoción en la Universidad Católica). Finalmente, después de esta pequeña odisea se me aceptó como doctorando en el Programa de Doctorado de la Universidad Complutense de Madrid.

He relatado esto con la finalidad de mostrar que la "fuerza de las cosas" me obligó a estar en un contacto estrecho y cotidiano con don Sergio Rábade (Decano en ese momento de la Facultad de Filosofía), tanto porque él impartió cuatro o cinco cursos que debí seguir —especialmente sobre Kant y el tema que a él le interesaba en esos momentos: la relación entre conocimiento y racionalidad en Kant, es decir, un examen detenido de la C*rítica de la razón pura* (especialmente de la Dialéctica trascendental)—, como porque por años nos vimos dos o tres veces a la semana, ya que él dirigió mi tesis de licenciatura sobre el problema de la intersubjetividad en Husserl, y la de doctorado, que versó sobre el problema de la reducción fenomenológico-trascendental en las I*deen* I y en la F*ilosofía primera*.

Si yo debiera resumir esos largos y felices años en los que —libres de la insoportable burocracia que ha asolado a las universidades de todo el mundo (mis amigos ingleses me cuentan que después de Thatcher esa misma burocracia invadió incluso Oxford y Cambridge)— dialogábamos libremente por horas sobre Kant y Husserl, la noción de *a priori*, la de conciencia trascendental, la relación del yo con la conciencia, el cuerpo y la experiencia en Kant y Husserl (recuerdo que a don Sergio no le gustó nada el libro de su amigo de los tiempos de su docencia en Valencia, Fernando Montero Moliner, E*l empirismo kantiano*), tendría que decir que por primera vez en mi vida pude discutir, extensa y profundamente, los temas que siempre soñé discutir con un verdadero maestro, es decir, con un hombre que había real y verdaderamente estudiado los temas que siempre me habían interesado y que nunca había podido discutir con profesor alguno, o porque ellos no sabían lo que deberían haber sabido (mis profesores de la Universidad Católica, con solo dos excepciones), o porque su ocupadísima vida académica les impedía dedicarle a sus alumnos o tutorados el tiempo que ellos habrían querido otorgarles (el caso de Fink). Fue una maravillosa experiencia intelectual que me marcó para siempre, el dialogar con un gran maestro sobre los dos genios que habían sido nuestros "maestros" comunes y que él conocía mejor que yo.

Bien, basta ya de autobiografía. Veamos ahora qué aportó don Sergio Rábade a la filosofía española e hispanoamericana.

Es obvio que una descripción, incluso superficial, de lo que fue la vida intelectual y académica de España bajo la dictadura franquista es imposible en un escrito como este (si se me preguntara dónde o con quién informarse, yo contestaría "Lean la obra de Fernando Savater", violenta y apasionada, pero, me parece, nunca injusta). Lo que sí todos sabemos es que en las Universidades predominó un tomismo intolerante y poco original (estilo Santiago María Ramírez O.P. y, menos cerril, Ángel González Álvarez), y que, tanto el acceso de los catedráticos a las universidades, como la promoción y la

difusión de ideas distintas o críticas eran severamente controlados, como lo atestiguan tantos casos (*v. gr.*, el de Aranguren).

En este medio tuvo que desenvolverse don Sergio Rábade y logró hacerlo exitosamente y prosiguiendo (siempre fiel a sí mismo) sus intereses intelectuales primeros (Ockham, Suárez), debidos a su formación original, y los que después lo ocuparon el resto de su vida (Descartes, Kant, Spinoza, Husserl). Y, ciertamente, la tarea no debe de haber sido nada de fácil.

Creo que los libros de don Sergio posibilitaron (por cierto, junto con muchos otros elementos de la realidad histórica y social de la España de su tiempo —la paloma de Kant no vuela en el vacío, como lo sabemos muy bien los chilenos dedicados a la filosofía, *hic et nunc*—) la libre circulación de las ideas filosóficas en los lugares en que estas se dan: las Universidades, y desde donde, se supone, se vierten hacia la sociedad global. Obviamente, nadie puede ser tan ingenuo para pensar que esto podría ser obra de un solo hombre, aunque el caso de Ortega nos debe hacer meditar: ¿hasta qué punto en la España de Franco se habría podido ejercer la escasa libertad que se ejerció sin la influencia soterrada (*ergo*, profunda) de la gigantesca obra de este hombre? Pero no me cabe duda de que la docencia y las publicaciones de don Sergio ejercieron una influencia vasta y real.

Dejando de lado los clásicos griegos, sobre los que versaron los primeros libros de don Sergio (Aristóteles, sobre quien escribió su tesis doctoral), y los autores medievales ya mencionados, prácticamente el resto de sus publicaciones (que detallamos más abajo) tuvieron como objeto autores modernos y contemporáneos. Y sin duda, estas publicaciones, estrechamente unidas a su actividad docente, le permitieron llegar a la juventud (y a los adultos) y generar interés y afán de estudio en todos ellos: basta echar un vistazo a la enorme cantidad de tesis de licenciatura y sobre todo de doctorado[1] que él dirigió para darse cuenta de su vasta influencia en el cultivo de la filosofía en España. Y eso no solo por las pruebas (o "datos") objetivos, sino porque sus discípulos más cercanos lo han dicho y escrito públicamente, porque lo he oído de ellos mismos.

Sus publicaciones sobre Descartes, Hume, Kant, Spinoza, etcétera, no solo fueron ampliamente leídas y utilizadas en la docencia universitaria en España, sino también en Hispanoamérica, donde aparecen citadas y fueron objeto de recensiones (elogiosas la mayoría de ellas) en revistas de la especialidad o disciplina (o de "corriente principal", como se dice tan pintorescamente ahora).

Estas publicaciones no solo fueron leídas y estudiadas por profesores y alumnos universitarios, sino que despertaron el interés por filósofos ignorados o silenciados en España por razones ideológicas (Spinoza, Hume, Husserl y hasta cierto punto Kant, aunque la gran presencia silenciosa de Ortega y García Morente no permitió silenciar

[1] Cuya lista aparece en el volumen de homenaje que le dedicamos sus discípulos españoles e hispanoamericanos y del que hablaremos luego.

u obviar del todo a este último) y produjeron la renovación del interés por su obra, especialmente por Spinoza y Hume, conduciendo a un gran número de publicaciones y tesis de doctorado sobre estos dos filósofos, además de promover e incentivar la celebración de congresos.

Para terminar, trataré de hacer una breve semblanza de don Sergio, apoyándome en un conciso escrito autobiográfico que él escribió a regañadientes para un número monográfico que la revista A*nthropos* le dedicó, y que reprodujo (con algunas modificaciones) en el primero de los seis volúmenes de sus O*bras*. En ambas versiones aparece claramente que a don Sergio no le gustaba hablar de sí mismo; había poco en él del narcisismo con que suele agobiarnos el prójimo académico.

En estos escritos, luego de recordar a Kant y su cita de Bacon "D*e nobis ipsis silemus*" ("De nosotros mismos callamos" o "De nosotros mismos no hablamos", como traduce don Sergio) acota que, si Kant se expresó así, para todos los demás "el callarse parece una decisión obligada". Y a continuación se autorretrata:

> De entrada, dejemos muy en claro que, al hablar de mi persona, vamos a hablar de un profesor de filosofía. Eso me ha gustado ser, eso he sido y eso soy, tanto en la exposición habitual de las clases como en todo lo que haya podido escribir, temiendo menos que la claridad a veces pudiera parecer divulgación o vulgaridad que el que una aparente profundidad no hiciera más que ocultar la efectiva obscuridad. Por ello, si del filósofo, al igual que del poeta, se quiere decir que nace y no se hace, tengo que confesar que no va conmigo el apelativo de filósofo. Por no saber, ni siquiera sé en qué momento se hizo determinante en mí la atracción hacia la filosofía. Sería bonito tener en la biografía propia una piedra miliar que indicara el punto de comienzo de una clara vocación filosófica, como le sucedió a Descartes con su famoso sueño, a Kant con la gran luz o al adolescente Hume con la revelación de la new scene de pensamiento[2].

Pero, añade don Sergio que, en su caso solo puede contar con su carácter un poco reflexivo y con las influencias que experimentó en las Universidades donde se formó: Comillas, Santiago de Compostela y la Complutense de Madrid.

Por lo que toca a su obra escrita, gran parte de los libros que escribió fue fruto de su docencia (como es y solía ser habitual en Europa). Mencionaremos los más conocidos de ellos y dejaremos fuera la enorme cantidad de artículos, ponencias, etcétera, con que contribuyó a diversas revistas o "eventos" académicos.

a) G*uillermo de* O*ckham y la filosofía del siglo* XIV (1966).
b) *Verdad, conocimiento y ser* (1966).
c) E*structura del conocer humano* (1966).
d) K*ant*: *problemas gnoseológicos de la* "C*ritica de la* R*azón* P*ura*" (1969).

[2] Rábade, Sergio, O*bras*, Madrid: Trotta, 2003, vol. I, p. 13.

e) D*escartes y la gnoseología moderna* (1971).
f) H*ume y el fenomenismo moderno* (1975).
g) M*étodo y pensamiento en la modernidad* (1981).
h) E*xperiencia, cuerpo y conocimiento* (1995).

Según el propio don Sergio, es en E*structura del conocer humano*, y E*xperiencia, cuerpo y conocimiento* donde él expuso con mayor claridad su propia concepción del conocimiento humano:

> Descartes, Kant, Husserl (...) se convirtieron en autores que serían muy importantes como inspiradores o pautas de mi modo de elaborar una teoría del conocimiento. En esta situación (scl. la preparación de oposiciones para la Universidad Complutense) se fraguó el libro que saldría a finales del año (1966). Además de lo que se acaba de decir Estructura del conocer humano sigue siendo el libro donde acaso dejé más clara mi modesta concepción del conocer humano[3].

Intercalaré un recuerdo personal; cuando nos visitó en la Universidad Católica Leonardo Polo, profesor de la Universidad de Navarra, al mencionarle yo mis estudios con don Sergio, me dijo: "Ah, Rábade, el kantiano". Lo he aludido aquí porque para don Sergio la única forma de solucionar la clásica antinomia racionalismo-empirismo, era una concepción trascendentalista del conocimiento, vale decir, inspirada en Kant y Husserl; los conservadores tienen buen olfato... y mala vista.

Respecto al libro E*xperiencia, cuerpo y conocimiento*, don Sergio se refiere a él así:

> Tengo que comenzar por decir que, después de E*structura del conocer humano*, éste es el libro en que hay algo más de mi propia cosecha, no porque deje de lado la historia, ya que el lector puede ver que también en este libro está claramente presente la historia, sino porque contando con esta historia, se intenta discutir y estructurar una concepción de la experiencia desde una perspectiva gnoseológica, sucediendo algo semejante con las relaciones entre conocimiento y corporalidad. Posiblemente se trata del libro que tuve más tiempo en el telar de la elaboración, sin que aquello quiera decir que los resultados se corresponden con el trabajo que lo antecede[4].

i) K*ant, Conocimiento y racionalidad* (en colaboración con Antonio Miguel López Molina y Encarnación Pesquero Franco), dos volúmenes (1987).
j) O*rtega y Gasset, filósofo* (1983).
k) S*pinoza. Razón y felicidad* (1988).

[3] I*bid*., p. 17.
[4] I*bid*., p. 35.

l) *La razón y lo irracional* (1994).
m) *Conocimiento y vida ordinaria. Ensayo sobre la vida cuotidiana* (1999).

A ello habría que sumar, como se dijo, muchos artículos y varios opúsculos, entre ellos uno sobre Ockham y otro sobre Suárez.

Por último, debo mencionar que un grupo de discípulos de don Sergio Rábade, de los que algunos son hoy catedráticos de la Universidad de Madrid, han emprendido la edición de las *Obras* de don Sergio: la comisión está coordinada por el Dr. Antonio Miguel López Molina, quizás el discípulo más cercano al Dr. Rábade. La publicación se efectuó (o se está efectuando) por la Editorial Trotta de Madrid y está planeada en seis volúmenes, de los cuales el primero fue publicado en el año 2003. De esta edición solo conozco los cuatro primeros volúmenes, pero tengo entendido que los volúmenes V y VI ya están publicados.

La imagen que yo conservo de don Sergio es la de una hombre íntegro, probo, trabajador y humilde, intelectualmente abierto y pluralista; en suma, un ser humano desarrollado. Pero, sobre todo, me queda la imagen de un hombre bondadoso, al cual uno no titubearía en acudir en busca de ayuda y consejo en una situación límite (y de esto puedo dar fe personalmente). Y por todo esto fue mucho más que un brillante y erudito profesor; fue algo mucho más raro y mejor: un maestro de humanidad.

Respecto a otros aspectos de su vida, que él consideraba de menor importancia y de los cuales hablaba con un cierto regocijo irónico, debe mencionarse que recibió la encomienda de la Orden de Alfonso Décimo el Sabio y la medalla Castelao de la Xunta de Galicia (él era nacido en Galicia) y que fue Decano de la Facultad de Filosofía y dos veces Vicerrector Académico de la Universidad Complutense de Madrid.

El mundo académico lo homenajeó muchas veces, siendo las manifestaciones más importantes de ello, el número monográfico que le dedicó la revista *Anthropos* en 1990 y el Festschrift de la Universidad Complutense de Madrid Conocimiento y racionalidad. *Homenaje al profesor Sergio Rábade* (1992), en el que sus alumnos españoles e hispanoamericanos le testimoniamos nuestro afecto y reconocimos nuestra deuda intelectual y humana con él, y la enorme importancia que tuvo en nuestra formación.

De mi relación con él solo agregaré que trabajé varios años con él en Madrid, que nos vimos todas las veces que nos fue posible y que me honró con su amistad por más de cuarenta años. Espero, con la virtud teologal de la esperanza, que él esté en la paz y el amor del Gott der Herr, en quien creyó y a quien amó.

Viernes Santo, 30 de marzo de 2018

COLABORADORES

Mónica Alarcón Dávila (†2018)

Dr. phil. y M.A. phil. en la Albert-Ludwigs-Universität, Friburgo en Alemania y previamente Licenciatura en Filosofía en Chile. Su especialidad fue la fenomenología del cuerpo y de la danza y sus intereses e influencia abarcan la investigación artística, los medios y la transculturalidad. Trabajó como profesora vinculada en la Universidad de Antioquia en Medellín en el área de Fenomenología y Hermenéutica, en la cual dirigió un proyecto de investigación sobre empatía kinestésica. Además de su trabajo académico, dirigió diversos proyectos transdisciplinarios, artísticos, sociopolíticos y transculturales. Fue miembro colaborador entre otros del grupo de "Teoría e historia del arte en Colombia" de la Universidad de Antioquia, del grupo de investigación artística "Body. Künstlerische Forschung in Medien, Somatik, Tanz und Philosophie" en Friburgo, Alemania y del grupo de investigación sobre el cuerpo SARX, de la Universitat Internacional de Catalunya, España.

Ivana María Anton Mlinar

Se graduó en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, donde también se doctoró en 2013 con una beca combinada del DAAD que incluyó dos años y medio de estancia e investigación en los Archivos Husserl de Colonia. Su tesis versó sobre la configuración modal de la evidencia en E. Husserl. Fue profesora de Lógica II de 2004 a 2011, de Lenguas Clásicas (Latín I, Latín II, Griego I, Griego II) en 2012 y de Filosofía del Lenguaje desde 2012 hasta la fecha en la misma Universidad. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Fue primero Secretaria de Redacción de 2010 a 2013 y luego Directora de

Philosophia, revista de filosofía perteneciente al Instituto de Filosofía de la UNCuyo, y la más antigua de Latinoamérica. Dirige también, junto con Jethro Masís, la *Revista de Fenomenología y Ciencia Cognitiva*, auspiciada por la Universidad de Costa Rica. Es directora del proyecto interdisciplinar bienal "Fenomenología y neurociencias: estudios en torno al sí mismo (*self*)", subsidiado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo, y también investigadora asociada del proyecto "El cerebro y la persona", dirigido por investigadores del Instituto de Filosofía de la Universidad Austral (Argentina) y financiado por la Templeton Foundation.

Alejandro Arango Vargas

Actualmente Lector en filosofía en Universidad Gonzaga en Spokane (EE.UU.) Previamente fue investigador postdoctoral en Tennessee State University (Nashville, EE.UU.) e investigador visitante en la universidad de Vanderbilt de la misma ciudad. Sus principales áreas de investigación son la filosofía de la percepción y la epistemología social. Mantiene interés en la fenomenología, especialmente en Husserl y Merleau-Ponty y sus desarrollos contemporáneos. Obtuvo su doctorado en filosofía en la universidad de Vanderbilt (2016), institución que también le otorgó un título de maestría en filosofía (2012). Previamente, obtuvo también una maestría en filosofía en la universidad de Binghamton (2008, Binghamton, EE.UU.). Al nivel de pregrado, obtuvo título en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia (2000, con mención meritoria), y en Comunicación Social y Periodismo en la Universidad Javeriana (1998), ambas en Bogotá. Sus publicaciones más recientes han aparecido en las revistas *Adaptive Behavior* (2018), *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2016), *Phenomenology and Mind* (2014) y *Think* (2015). Ha sido catedrático, en Colombia, en las universidades Escuela Colombiana de Ingeniería y Universidad Pedagógica Nacional y, en los Estados Unidos, en las universidades de Binghamton, Vanderbilt, Tennessee State y Gonzaga. Actualmente prepara dos artículos en donde propone diferentes argumentos orientados a mostrar que, nuestra comprensión interpersonal, el tradicional "problema de las otras mentes" necesita incluir aspectos relacionados con las categorías e identidades sociales como género, clase, etnicidad y raza. Prepara también un manuscrito monográfico en el que propone y defiende los elementos centrales de una teoría social de la percepción.

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

Nacido en Manizales, Colombia. Es profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira. Es filósofo de la Universidad de Caldas, Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá) y Doctor en Filosofía por la Universidad Bolivariana. Autor de los libros: *Intimidad y temporalidad - Husserl-Rilke* (Bogotá, Alejandría Libros, 2003), *Subjetividad, Historia*

y Cultura - Estudios fenomenológicos (Bogotá, Alejandría Libros, 2005), *El Solipsismo y las relaciones de intersubjetividad - Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro* (Bogotá, San Pablo, 2014), y de otros libros en coautoría. Ha sido colaborador de las revistas *Folios*, *praxis filosófica y Ciencias Humanas*. Dirige el grupo de investigación en: Fenomenología y teoría crítica de la sociedad (Colciencias B). Actualmente dedicado a la investigación en los campos de Fenomenología, Teoría Crítica de la Sociedad e Historia Socio-Económica. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Cofundador del *Anuario Colombiano de Fenomenología*.

Horacio M. R. Banega

Estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires donde se doctoró en 2012 con una tesis sobre la ontología formal de Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. Es Profesor Regular de la Universidad Nacional de Quilmes y Adjunto interino de la Universidad de Buenos Aires. Profesor Contratado en la Universidad Nacional del Litoral. Ha sido profesor de la Universidad Nacional de las Artes. Ha sido investigador de diversos proyectos sobre filosofía fenomenológica y dirigido otros sobre temas relacionados con la práctica artística y performática. Profesor invitado al Seminario Taller de Fenomenología de la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, Colombia, en los años 2016-2018.

Irene Mónica Breuer

Argentina, residente en Alemania, diplomada en arquitectura (1988) y licenciada en filosofía (2003), ambas por la Universidad de Buenos Aires, es Doctora en Filosofía (2012) por la Bergische Universität Wuppertal, Alemania. Actualmente es profesora asistente (*Lehrbeauftragte*) en el Departamento de Filosofía Teórica y Fenomenología en la mencionada universidad.

Celia O. Cabrera

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su tema de investigación doctoral fue la ética de Edmund Husserl. En la actualidad su investigación está centrada en el análisis husserliano de la conciencia valorativa y volitiva. Fue becaria doctoral del CONICET, del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y del Österreichischer Austausch-Dienst (OeAD). Realizó estadías de investigación en el Husserl-Archiv de la Universidad de Colonia y en el Instituto de Filosofía de la Universidad Karl-Franzens Graz, Austria. Es autora de diversos artículos sobre la fenomenología de

Edmund Husserl publicados en revistas especializadas; miembro del grupo editor de la publicación I*deas*. R*evista de* F*ilosofía* M*oderna y* C*ontemporánea* y miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Mariana Chu García

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Profesora principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Subdirectora del Centro de Estudios Filosóficos de la misma casa de estudios. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIphER). Ha publicado artículos en revistas especializadas, entre los cuales destacan "Universalismo vs. relativismo. La fundamentación fenomenológica de la ética según Scheler" (2014), "El camino del filósofo. Husserl y el sentido de la ética" (2015), además del capítulo del libro R*acionalidad y humanidad* (2017) "Devenir persona. Una introducción al F*ormalismo en la ética y la ética material de los valores*".

Lester Eugene Embree (†2017)

Doctor en Filosofía bajo la dirección de Aron Gurwitsch (New School for Social Research, 1972), ha enseñado en la Northern Illinois University, la Duquesne University y en la Florida Atlantic University, como William F. Dietrich Eminent Scholar in Philosophy. Entre 1985 y 2005 fue presidente del Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. y dirigió la fundación y el desarrollo temprano de la Organization of Phenomenological Organizations. Ha traducido libros de Suzanne Bachelard y Paul Ricoeur; editó trabajos de Cairns, Gurwitsch y Alfred Schutz, así como muchos volúmenes colectivos, incluida la E*ncyclopedia of* P*henomenology* (1997). Ha publicado A*nálisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica/ Reflective* A*nalysis. A First Introduction to Phenomenological Research* (edición bilingüe 2003; texto en inglés 2006; segunda edición en inglés 2011; retraducción castellana integral 2017); F*enomenología continuada*: C*ontribuciones al análisis reflexivo de la cultura* (2007); E*nvironment, Technology, Justification* (2008), traducido al castellano como A*mbiente, Tecnología y Justificación* (2010), así como un centenar de artículos y contribuciones en volúmenes colectivos. En sus últimos años concentró su interés en la teoría de las disciplinas culturales, y en particular en la teoría de la arqueología teorética norteamericana. Fue Miembro Asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Juan Pablo E. Esperón

Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Director de la *Revista Académica de Filosofía "Nuevo Pensamiento"* dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es co-editor de *Trascendencia y Sobreabundancia - Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera* (2015) junto a Juan Carlos Scannone y Roberto J. Walton; y autor de *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico? Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisíaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar* (2015); además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

Luis Flores Hernández

Es Profesor Titular Adjunto en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es Doctor de Tercer Ciclo en Filosofía con mención en Lógica y Filosofía de las ciencias en la Universidad de Aix-en-Provence, Francia, 1976, con una Tesis acerca de Le langage dans les Recherches logiques d'Edmund Husserl, dirigida por Monsieur le Professeur Gilles-Gaston Granger. Ha realizado estadías posdoctorales en École Normale Supérieure de Paris, Universität des Saarlandes, Husserl-Archiv de la Universidad de Colonia, y Salzburg Universität. Su investigación —con artículos publicados en libros y revistas de Europa, Estados Unidos e Iberoamérica— versa sobre Husserl; Wittgenstein; la cultura como horizonte de las ciencias y las tecnologías, los límites de la racionalidad científica y la imaginación como origen de las ciencias; la teoría del lenguaje natural y las relaciones entre lenguaje, corporalidad y mundo. Ha sido co-editor y co-autor de *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein* (2003). Ha sido investigador principal de siete Proyectos Fondecyt trianuales. Ha sido Profesor Visitante de la Universidad de Granada (2001). Es miembro del Consejo Editorial de *Investigaciones Fenomenológicas* (Anuario electrónico de la Sociedad Española de Fenomenología), del Consejo Asesor de la Revista electrónica *Escritos de Filosofía* de la Academia de Ciencias de Buenos Aires y de la Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft. Ha sido becario del Gouvernement Français y del Deutscher Akademischer Austauschdienst. Ha sido Decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1994-1996, 2003-2010).

Zachary John Hugo

Licenciado en Filosofía por la Loyola University de Chicago, EE. UU, y Doctor en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado en Santiago de Chile con una tesis sobre el carácter normativo de la percepción. Su área de especialización es la fenomenología de Edmund Husserl y, en particular, su fenomenología de la percepción en relación con la diversidad de debates en la filosofía contemporánea. Otros tópicos de su interés conciernen a la epistemología contemporánea y la historia de la filosofía moderna, especialmente Spinoza y Kant. Es autor de "Horizon, Modality, and Reason: Another Look at Husserl and the Normativity of Perception" (É*tudes phénoménologiques* 2017/1) y de "Spinoza y la fenomenología: una propedéutica hacia síntesis" (R*evista de fenomenología* 73, 2017). Ha participado de reuniones científicas en Chile, Argentina, Creta y en el Husserl-Archiv de la Universidad de Colonia, Alemania.

Patricia Ema Knorr

Es especialista en "Nuevas infancias y juventudes" y Profesora Universitaria en Filosofía por la Universidad Nacional del General Sarmiento de Buenos Aires, además de Profesora en Letras. Actualmente está desarrollando su tesis doctoral en la F*enomenología M*a*terial* de Michel Henry, bajo la dirección del Dr. Mario Lipsitz. Es investigadora docente exclusiva en el Área de Filosofía del Instituto donde dicta la materia Problemas de Filosofía y se desempeña, además, como Coordinadora de Servicios desde 2015. Su trabajo como investigadora se centra en la línea de investigación sobre la F*enomenología M*a*terial* de Michel Henry, perteneciente al área de Sujeto y subjetividad en la filosofía contemporánea de la UNGS, tema sobre el cual ha publicado varios artículos y realizado numerosas presentaciones en eventos académicos. También participa en el área de La Innovación, la Transferencia y la Comunicación de la Ciencia y la Tecnología. Es integrante del Programa de Estudios Michel Henry, dirigido por el Dr. Mario Lipsitz, y del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana, dirigido por la Dra. Patricia Dip.

Alejandro Rafael Laregina

Desde diciembre del año 2015 forma parte de la cátedra de "Gnoseología" y "Problemas Especiales de Gnoseología" a cargo del Dr. Horacio Banega, del Departamento de Filosofía — FFyL — UBA, como asistente de trabajo práctico (2017). Desde marzo de 2015 se desempeña como asistente de Introducción al Pensamiento Científico del CBC, UBA, de la cátedra del Dr. Hernán Miguel. Forma parte como miembro estudiantil de dos grupos de investigación en el marco de la investigación fenomenológica (1) Proyecto de reactualización contemporánea de la fenomenología: Fenomenología de la

Corporeidad. Responsable: Dra. Ariela Battán Horenstein (2014-2017 Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica - ANPCyT; y (2) 2014-2017: Fenomenología, Hermenéutica y Lógica Trascendental. Los niveles fenomenológico, protofenomenológico e intrahermenéutico del análisis trascendental. Los niveles paratrascendental y no trascendental del análisis fenomenológico y hermenéutico. bajo la dirección de Roberto J. Walton y co-dirección de Horacio M. R. Banega. También cumple un rol jerárquico, como jefe de área técnica del I.S.F.D. y T. 89 "Dr. René Favaloro" del Partido de la Costa, y cubre diversas cátedras ganadas por concurso relacionadas con la Filosofía y la Educación. Está desarrollando su tesis de licenciatura "El sentido del tacto según Merleau-Ponty" dirigida por el Dr. Banega. Ha publicado "Cuerpo propio y movimiento en el medio acuático: reflejos fenomenológicos" en Casetta, G.; Ibarra, A. (comps.), *Representación en Ciencia y Arte*, vol. 4, Córdoba, Ed. Brujas-UNC/SECyT (2013).

Esteban Lythgoe

Licenciado y doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, con sendas tesis sobre la analítica existenciaria de Martin Heidegger. Es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y docente en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Argentina de la Empresa. Es co-autor de *Ética* (2007) y *Ser y Tiempo, Singularización y Comunidad*, (2016). Actualmente está realizando investigaciones en torno a la filosofía de la historia en la obra de Ricoeur y de Heidegger.

Jorge Nicolás Lucero

Estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires donde obtuvo el título de Profesor en Filosofía (2011) y el de Licenciado en Filosofía (2012) con una tesis sobre acerca de la corporalidad en Merleau-Ponty y Deleuze. Actualmente finaliza su doctorado con una tesis sobre la reivindicación ontológica del movimiento en los mencionados autores, bajo una cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université de Toulouse – Jean Jaurès. Ha sido profesor en la Universidad Nacional de Quilmes y la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, y desde 2014 es profesor en el Instituto de Formación Técnica Superior Nro 8 de la Ciudad de Buenos Aires y becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en Argentina. Ha publicado artículos en revistas como *Diánoia*, *Investigaciones Fenomenológicas* y *Chiasmi International*.

Philippe S. Merlier

Estudió filosofía en la Université de Paris IV – Sorbona y Paris XII – Créteil. Se doctoró en 2000 en la Université Paris VIII – Saint-Denis con una tesis sobre Jan Patočka, publicada en 2009 como *Patočka, le soin de l'âme et l'Europe*. Ha sido profesor en Bordeaux, Périgueux, y desde 1998, profesor titular en Limoges. Es autor de *Faute de frappe* (1989), *L'Oublieux* (2002), Autour de *Jan Patočka* (2010) y *Philosophie et éthique en travail social*. Préface de Brigitte Bouquet (2013), *Normes et valeurs en travail social. Repères pour le soin de la relation* (2016), así como de numerosos artículos en torno a la filosofía de Patočka y a temas éticos y pedagógicos.

Andrés Miguel Osswald

Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. El tema de su investigación doctoral fue la incidencia en la noción de sujeto que los estudios sobre la pasividad tuvieron en la fenomenología de Edmund Husserl. Realizó, en ese contexto, una estancia de investigación en el Husserl-Archiv der Universität zu Köln. También fue profesor invitado en esa misma casa de estudios. Fue becario del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) y de la Universidad de Buenos Aires (UBA). En la actualidad, es investigador asistente en CONICET. Su tema de investigación en el presente se propone como una fenomenología de la casa como espacio habitado ("¿Qué es una casa? Una investigación fenomenológica sobre la experiencia de estar en casa"). Otros temas de interés del autor abarcan el estudio de las fuentes de la filosofía de Gilles Deleuze y el vínculo entre el pensamiento de ese autor y el del propio Husserl. Es autor de *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (2015), publicó, asimismo, varios artículos en revistas especializadas y capítulos de libros. Es docente en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.

Luis Román Rabanaque

Luis Rabanaque es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (1995) bajo la dirección del Prof. Dr. Roberto Walton con una tesis sobre el nóema en la fenomenología de Edmund Husserl. Actualmente es profesor e investigador en la Pontificia Universidad Católica Argentina e Investigador Independiente en el CONICET. Ha realizado investigaciones en el Archivo Husserl de Friburgo bajo la dirección de F.-W. von Herrmann y Hans-Rainer Sepp, y en el Archivo Husserl de Colonia bajo la dirección de Klaus Held y Dieter Lohmar. Su área de interés académico se centra en la fenomenología

de Husserl y en particular en cuestiones relativas al nóema, la corporalidad y el lenguaje. Ha publicado artículos sobre la especialidad en revistas nacionales e internacionales y es editor de varios volúmenes en compilación. Ha traducido textos fenomenológicos del alemán, el inglés, el francés y el italiano. Es Miembro ordinario del CLAFEN y del Husserl Circle, del Consejo asesor de la serie *Phenomenological Workshop Texts* (Rumania), del Consejo científico de las series *Libri negri*. *Denken ueber Grenzen y Libri virides*. *Das junge Forum* (Alemania) y del *Acta Mexicana de Fenomenología*. Dirige la Sección de Fenomenología y Hermenéutica en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Junto con Roberto J. Walton, es director desde 2013 de *Escritos de Filosofía*. *Segunda Serie*.

Graciela Ralón de Walton

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Adjunta de Filosofía de la cultura y Seminarios en la Universidad Nacional de San Martín. Directora de proyectos de investigación. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales entre los que se destacan "Simbolic Matrices and the Institution of Meaning", "El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura" "El enigma de lo sensible. Cuerpos que sienten y desean", "La lógica práctica y la noción de hábito". "La corporalidad responsiva desde la fenomenología merleaupontyana y su expresión en la pintura", "La pasividad originaria": una lectura de Maine de Biran desde la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y la fenomenología material de Michel Henry" e "Historia e intersubjetividad". Integrante de proyectos de investigación en el marco de la UNSAM, UBA y CONICET. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y del Consejo del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano.

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Doctora en Filosofía por el Institut Supérieur de Philosophie de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora Ordinaria en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha editado *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993), e *Interpreting the Experience of Tolerance* (2007). Es co-editora responsable de la revista *Estudios de filosofía* del Instituto Riva-Agüero (PUCP) (volúmenes 2-15), del *Acta Fenomenológica Latinoamericana* (2005, 2007, 2009 y 2012), y de *La razón y sus fines, elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Heidegger* (2013). Es autora de *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (2012), *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos* (2014-15), *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica* y de numerosos artículos sobre la fenomenología de Husserl, ética, antropología filosófica. Secretaria del Círculo

Latinoamericano de Fenomenología - CLAFEN (del que también es Coordinadora en Perú) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIphER). Organizó el XXXII Husserl Circle Meeting (Lima, 2002), el III Coloquio de CLAFEN (Lima, 2004), el II Encuentro del Organization of Phenomenological Organizations (OPO, Lima, 2005), y el Interamerican Phenomenological Workshop - M*ethods and* P*roblems*, C*urrent* P*henomenological* P*erspectives and* R*esearch* (2018). Actualmente es Directora del Centro de Estudios Filosóficos de PUCP, y miembro del Husserl Circle y del comité directivo del Center for Advanced Research in Phenomenology.

Moisés Rubén Rossano López

Egresado de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, es miembro fundador del Seminario de Estudios en Fenomenología, con sede en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, de la misma UNAM. Ha colaborado con diversos artículos y al menos una traducción en publicaciones de interés fenomenológico. Sus líneas de investigación actuales incluyen, amén de las obras husserliana y twardowskiana, el estoicismo antiguo y las lógicas no clásicas.

María José Rossi

Doctora en Filosofía por la Università degli Studi di Torino (Italia), donde se doctoró con una tesis dirigida por Gianni Vattimo. Es Magister en Educación Superior por la UP, Argentina. Profesora Asociada regular full time en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde ejerce la actividad docente desde 1989 a la fecha. Es Investigadora del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC). Dicta cursos de posgrado en diversas universidades nacionales. Es directora del proyecto UBACyT "Para una hermenéutica latinoamericana y caribeña del siglo XXI. Del barroco al neobarroco y su deriva neobarroca como práctica estético-política" y ha dirigido distintos proyectos sobre hermenéutica filosófica desde el año 2008 a la fecha. Dirige las Jornadas Internacionales de Hermenéutica de Buenos Aires desde el 2009 a la actualidad. Autora del libro E*l cine como texto. H*acia *una hermenéutica de la imagen-movimiento* (Primer premio de ensayo Topía, 2007) y coeditora del libro R*electuras. C*laves *hermenéuticas para la lectura de textos filosóficos* (2013), E*ste no es un injerto. E*nsayos *sobre* H*ermenéutica y* B*arroco en* AL *y el Caribe* (2017) así como de numerosos artículos y capítulos de libro a nivel nacional e internacional sobre temas de su especialidad.

María Lucrecia Rovaletti

Profesora emérita de la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Filosofía, Docente Autorizada en Medicina y Licenciada en Psicología. Profesora Regular de "Psicología Fenomenológica y Existencial" y "Psicología, Ética y Derechos Humanos", Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires (UBA). Ex-Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Docente en Posgrado en universidades nacionales y extranjeras. Directora de Proyectos de Investigación, y tesis doctorales, Maestría y Licenciatura. Ha publicado diversos libros, así como capítulos y artículos en revistas nacionales e internacionales.

Javier San Martín Sala

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (1972) con una tesis preparada en los Archivos Husserl de Lovaina y Friburgo. Desde 1987 es catedrático de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, donde dirige actualmente el Departamento de Filosofía y Filosofía moral y política. Presidente Honorífico de la Sociedad Española de Fenomenología, Miembro Asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Director de la revista I*nvestigaciones fenomenológicas*. Autor de: L*a antropología, ciencia humana, ciencia crítica* (1985), L*a estructura del método fenomenológico* (1986), L*a fenomenología de* H*usserl como utopía de la razón* (1987), F*enomenología y antropología* (1997), T*eoría de la cultura* (1999), P*ara una filosofía de* E*uropa*. E*nsayos de fenomenología de la historia* (2007), T*olerancia, fundamentalismo y dignidad*. T*res cuestiones de nuestro tiempo* (2009), P*ara una superación del relativismo cultural*. A*ntropología cultural y antropología filosófica* (2009), L*a fenomenología de* O*rtega y Gasset* (2012), A*ntropología filosófica* I, Madrid, UNED, 2013, L*a nueva imagen de* H*usserl*. L*ecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015, A*ntropología filosófica* II, Madrid, UNED, 2015. Es editor de varios libros y autor de numerosos artículos sobre fenomenología de Husserl y sobre Ortega, así como sobre temas de antropología y filosofía de la cultura.

Danila Suárez Tomé

Profesora en Filosofía por la UBA. Actualmente se encuentra terminando su doctorado en la UBA y la ANCBA con una beca interna del CONICET. Es docente del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Es miembro colaborador del CLAFEN.

Rodrigo Yllaric Sandoval Ganoza

Estudiante del Doctorado en Filosofía de las universidades de Colonia (Alemania) y Alberto Hurtado (Chile), y becario de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT). Actualmente prepara su tesis doctoral sobre la fenomenología husserliana de la imagen.

Emiliano Sesarego Acosta

Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Becario Doctoral por el CONICET. Su principal tema de investigación es la fenomenología constitutiva de Aron Gurwitsch.

Micaela Szeftel

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente se encuentra realizando sus estudios de doctorado en la misma casa de estudios, para lo cual cuenta con una beca doctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su presente tema de investigación es la fenomenología inmanente de Michel Henry y, más particularmente, la interpretación que tiene este filósofo de la afectividad y del fenómeno del nacimiento. Ha publicado reseñas y artículos sobre el pensamiento de Henry y Husserl en revistas de la especialidad como E*scritos de F*i*losofía* (Buenos Aires), I*nvestigaciones F*e*nomenológicas* (Madrid), A*nuario C*o*lombiano de F*e*nomenología* e I*deas*. R*evista de filosofía moderna y contemporánea*. En el año 2016 la Editorial Teseo, en conjunto con el Departamento de Filosofía de la UBA, publicó su tesis de licenciatura, titulada "Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry". En 2015 y 2017 recibió becas doctorales (otorgadas por Icala y DAAD, respectivamente) para realizar una estadía de investigación en la Universidad de Friburgo de Brisgovia (Alemania). Es miembro estable del Grupo Husserl desde su fundación y docente en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora.

Germán Vargas Guillén

Doctor en Filosofía por la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá (2004) con una tesis sobre "La representación computacional de dilemas morales". Tiene además un Postdoctorado en la Universidad de Texas (2009). Es profesor de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional, donde ejerce tareas de docencia e investigación.

Sus intereses de investigación conciernen a la fenomenología husserliana, la hermenéutica, la filosofía política y cultural, la pedagogía y la inteligencia artificial. Es miembro ordinario del CLAFEN; organizó el IV. Coloquio del Círculo Latinoamericano de Fenomenología en Bogotá (2007). Ha publicado artículos en revistas especializadas y numerosos libros, entre los que se cuentan, como autor único: A*usencia y presencia de* D*ios*. 10 *estudios fenomenológicos* (2011), F*enomenología, formación y mundo de la vida*. P*roblemas teóricos y metodológicos de la fenomenología* (2012), I*ndividuación y* A*narquía*. M*etafísica y fenomenología de la individuación* (2014), E*l deseo y la formación*. L*a carne* (2016), además de volúmenes en colaboración, incluyendo el A*cta Fenomenológica* L*atinoamericana*, vol. III (2005, con Rosemary Rizo-Patrón) y S*er y sentido. H*acia *una fenomenología trascendental-hermenéutica* (2009, con Harry P. Reeder).

Raúl Velozo Farías

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (1964); Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis I*ntersubjetividad en* H*usserl* dirigida por Sergio Rábade Romeo (1978); Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis R*educción fenomenológico-trascendental en* H*usserl* dirigida por Sergio Rábade Romeo (1980). Ha sido becario del Deutscher Akademischer Austauschdienst (Freiburg im Brisgau) y del British Council (University of Oxford). Fue Profesor titular de la Pontificia Universidad Católica de Chile hasta 1997 y desde entonces lo es de la Universidad de Santiago de Chile. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Coordinador Honorífico del mismo en Chile.

Marcela Venebra Muñoz

Profesora Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y directora editorial del A*cta* M*exicana de* F*enomenología*. Marcela Venebra se graduó como Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2016; es Maestra en Filosofía por la misma Casa de Estudios y Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Publicaciones recientes: L*a reforma fenomenológica de la antropología*, Aula de Humanidades, Bogotá, 2016.

Roberto J. Walton

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Gnoseología en esta universidad. Miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y

Técnicas y Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Autor de M*undo, conciencia, temporalidad* (1993) y E*l fenómeno y sus configuraciones* (1993). Sus últimos artículos se ocupan del análisis husserliano de la historia, los horizontes de la memoria y la identidad, y los múltiples sentidos de la horizonticidad. Director de Escritos de Filosofía, miembro del Editorial Board de Husserl Studies y del Beirat de Orbis Phaenomenologicus. Miembro del Comité editorial del Acta fenomenológica latinoamericana. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Coordinador del mismo en Argentina. Recientemente ha publicado I*ntencionalidad y* H*orizonticidad* (2015).

Antonio Zirión Quijano

Doctor en Filosofía por la UNAM (2000) bajo la dirección de Fernando Salmerón y Luis Villoro. Profesor en dicha universidad desde 1980 hasta 1997, y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo desde 1997. Técnico académico en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) desde 1984. Desde 2003 coordina la Serie Fenomenológica en la editorial Jitanjáfora Morelia Editorial. Autor del proyecto Diccionario Husserl iniciado en 1985 y en línea desde 2006, así como del Glosario-Guía para Traducir a Husserl con carácter multilingüe, iniciado en 1992 y en línea desde 1996. Ha publicado L*a muerte en el pensamiento de* A*lbert Camus* (co-autor, 1981), F*ragmentos del poema* (1982), H*istoria de la fenomenología en* M*éxico* (2003), así como numerosos artículos de introducción a la fenomenología y de difusión del pensamiento de Husserl. Compilador de A*ctualidad de* H*usserl* (1989), ha traducido entre otros textos de Husserl L*as conferencias de* P*arís* (1988), E*l artículo de la* E*ncyclopædia* B*ritannica* (1990) e I*deas* II (1997). En 2013 se publicó (en coedición UNAM-FCE) su refundición completa de la traducción de José Gaos de I*deas* I de Husserl, que incorpora además la introducción, los anexos y las notas críticas de la edición crítica de Karl Schuhmann (H*usserliana* III/1 y III/2). Desde 1997 coordina la edición de las O*bras completas* de José Gaos. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Coordinador del mismo en México y está a cargo de su sede electrónica.

El *Acta fenomenológica latinoamericana* fue fundada por el Comité de Dirección del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) durante la realización del segundo Coloquio Latinoamericano de Fenomenología en la ciudad de Bogotá, del 22 al 25 de mayo de 2002. El Círculo, fundado en 1999, lanzaba así un órgano dedicado a la difusión de sus trabajos, animado por el mismo espíritu del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* que Edmund Husserl inauguró en 1913.

La mayor parte de este sexto volumen —que se publica exclusivamente en formato electrónico— está dedicada a las "Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología", que se celebró en Buenos Aires del 19 al 21 de octubre de 2016 en el Campus Puerto Madero de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires". En dicho Coloquio se desarrollaron en secciones independientes las temáticas siguientes: I. Afectividad, empatía, ética; II. Intersubjetividad, con cuatro subsecciones: A. Corporalidad e intersubjetividad, B: Solipsismo, intersubjetividad y lenguaje, C: Percepción, imaginación, intersubjetividad, y D: Temporalidad e intersubjetividad; III. La fenomenología en su conjunto. Además, tuvo lugar una Mesa de trabajo especial sobre el tema del Colorido de la vida.

Este volumen del *Acta fenomenológica latinoamericana* incluye también, además de las Actas del VII Coloquio, un texto de homenaje al profesor español Sergio Rábade Romeo, recientemente fallecido, escrito por quien fuera su discípulo y es actualmente Coordinador Honorario de Chile en el Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Raúl Velozo Farías.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ISBN: 978-612-4320-37-8