

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA
VOLUMEN XI

Anuario colombiano de fenomenología. -- Vol. 11 (2019) - Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2019 - volúmenes: ilustraciones; 23 cm.

Anual

ISSN 2619-6395

1. Fenomenología - Publicaciones seriadas 2. Fenomenología -- Historia y crítica - Publicaciones seriadas 3. Filosofía - Historia y crítica - Publicaciones seriadas 4. Filósofos - Crítica e interpretación - Publicaciones seriadas 5. Bogotá (Colombia) - Publicaciones seriadas 6. Colombia - Publicaciones seriadas

142.7 cd 21 ed.

A1643598

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA
VOLUMEN XI

EDITORIAL
aula 
DE HUMANIDADES



Universidad
del Cauca

© Editorial Aula de Humanidades, 2019
© Universidad del Cauca

Germán Vargas Guillén
Guillermo Bustamante
Comité Directivo

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

Comité Académico Nacional

Dr. Germán Vargas Guillén.
Director de la colección

Dra. Luz Gloria Cárdenas.
Editorial Aula de Humanidades

Dr. Maximiliano Prada Dussán.
Universidad Pedagógica Nacional

Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo.
Universidad EAFIT

Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos.
Universidad Tecnológica de Pereira

Dra. Sonia Cristina Gamboa.
Universidad Industrial de Santander

Dr. Guillermo Bustamante Zamudio.
Universidad Pedagógica Nacional

Comité Académico Internacional

Dr. Antonio Zirióñ Quijano.
Universidad Nacional Autónoma Metropolitana.
México

Dr. Miguel García-Baró.
Universidad de Comillas. España

Dr. Harry Reeder.
University of Texas at Arlington. Estados Unidos

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

© Anuario colombiano de fenomenología y
hermenéutica

Periodicidad: Anual
ISSN:2619-6395-XI

Pedro Juan Aristizábal
Fundador

Juan Carlos Aguirre García
Editor Invitado

Jorge Leonel Pineda A.
Diagramación

Bogotá, Colombia
2019

Comité científico

Dr. Diego Armando Jaramillo Ocampo
Universidad Católica de Manizales

Dr. Edgar Antonio López López
Pontificia Universidad Javeriana

Dr. Germán Darío Vélez López
Universidad EAFIT

Dr. Guillermo Bustamante Zamudio
Universidad Pedagógica Nacional

Dr. Iván Ramón Rodríguez Benavides
Universidad de La Salle

Dr. Jorge Medina Delgadillo
Dr. José Miguel Busch Sánchez

Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo
Universidad EAFIT

Dr. Julio Quesada Martín
Universidad Veracruzana

Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía
Editorial Aula de Humanidades

Dra. María Leconte
Dr. Maximiliano Prada Dussan

Universidad Pedagógica Nacional
Dra. Patricia Aristizábal Montes

Universidad del Cauca
Dra. Paula Dejanon Bonilla

Universidad de La Salle
Dr. German Ulises Bula

Universidad de La Salle

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 7

PRIMERA SECCIÓN

La razón como «título vasto» según E. Husserl..... 13

Reason as a "Broad Title" according to E. Husserl

Roberto J. Walton

Temporalidad y formación en Borges..... 39

Temporality and Education on Borges

Germán Vargas Guillén

Método y dominio fenomenológico en las *Investigaciones lógicas* 61

Phenomenological Method and Domain in Logical investigations

Horacio Banega

Al infinito desde la finitud: la antropología filosófica de Jan Patočka..... 73

Towards Infinity through Finitude: Patočka's Philosophical Anthropology

Iván Ortega Rodríguez

Fenomenología del amor, o declaración de amor para Julia Valentina Iribarne... 95

Phenomenology of Love, or a Declaration of Love to Julia Valentina Iribarne

Juan Manuel Cuartas Restrepo

Yo soy una rosquilla 109

I am a Donut

Germán Ulises Bula Caraballo

El mundo de la vida como terreno universal de una nueva ciencia y su realización intersubjetiva a través del lenguaje	125
<i>Lifeworld as Universal Terrain of a New Sciences and its Intersubjective Realization through Language</i>	
Pedro Juan Aristizábal Hoyos	

SEGUNDA SECCIÓN

DOSSIER EMMANUEL LEVINAS

Hacia una hermenéutica de la compasión: una perspectiva levinasiana	153
<i>Towards a Hermeneutics of Compassion: A Levinasian Perspective</i>	
Abi Doukhan	

Del <i>morir</i> de la estatua a la obliteración del rostro: Levinas ante la obra de Sosno	171
<i>From Dying of the Statue to the Obliteration of the Face: Levinas in front of Sosno's Work</i>	
Cesare Del Mastro	

El cuerpo-en-cuestión: una reflexión desde la filosofía del hitlerismo	195
<i>The Body put into Question: A Reflection from the Philosophy of Hitlerism</i>	
Luis Guillermo Jaramillo Echeverri	

Lenguaje, ética y educación en Emmanuel Levinas	207
<i>Language, Ethics and Education in Emmanuel Levinas</i>	
Diana Melisa Paredes Oviedo	

TRADUCCIÓN

Pensamientos sobre lo impensable	245
<i>Thoughts on the Unthinkable</i>	
Lee Braver	

RESEÑA

<i>Torres entre tramas y texturas: cuerpo y ciudad en la obra artística del maestro Adolfo León Torres</i> Rodríguez	269
María Cecilia Álvarez Vejarano	

PRESENTACIÓN

El lector tiene en sus manos, o ante la pantalla de su dispositivo electrónico, la versión número XI del *Anuario Colombiano de Fenomenología*. La edición de este número correspondió a la Universidad del Cauca, institución que ya había asumido esta responsabilidad en 2010, cuando fueron invitados como editores, para su versión número IV, los profesores Guillermo Pérez La Rotta y Juan Carlos Aguirre García. En ese entonces, si bien la publicación había entrado pisando fuerte en el panorama académico nacional e internacional, todavía se veía como un proyecto naciente. Ahora, sin embargo, han transcurrido varios años y varias ediciones, lo que hace del *Anuario* un esfuerzo colectivo valioso y relevante para la comunidad de fenomenólogos y hermeneutas de Latinoamérica, y a la vez, hace que se asuma con mayor temor y temblor el encargo de editar este nuevo número.

El proyecto de edición, sin embargo, se alivió por varias razones: la primera de ellas tiene que ver con la generosidad de los autores. Como verán, esta edición cuenta con contribuciones procedentes de Colombia, pero también de Argentina, Perú, Estados Unidos y España. Una vez se hizo la convocatoria, cada uno de los autores respondió de manera pronta y envió los artículos en las fechas establecidas. Igual generosidad se obtuvo por parte de los árbitros, quienes, junto con los autores, elevan la calidad de esta publicación y garantizan su valor científico. La segunda razón tiene

que ver con el respaldo de la editorial Aula de Humanidades. La rigurosidad en los procesos de corrección de estilo y diagramación fue un aporte invaluable para la culminación de este trabajo; a ello hay que agregar la paciencia infinita que tuvieron con el editor. Finalmente, la tercera razón de ver aliviada esta tarea tiene que ver con el apoyo irrestricto de la Vicerrectoría Académica de la Universidad del Cauca, en cabeza del vicerrector Luis Guillermo Jaramillo Echeverri. Valga aclarar que este apoyo no se restringió a la financiación del proyecto, asunto ya bastante complicado si se tiene en cuenta la escasez de recursos de las universidades públicas colombianas, sino también a sus invaluable aportes teóricos, todos los cuales contribuyeron de modo directo a la calidad de este número del *Anuario*.

¿Qué encontrará el lector del *Anuario* en este número? Fundamentalmente, encontrará investigaciones terminadas o en curso sobre problemas clásicos y contemporáneos de la fenomenología; además, una reseña y una traducción. Los artículos científicos están agrupados de dos secciones: en la primera de ellas, se conjuntan diversos trabajos que indagan en torno a asuntos centrales de la fenomenología como: la razón, la temporalidad, el método husserliano, la intersubjetividad, el amor, la antropología. Aunque clásicos, estos problemas son abordados de manera original, en tensión o diálogo con la obra misma o bien de los autores o bien de autores pertenecientes a corrientes distintas a la fenomenología, incluso con escrituras —y títulos— no tan afines a la fenomenología. En la segunda sección se recogen, bajo el nombre de *Dossier*, cuatro artículos que tienen como eje la obra del filósofo Emmanuel Levinas; estos artículos reflexionan sobre la posibilidad de una hermenéutica de la compasión, la relación entre Bien y Belleza, el mal, y los horizontes que abre Levinas para una pedagogía de la alteridad. Aparte de la relevancia que tiene el autor en discusiones filosóficas contemporáneas, no habría ninguna razón «lógica» para sustentar el porqué de este *Dossier*; es decir, no se está celebrando ninguna efemérides, ni centenario o quinquenio que justifiquen su presencia en el *Anuario*. La única «razón» es emotiva: el cariño que se le tiene a la obra de Levinas, pero más que eso, las amistades que tal obra ha permitido crear en nuestro contexto. Junto a las secciones anteriores, el *Anuario* publica la traducción

de un ensayo que contribuye a la comprensión de la obra de Levinas, esta vez desde la perspectiva del realismo transgresivo. El *Anuario* cierra con la reseña de un libro de investigación que describe e interpreta, aplicando las categorías fenomenológicas y hermenéuticas, la obra de un reconocido pintor colombiano.

En muchas ocasiones se torna complejo integrarse desde la «periferia» a proyectos que pueden ser más fácilmente gestionados desde el «centro». Justamente, el que se nos haya invitado a editar este número XI del *Anuario Colombiano de Fenomenología* ha sido un honor y un desafío. En tal sentido, además de agradecer a los autores, los árbitros, los responsables de la editorial Aula de Humanidades y la Universidad del Cauca, es preciso agradecer al profesor Germán Vargas Guillén, quien no sólo articula a la comunidad fenomenológica y hermenéutica del país, sino que genera lazos de afecto para que este tipo de proyectos difundan y acrecienten el pensamiento filosófico latinoamericano.

Se espera que los artículos recogidos en este *Anuario* sean del agrado y provecho intelectual de ustedes, estimados lectores. En caso contrario, que los motive a reaccionar. Al fin y al cabo, reaccionar ante el otro en su discurso es otra manera de romper el círculo de la indiferencia; en otras palabras, el disenso mismo es un modo de responder al otro.

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

PRIMERA SECCIÓN

LA RAZÓN COMO «TÍTULO VASTO» SEGÚN E. HUSSERL*

Reason as a "Broad Title" according to E. Husserl

ROBERTO J. WALTON**
Universidad de Buenos Aires

Resumen: La amplitud de la razón puede considerarse según cuatro niveles fundamentales: 1) la disposición instintiva para la razón; 2) la razón desarrollada en la vida práctica; 3) la razón filosófica y científica; y 4) la razón fenomenológica como el sentido más elevado. Tres elementos son permanentes en todos estos desarrollos: 1) una *x* idéntica que debe ser verificada; 2) una estructura reguladora que rige ese proceso; y 3) una idea como polo al que tiende la verificación. La razón es un método en que se alcanza la legitimación de la efectividad. El proceso implica modalizaciones, está sujeto a una prescripción ya sea por el instinto, las habitualidades o las esencias, y se dirige a una posible perfección delineada por una idea. Los tres momentos, caracterizados en la fenomenología estática de *Ideas I* se despliegan en la fenomenología genética en un movimiento desde la razón latente a la razón manifiesta y hacen posibles diversos modos de legitimación racional.

Palabras clave: *razón, instinto, entendimiento natural, filosofía, fenomenología, legitimación.*

Abstract: The broadness of reason can be considered according to four main levels: 1) an instinctive disposition for reason; 2) reason developed in natural practical life; 3) philosophic and scientific reason; and 4) phenomenological reason as the highest development. Three elements remain invariant in all these developments: 1) an identical *X* that has to be verified; 2) a regulating structure that governs the process; and 3) an idea as a pole to which verification is directed. Reason is a method in which the legitimation of actuality is achieved. The process involves modalizations, is subject to a prescription either by instinct, habitualities, or essences, and is directed to a possible perfection outlined by an idea. The three moments, characterized in the static phenomenology of *Ideas I*, are unfolded in genetic phenomenology in a movement from latent reason to manifest reason and render possible different modes of rational legitimation.

Keywords: *Reason, Instinct, Natural understanding, Philosophy, Phenomenology, Legitimation.*

* Recibido: 29 de diciembre de 2017. Aceptado: 31 de enero de 2018.

** Correo electrónico: grwalton@fibertel.com.ar

Introducción¹

Para Husserl, la razón es «lo específico del ser humano» y su vida transcurre, en relación con esta condición, según «niveles de toma de conciencia de sí mismo y de autorresponsabilidad»². La razón se asocia con procesos de verificación o legitimación que transcurren de acuerdo con tres elementos descritos por Husserl en la «fenomenología de la razón» presentada en la cuarta parte de *Ideas I*, cuyo título es «Razón y realidad». Esos tres elementos son los siguientes: el sustrato idéntico, la esencia y la idea.

a) El *sustrato idéntico* o *x* vacía sustenta las determinaciones de un objeto y se verifica mediante la plenificación intuitiva de las intenciones vacías motivadas por la experiencia previa. Sobre la base de la síntesis concordante de intenciones y plenificaciones, la realidad efectiva se legitima a sí misma y se muestra como verdadera a la conciencia racional, e, inversamente, la conciencia racional ejerce una «donación» o «dictaminación de derecho» —*Rechtgebung, Rechtsprechung*—³ por la cual un objeto se constituye como realidad efectiva. Husserl refiere la «crítica de la razón» a «la clarificación de la evidencia y de todas las relaciones correspondientes entre mera “*intención*” e “*impleción*”»⁴. Como experiencia de la identidad de lo intencionado en forma vacía y de lo dado como momento plenificador, la evidencia se identifica con la razón y tiene como correlato la verdad entendida como

¹ Una primera versión de este escrito fue leída el 6 de diciembre de 2017 en el III Coloquio Husserl «Experiencia y razón», organizado por la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile.

² HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel. *Husserliana* VI. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 272. La referencia en la edición en castellano, con traducción de Julia V. Iribarne, es: HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 305.

³ Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. *Husserliana* III/1 y III/2. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 249-312. Refundición integral de la traducción de J. Gaos por A. Ziriñ Quijano: HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Ed. Paul Janssen. *Husserliana* XVII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 170. En castellano: HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México, UNAM, 2009.

esa identidad, es decir, la efectividad cuya legitimidad se comprueba. La evidencia es la fuente o fundamento del valor racional del conocimiento, y por eso Husserl observa que «llegaremos pronto, al explicitar con más exactitud el sentido de una fundamentación, o bien de un conocimiento, a la idea de *evidencia*»⁵. Aun el que conoce ingenuamente está guiado por la «convicción práctica» de que es posible alcanzar el ser verdadero de las cosas como correlato de una evidencia. Porque posee la capacidad de la razón, el ser humano sabe que «puede, en procesos de conocimiento guiados racionalmente, precisamente del conocimiento evidente, elaborar algo definitivo —en contraste con todo aquello que tiene una validez subjetiva y presuntiva— o al menos acercarse a una validez definitiva»⁶.

En la mencionada sección de *Ideas I*, Husserl alude marginalmente a «la cosa *intersubjetivamente idéntica*» como «una unidad constitutiva de orden superior»⁷ que está referida a una pluralidad de sujetos y a la unidad que la empatía posibilita más allá de las múltiples experiencias en los diversos cursos de conciencia. Ya en el curso de 1910/11 se había expuesto la concepción de la cosa como un «índice»⁸ para la coordinación del curso de la propia experiencia con los cursos de conciencia empatizados. El tema de la intersubjetividad adquirirá importancia con posterioridad.

b) La esencia proporciona *a priori* reglas para el proceso de verificación de modo que la aparición de nuevas determinaciones debe ajustarse a la correspondiente legalidad esencial. Configuraciones eidéticas regulan la correlación noético-noemática de modo que la experiencia está sujeta a leyes de la ontología formal sobre el algo en general y a las prescripciones de las regiones ontológicas sobre los distintos tipos de objetos. Husserl afirma que la intuición de esencias es un «acto de la “razón” en el más elevado

⁵ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser. *Husserliana I*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963, p. 51. En castellano: HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 44 s.

⁶ HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie [1923/24]. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm. *Husserliana VIII*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 184.

⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, p. 352. Cf. p. 310 s.

⁸ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil [1905-1920]*. Ed. Iso Kern. *Husserliana XIII*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 190 s.

sentido»⁹ y subraya el papel de las esencias cuando describe las leyes de la razón como «leyes esenciales de la posición de objetos como identidades de verificación inquebrantable»¹⁰.

c) La idea en sentido kantiano de una experiencia totalmente adecuada del objeto representa el término inalcanzable al que se orienta el proceso de verificación. La «función teleológica»¹¹ de la intencionalidad tiene como meta polos ideales del desarrollo que se encuentran en el infinito y se proyectan a partir de la explicitación de horizontes de una objetividad o actividad. Esta «*estructura teleológica universal*» implica «una inclinación a la “razón” y aun una tendencia continua hacia ella, esto es hacia una legitimación de la corrección [...] y a la supresión de las incorrecciones»¹².

Los tres momentos caracterizados en la fenomenología estática de *Ideas I* se despliegan en la fenomenología genética en un movimiento desde la razón latente a la razón manifiesta y hacen posibles diversos modos de legitimación racional. Por eso Husserl afirma en la *Conferencia de Viena* que la razón es un «título vasto», y a la vez se refiere a la racionalidad en un «sentido elevado y auténtico»¹³.

La disposición innata

Husserl señala que «la disposición innata —*die angeborene Anlage*— de la subjetividad es *lo irracional que hace posible la racionalidad*, o tiene su racionalidad en ser el “fundamento teleológico” para todo lo racional»¹⁴. Esta disposición responde a instintos que componen una habitualidad origina-

⁹ HUSSERL, E. *Ideen I*, p. 317.

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass* [1898-1925]. Ed. Eduard Marbach. *Husserliana* XXIII. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1980, p. 558.

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik*, p. 251.

¹² *Ibid.*, p. 168 s.

¹³ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, p. 337.

¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* [1908-1937]. Eds. Rochus Sowa y Thomas Vongehr. *Husserliana* XLII. Dordrecht, Springer, 2013.

ria o adquisición del mundo previa a todo acto del yo. Entraña una «razón» oculta como impulso»¹⁵ que aspira a algo y se dirige a esa satisfacción o cumplimiento.

a) Hay procesos de intención y plenificación que están relacionados con las tendencias y su satisfacción. Husserl se refiere al «universo de los instintos» como «intencionalidad universal» cuyo correlato es «el horizonte universal estructuralmente articulado como explicitación impletiva del horizonte universal del instinto»¹⁶.

El «instinto originario de “objetivación”»¹⁷ da lugar a la constitución de la *hyle* de sensación, y es el antecesor genético de la tendencia o aspiración que atraviesa la percepción y la orienta hacia una mayor plenitud en el darse de sus objetos. Implica un «interés en los datos sensibles»¹⁸ como un interés general ajeno a la particularidad de cada uno de los datos de sensación. Esto significa que se distingue de los instintos no-objetivantes que se asocian con un interés particular dirigido a los datos de sensación en razón de contenidos particulares como la belleza, la dulzura, etc.

Una intersubjetividad trascendental se desenvuelve en cada yo trascendental por separado efectivizando potencialidades trascendentales. Husserl describe «un nexo de intencionalidad intersubjetiva que, desplegándose por cierto en líneas particulares en los sujetos individuales, es sin embargo a la vez una intencionalidad unitaria»¹⁹. Este desarrollo se realiza en primer lugar como una protohistoria o no-historia mediante una protogeneratividad en el mundo familiar de los allegados más cercanos. En virtud de un «instinto de amor», «amor generativo» o «protoforma del amor al prójimo» —*Urform der Nächstenliebe*—²⁰ aparecen metas que sobrepasan la vida individual. Husserl alude a fines que, en una «referencialidad instintiva

¹⁵ *Ibid.*, p. 225.

¹⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Späte texte über die Zeitkonstitution* [1929-1934]. *Die C-Manuskripte*. Ed. Dieter Lohmar. *Husserliana-Materialien* VIII. Dordrecht, Springer, 2006.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 440.

²⁰ *Ibid.*, p. 108; p. 512.

originaria» y en una «implicación generativa»²¹, se extienden más allá del presente y del trecho de la propia vida a fin de abarcar un ámbito intersubjetivo más amplio que el de la coexistencia inmediata.

A esta implicación intersubjetiva se une el instinto de autopreservación porque permiten una adaptación a las circunstancias y, a través de las actividades que contribuyen a ella, transforman el mundo circundante. La autopreservación tiene como funciones la nutrición, el placer y el desplacer. Se asocia con la posibilidad de hacer frente a obstáculos, enfermedades, perturbaciones y ataques. Puesto que sirve también a la preservación de la especie y a la comunalización, Husserl habla de «un instinto dirigido universalmente hacia una vida satisfactoria entre y con los otros, a una vida común con ellos en la protección contra indigencias comunes y para la promoción de intereses comunes, intereses en un bienestar común»²². Y señala que los seres individuales se caracterizan por «la unidad de un desarrollo en constante efectivización de su posible autopreservación»²³, en un proceso que ha de culminar en la historia racional: «*El yo aspira (como yo) necesariamente a la autopreservación y en ello se encuentra una aspiración —implicite— al ideal de la absoluta subjetividad y al ideal del conocimiento absoluto y perfecto por todos sus lados*»²⁴.

b) El instinto instala reglas para nuestra experiencia y acción. Es un «principio de la “asociación” de afecciones»²⁵ que permite al material hylético emerger de un trasfondo y formar una unidad. Además, condiciona las kinestesis que motivan ese material y los sentimientos que contribuyen a su aceptación o rechazo. Husserl se refiere a «un instinto total que repercute en toda la vida de los actos, descubre y sigue impulsando a través de toda posesión previa posesión, que da lugar a un nuevo cumplimiento»²⁶.

c) La disposición innata tiene un carácter teleológico porque procura alcanzar la satisfacción de sus impulsos, es decir, se orienta a metas y está

²¹ *Ibid.*, p. 429.

²² *Ibid.*, p. 134.

²³ *Ibid.*, p. 100.

²⁴ *Ibid.*, p. 174.

²⁵ HUSSERL, Edmund. *Späte texte über die Zeitkonstitution*, p. 196.

²⁶ *Ibid.*, p. 254.

en la base de toda teleología ulterior. Husserl afirma que «la investigación trascendental conduce a los problemas de una *génesis trascendental* a la que pertenecen los instintos trascendentales, como conceptos fundamentales de la teleología trascendental», y añade: «Todo yo trascendental tiene lo *innato* suyo—de un modo innato lleva en sí el “*fundamento teleológico*” para su vida trascendental constituyente»²⁷.

En suma, los tres aspectos de la razón se encuentran de un modo incipiente en esta «razón potencial»²⁸, que se desarrolla en el nivel de la proto-historia o no-historia: un proceso de intención y cumplimiento constituye unidades, está sujeto a la prescripción del instinto total y tiene como *telos* la satisfacción de necesidades instintivas.

El natural y sano entendimiento humano

Sobre la base de disposiciones innatas emerge una «razón en el primer sentido, que vive en su historicidad o tradicionalidad natural primera»²⁹. Un nuevo estadio en la plenificación de las intenciones vacías emerge y es sobreimpuesto a las relaciones instintivas y al mero transcurso de las generaciones. Husserl dice:

La razón —en el sentido aquí presentado— establece de hecho el corte frente al animal, y también frente al animal que se llama ya zoológicamente hombre, esto es, como hombre prehistórico que aún no ha adquirido la capacidad de poder ser libre, meditar sobre sí y de ese modo conocer —como capacidad humana un poder bien ejercitado que se forma progresivamente—³⁰.

²⁷ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 121. Husserl explica que «este mundo predado tiene un rostro efectivamente teleológico, y vemos fácilmente que todos los fines humanos remiten en última instancia a instintos y que hemos adquirido desde la infancia un mundo humano en su finalismo —*Zwecklichkeit*— como un estrato de ser, y así lo tenemos ulteriormente en el movimiento de una adquisición siempre nueva, adquirida a partir de nuestra actividad orientada a fines (*Zwecktätigkeit*)» (Cf. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus dem Nachlass* [1934-1937]. Ed. Reinhold N. Smid. *Husserliana* xxix. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 305).

²⁸ HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester* [1920/1924]. Ed. Henning Peucker. *Husserliana* xxxvii. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 352.

²⁹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis. Ergänzungsband*, p. 40.

³⁰ *Ibid.*, p. 384 n.

La praxis racional emerge a través de la deliberación sobre las posibilidades e imposibilidades prácticas, el cuidado de la autopreservación, la regulación de la vida de la comunidad y la praxis de los funcionarios que se ocupan de estos problemas. Está acompañada por una posesión de nociones generales en un lenguaje que posibilita la descripción y la argumentación. Esto significa que «el ser humano de la vida cotidiana no carece después de todo de razón», y que, en esta condición, reflexiona sobre fines y medios, genera métodos y alcanza resultados que «pueden siempre ser comprendidos de nuevo en su racionalidad»³¹. Se trata del «concepto natural de razón» o de «la proba y honrosa razón del natural y sano entendimiento humano [*die biedere, ehrliche Vernunft der natürlichen, gesunden Menschenverstandes*]»³². En esta «razón concreta»³³ o «razón práctica»³⁴ en sentido natural, que se desenvuelve en el nivel de historicidad primera o historicidad cultural, pueden encontrarse los tres momentos.

a) Luego de perseguirla de un modo instintivo, el ser humano busca la coherencia mediante la decisión de una voluntad que aspira a una coincidencia activa. La vida se caracteriza por un cuidado —*Sorge*— del cómo de la existencia y por una esperanza en el cumplimiento o satisfacción de los intereses dentro del horizonte de las posibilidades vitales: «La vida del ser humano como vida dentro de un amplio futuro vital, como *vida en la previsión* (*Vorsorge*), que *llega a ser cuidado universal para todo el futuro de la vida*»³⁵. En la vida práctica se dan procedimientos no-teóricos de verificación asociados con intenciones y plenificaciones. Con respecto a la confirmación y decepción de las anticipaciones, Husserl se refiere a «certezas de ser e intereses en la verificación de carácter no-teórico, no-lógico, que tienen ellos mismos su límite de relevancia»³⁶. La praxis tiene su verdad cuando se orienta

³¹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, pp. 270, 337.

³² HUSSERL, Edmund. *Die Krisis. Ergänzungsband*, p. 386.

³³ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 440.

³⁴ HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* [1916-1937]. Ed. Rochus Sowa. *Husserliana* xxxix. Dordrecht, Springer, 2008, p. 418.

³⁵ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 426.

³⁶ HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, p. 201.

a una meta y la alcanza, y, por tanto, hay racionalidad dentro del mundo de la praxis: «Este mundo tiene su derecho de ser, y el actuar dentro de este mundo tiene su razón práctica en sí que se confirma en sí misma en lo general y se refuta también en lo singular»³⁷. La orientación de la praxis a metas implica un horizonte en el que coexiste la posibilidad de un cumplimiento junto con la posibilidad del fracaso. Por tanto, se producen en el ámbito práctico modalizaciones análogas a las que admite la experiencia. La convergencia con lo aguardado significa el éxito o verdad, y la discordancia conduce al fracaso o falsedad. El proceso está sujeto a rectificaciones del mismo modo que el avance de la percepción puede restaurar la certeza o caer en la negación. Husserl se refiere al «constante predelineamiento del horizonte de posible fracaso, dentro del cual transcurren las líneas del éxito previsible y cierto, del éxito bajo correcciones»³⁸. En la vida precientífica la verificación sólo se extiende de acuerdo con las exigencias del interés práctico y, por tanto, tiene un sentido relativo. Lo que importa es solamente lo relevante para la intención práctica. En definitiva, un conocimiento precientífico condicionado por la situación y la tradición nos permite saber «cómo en toda verdad y falsedad se ha de decidir racionalmente —*vernünftig*— cuáles son los fundamentos y diferencias relevantes o irrelevantes para ello»³⁹.

b) Una prescripción inductiva resulta de la sedimentación de anteriores prácticas exitosas. Al igual que la experiencia, la praxis es guiada por analogías que pueden ser corroboradas y conducen a una analogización cada vez más firme. Se produce una transposición de lo semejante a lo semejante que concierne a metas, procedimientos, medios, acciones, etc. Así, la relatividad de la verdad no se asocia meramente con la modalización de la certeza, esto es, con la posibilidad abierta de que un objeto pueda tornarse dudoso o negado en el horizonte de extensión del conocimiento. Conciérne también al horizonte como anticipación de la experiencia, es decir, a las diversas situaciones o mundos circundantes dentro de los cuales ella tiene lugar. Una misma cosa singular puede ser considerada desde diferentes

³⁷ *Ibid.*, p. 418; cf. p. 857.

³⁸ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 521.

³⁹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis. Ergänzungsband*, p. 386.

puntos de vista por su inserción en diferentes horizontes de metas e intereses. Hay verdades que son relativas a la vida cotidiana en comunidades o actividades humanas cuyos proyectos prácticos determinan su sentido y el grado de seguridad exigido. No presentan la forma de la universalidad y la objetividad, sino la forma de la singularidad y la relatividad. Lo cual significa que una cosa «transforma su sentido de ser, el determinado a partir de la situación, de modo que con el cambio de situación, las verdades llegan a ser otras», y Husserl añade que se da una condición de equivalencia entre los horizontes: «Pero cada verdad se refiere a su situación, y este cambio no tiene el título “falsedad de lo que hace un momento estaba asegurado como verdadero”, sino el título «verdad como la de la nueva situación»⁴⁰.

c) Una teleología se manifiesta en la orientación de la acción hacia la realización de metas alcanzables o finitas. La acción puede terminar en obras como una escultura o una casa, o en un acontecer —*Geschehen*— como un baile o juego, o sea, en la acción misma desde su comienzo hasta su fin. En los dos casos se orienta hacia la satisfacción de metas finitas.

La filosofía

La institución instintiva de la razón da lugar a sucesivas reinstituciones en que la reactivación introduce sentidos nuevos de razón. La renovación conduce a la humanidad filosófica que reinstituye la razón en el sentido de una *ἐπιστήμη* —*episteme*—. Según el ideal socrático-platónico de la filosofía como ciencia estricta, la filosofía griega pone énfasis en el esclarecimiento de un mundo en sí e infinito frente a los mundos relativos y finitos de las humanidades prefilosóficas. Con la filosofía se instala como historicidad segunda una generatividad racional que Husserl presenta en términos de intención y plenificación infinita y de tal modo que extrae de este desarrollo elementos para su concepción del *a priori* y la idea.

⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, p. 192.

a) El momento de unidad, de lo intencionado en forma idéntica, se muestra en la circunstancia de que todos los filósofos por vocación siguen el proyecto predado a partir de la protoinstitución por «la incomparable constelación Sócrates-Platón»⁴¹, esto es, aspiran a la misma meta de esclarecer todos los problemas relativos al ser, el valor y la norma. Todos tienen el presentimiento de una finalidad idéntica y creen poder cumplir la tarea planteada por ella. Sócrates es el reformador ético que propone una vida partir de la razón pura. Se trata de una vida en que, por medio de una toma de conciencia de sí mismo en un examen radical, lleva a cabo una crítica de los fines de la vida y alcanza una intelección de los auténticos y verdaderos valores que han de caracterizarlos. Este principio es trasladado por Platón a toda la filosofía entendida como ciencia estricta, es decir, como una ciencia universal y absolutamente justificada. Platón es también «el fundador de la ética social como la ética plena y verdadera, frente a la cual toda ética individual es solo una particularización abstracta»⁴².

Con Descartes, una nueva protoinstitución se asocia con la exigencia de apodicticidad y se orienta en la dirección de una filosofía autónoma. El descubrimiento de la subjetividad capaz de tomar conciencia de sí misma con una certeza absoluta confiere una orientación absolutamente nueva a la filosofía. Pero representa sólo un comienzo del comienzo porque se ha detenido en el umbral de la filosofía trascendental. Introduce la *cogitatio* como *cogitatio de cogitata* y, por tanto, la intencionalidad, pero no la reconoce como tema de una investigación, es decir, como un campo de experiencia que debe ser sometido a una descripción, sino que la interpreta como una parte del mundo que sirve de base para una inferencia que permitirá demostrar la existencia del mundo exterior. No advierte que el mundo mismo puede ser un *cogitatum* que surge de la síntesis universal de las variadas y fluyentes *cogitationes*.

El mérito de los empiristas reside en haber esbozado por primera vez la egología como análisis de los múltiples modos en que se tiene conciencia de un objeto. Sin embargo, Locke reduce el problema gnoseológico a una

⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen* [1922/23]. Ed. Berndt Goossens. *Husserliana* xxxv. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 52.

⁴² *Ibid.*, p. 54.

psicología del conocimiento como facultad del alma humana. A pesar del avance en el conocimiento de los estados internos, actos y capacidades, no presta atención al hecho de que en la experiencia de la conciencia misma está incluido como tal aquello de lo que tenemos conciencia. Las semillas contenidas en las indicaciones de Descartes sobre los *cogitata qua cogitata* no fueron desarrolladas en el sentido de una psicología intencional.

Husserl reelabora nociones leibnizianas desde la perspectiva de su fenomenología. La caracterización leibniziana de la percepción y de la aspiración a pasar de una percepción a otra anticipa la intencionalidad. La mónada es una subjetividad que se distingue por la diferente sedimentación de experiencias que la correlacionan con el mundo de una manera única. Las mónadas adormecidas y despiertas se reflejan en el contraste de latencia y patencia; tienen ventanas porque acceden unas a otras por medio de la empatía, y la armonía que pueden alcanzar de esa manera no se encuentra preestablecida, sino que es una tarea que comienza con la constitución del mundo objetivo, de las subjetividades de orden superior y finalmente de la comunidad ética. Por eso Husserl escribe: «Así conduce la fenomenología a la *monadología* anticipada por Leibniz en una genial *aperçu*»⁴³.

La contribución decisiva de Kant es haber separado las cuestiones de hecho y las de derecho. Por primera vez se presenta una auténtica filosofía trascendental que retrocede a la subjetividad cognoscente como el lugar originario de toda formación de sentido y de validez del ser objetivo. El sistema kantiano es el primer intento, efectuado con notable seriedad, de alcanzar una filosofía trascendental verdaderamente universal que con el carácter de una ciencia estricta comprende el mundo como estructura de sentido y validez. Husserl se refiere a Kant como el «protofundador (*Urstifter*) de una filosofía trascendental de nueva índole»⁴⁴, y estima que su herencia «no debe, por tanto, ser abandonada, sino que ha de ser eternizada en sus contenidos absolutos por medio del esclarecimiento y la valoración»⁴⁵. No

⁴³ HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie* [1923/24]. Zweiter Teil, p. 190.

⁴⁴ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis. Ergänzungsband*, p. 420.

⁴⁵ HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie* [1923/24]. *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Ed. Rudolf Boehm. *Husserliana* VII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 286.

obstante, de acuerdo con Husserl, la posición trascendental no se despliega adecuadamente porque aún falta aclarar los aspectos más inmanentes de la actividad constituyente. No se pone de manifiesto el modo de operar de la subjetividad trascendental y por eso no se alcanzan los genuinos problemas de fundamentación⁴⁶. Además, es necesario asignar a la intuición el papel de fuente de derecho del conocimiento en ausencia de formas categoriales mediante una estética trascendental ampliada. Kant recae en construcciones míticas por la ausencia de un método que muestre o legitime intuitivamente las facultades, funciones y formas a las que se refiere. Por eso, a pesar de su enorme significación, la fenomenología trascendental no puede ser considerada como su elaboración ulterior o transformación⁴⁷.

Husserl subraya la importancia del idealismo alemán por su crítica a la concepción limitada del racionalismo que había caracterizado a la Ilustración: «[...] admitimos de buen grado (y el Idealismo alemán nos ha precedido hace mucho en esta visión) que la forma de desarrollo de la *ratio* como racionalismo en el período de la Ilustración es un extravío (*Verirrung*)»⁴⁸.

b) Respecto del análisis kantiano del *a priori*, Husserl estima que los argumentos espaciales y temporales de Kant, aunque de un modo limitado, «apuntan a un *a priori* noemático de la intuición sensible»⁴⁹. La estética trascendental tiene, pues, como tema la experiencia en el modo de una intuición sensible que tiene conciencia de un objeto sin recurrir a operaciones categoriales. Con respecto a la relación entre intuición y categoría, Husserl recuerda las deducciones kantianas «desde arriba» y «desde abajo»: «*Kant* ha sido el primero que ha discernido aquí la demarcación, pero no pudo llevarla a una claridad última en los principios»⁵⁰. Mientras que la vía desde arriba corresponde a la naturaleza intrínseca del pensamiento kantiano, la vía desde abajo es un camino fenomenológico porque parte de la intuición del mundo que nos es dado en la experiencia, se despliega en

⁴⁶ Cf. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, p. 106 (tr., p. 146).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 431.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 337. Cf. p. 200 s. (tr., p. 237).

⁴⁹ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, p. 173 (tr., p. 220).

⁵⁰ HUSSERL, Edmund. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester [1927]*. Ed. Michael Weiler, *Husserliana* XXXII. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 111.

la intuición de esencias y conduce por medio de una generalización a las ontologías regionales que predelinean el marco *a priori* más amplio para nuestra experiencia: «Si se quieren precisar las consonancias con la crítica de la razón de Kant [...], habría que entender por *conocimientos sintéticos a priori* los *axiomas regionales* [...]. Los “*conceptos sintéticos fundamentales*” o *categorías* serían los conceptos regionales fundamentales»⁵¹.

c) La meta del desarrollo se identifica con un polo infinito e inalcanzable y aquí Husserl subraya la importancia del concepto kantiano de idea para la caracterización del progreso ilimitado de la experiencia, el acrecentamiento de valor y la realización de fines cada vez más elevados. Una unidad teleológica intrahistórica es independiente de las relaciones entre los sistemas; ella responde a una institución originaria que gobierna el desarrollo y lo orienta hacia una institución final inalcanzable que se encuentra en lo infinito. Puesto que los horizontes de una experiencia o acción remiten a otras experiencias o acciones que confirman o corrigen, la verdad se convierte en «una *idea* situada en el infinito» y «todas y cada una de las verdades reales [...] permanecen por esencia en *relatividades* que pueden referirse normativamente a «ideas regulativas»⁵².

La fenomenología trascendental

Puesto que el originario motivo trascendental latente en Descartes no ha podido desarrollarse adecuadamente, Husserl ha procurado que en su fenomenología converjan y se reinstituyan, en un «renovado comienzo»⁵³, ciencia estricta, apodicticidad, egología y monadología junto con el tema del sentido y la validez. Sobre la base del segundo nivel de la historicidad representado por la filosofía, un tercer nivel surge con «la transformación de la filosofía en fenomenología trascendental, con la conciencia científica de la humanidad en su historicidad y la función de transformarla en una

⁵¹ HUSSERL, Edmund. *Ideen I*, p. 37.

⁵² HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik*, p. 284.

⁵³ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, p. 274 (tr., p. 307).

humanidad que se deja guiar conscientemente por la filosofía en tanto fenomenología»⁵⁴.

El pensamiento filosófico culmina para Husserl en «la inextinguible idea de la filosofía como la ciencia en última instancia fundamentante y universal»⁵⁵. Se trata de una ciencia estricta, esto es, una «ciencia a partir de la fundamentación última (*aus letzter Begründung*), o, lo que es lo mismo a partir de la autorresponsabilidad última (*aus letzter Selbstverantwortung*)»⁵⁶. La absoluta evidencia del «yo soy» proporciona un punto de partida para una filosofía que, además de fundarse apodícticamente en la toma de conciencia de sí, ha de desplegarse avanzando en consonancia con una ilimitada voluntad de racionalidad. En «una infinitud de vivir y aspirar a la razón» cada yo se comprende no sólo como apodícticamente existente sino también como «portador de la razón absoluta que accede a sí misma»⁵⁷. Este despliegue de la razón se encuentra bajo su responsabilidad e implica a posibles cofilósofos, es decir, a la intersubjetividad absoluta. Por eso se trata de «una filosofía apodícticamente fundada que progresa apodícticamente» según «el *telos* apodíctico» en virtud del cual «el ser-humano es ser-teleológico y deber-ser»⁵⁸. Se trata de «la gran intención de realizar gradualmente la idea de una *philosophia perennis*, de una ciencia universal verdadera y auténtica a partir de una fundamentación última»⁵⁹.

En las primeras fases de la fenomenología trascendental, la idea cartesiana de la fundamentación racional del ser del mundo objetivo queda referida a la vida trascendental individual. Pero dada la ampliación de la egología y la introducción de la fenomenología genética, la dimensión trascendental adquiere un carácter intersubjetivo e histórico. La temporalidad

⁵⁴ *Ibid.*, p. 503.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 201 (tr., p. 237).

⁵⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft. Ed. Marly Biemel. *Husserliana* v. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 139. En castellano: HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. L. E. González. México, UNAM, 2000.

⁵⁷ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, p. 275 (tr., p. 307).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 275 s. (tr., p. 308).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 200 (tr., p. 237).

individual queda sujeta a una teleología que se inicia en virtud del instinto, se desarrolla luego mediante metas históricas finitas y se orienta finalmente por la teleología de los fines racionales infinitos; asimismo, la razón queda ensamblada dentro de horizontes más amplios porque la evidencia aparece al término de un desarrollo en que ella está latente desde el principio, de modo que una institución inicial de la razón innata se interpreta a la luz de una siempre provisoria institución final de la razón activa, y ésta se comprende a partir del comienzo. Sobre la fenomenología trascendental, Husserl escribe: «Su marcha inicial [...] es una marcha que experiencia y piensa en una evidencia ingenua. Ella [...] puede obtener su método e incluso el auténtico sentido de sus operaciones solo mediante automeditaciones siempre nuevas»⁶⁰. Más aún, en un texto del verano de 1937 —es decir, uno de los últimos manuscritos—, observa: «La introducción de *Ideas* conserva por cierto su derecho, pero ahora considero la vía histórica como la más fundamental y sistemática (*prinzipieller und systematischer*)»⁶¹.

Un desarrollo teleológico de la razón conduce, pues, a la filosofía como «una *idea* que [...] solo se ha de realizar en un estilo de valideces relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito, pero que, así, es de hecho realizable»⁶². El carácter relativo de la evidencia alcanzada se asocia con la historicidad de los sujetos empeñados en comunidad en avanzar hacia la idea de una verdad definitiva; de esta forma, la fundamentación buscada por la fenomenología trascendental remite, por un lado, a la apodicticidad del filósofo que reflexiona y a su autorresponsabilidad, y, por el otro, a un proceso histórico de realización que pone en práctica esta responsabilidad y no tiene fin.

Con la fenomenología trascendental se alcanza, de acuerdo con Husserl, una plena claridad sobre los tres aspectos fundamentales de la razón según

⁶⁰ *Ibid.*, p. 185. Además, «[l]a evidencia absoluta ya no es algo dado (etwas Gegebenes) sino algo planteado (etwas Aufgegebenes), esto es, una idea, [...]» (KERN, ISO. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus. Phaenomenologica* 16. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, p. 237). Cf. RIZO-PATRÓN DE LERNER, Rosemary. *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*. Lima, Editorial Aula de Humanidades/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, capítulo XI.

⁶¹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis. Ergänzungsband*, p. 426. Cf. p. 399.

⁶² HUSSERL, Edmund. *Ideen III*, p. 139.

la exigencia de que «esta teoría universal de la razón debe tener la estructura de una teoría absoluta de la razón»⁶³.

1. La razón se despliega teleológicamente, desde la latencia y la intención vacía en el nivel de los instintos, sobre la base de una «ruptura de la razón inferior» como «instinto transformado» o «inversión de los instintos originarios», en dirección a la patencia y plenificación en la filosofía como ciencia universal del ser y de la norma y finalmente en «la razón fenomenológica universal»⁶⁴. El ser humano es un ser racional en diferentes niveles de vigilia y desarrollo, en los que se presenta una tensión constante entre el impulso no-plenificado a la racionalidad y la aspiración a su plenificación. Husserl escribe: «Desvelamiento trascendental de la universalidad de la absoluta intencionalidad, de la razón latente universal, que en el desarrollo de los niveles monádicos, de las especies, se configura de manera progresiva y escalonada hacia latencias de nivel superior»⁶⁵.

2. Se alcanza claridad sobre los distintos niveles prescriptivos que rigen la experiencia: la gramática de la constitución instintiva, los tipos empíricos surgidos de la sedimentación de la experiencia previa, y las esencias que nos abren a situaciones posibles. Se debe notar que, aunque lo ya determinado no puede ser cancelado, las esencias mantienen un horizonte abierto para ulteriores determinaciones eidéticas⁶⁶.

En la medida en que hay un horizonte infinito de tareas que se orientan según las ideas de la razón, se produce «una revolución en la historicidad, que, de ahora en más, es la historia del dejar-de-ser la humanidad finita en el llegar-a-ser la humanidad de tareas infinitas»⁶⁷. Husserl esboza una orientación teleológica en virtud de la cual la humanidad tiene que avanzar en la dirección de un acrecentamiento axiológico que incluye los valores del conocimiento y da lugar a una comunidad ética.

⁶³ HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie* [1922/23], p. 42.

⁶⁴ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 440.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁶ Cf. HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* [1911-1921]. *Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. *Husserliana* xxv. Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987, p. 247.

⁶⁷ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, p. 324 s.

La forma como meta

En un manuscrito titulado *Teleología*, Husserl se refiere al «ser universal de la intersubjetividad trascendental como una forma ontológica» en el marco de un examen del «sentido de la historicidad del yo individual dentro de la intersubjetividad» y del «sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en cuanto tal»⁶⁸. Esta forma ontológica se relaciona, por un lado, con una formación preontológica y, por el otro, con una forma-meta que se inserta en «una forma de todas las formas» vinculada a una totalidad teleológica. Así Husserl explicita las condiciones de posibilidad y las proyecciones de la forma ontológica: «Una plena ontología es teleología, pero ella presupone el factum»⁶⁹.

La forma está latente en el proceso teleológico impulsado por la predisposición originaria de carácter instintivo. Husserl sostiene que la forma está «preontológicamente formada» —*vorontologisch geformete*—⁷⁰ en razón de que los instintos son la fuente del sistema de capacidades que caracteriza al yo desarrollado; de modo que la capacidad de variación eidética se encuentra condicionada por protocomponentes de la facticidad: «[...] llevo en mí un núcleo de lo no-contingente en formas esenciales, en formas de la capacidad de funcionar, en las cuales luego están fundadas las necesidades esenciales mundanas»⁷¹. Esto significa que la ontología está sujeta a un «protofactum» porque llegamos a hechos y necesidades últimas. Se da una protoestructura que está configurada por la *hyle*, las kinestesias, los sentimientos y los instintos primigenios y por la cual «parece ya predelineada para mí “instintivamente” la constitución del mundo»⁷².

La toma de conciencia del sentido que tiene el desarrollo impulsado por el instinto hace posible poner de manifiesto una forma en que los rasgos esenciales de la subjetividad y la intersubjetividad se hacen evidentes. Recordemos

⁶⁸ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil* [1929-1935]. Ed. Iso Kern. *Husserliana* xv. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 378 s.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 385.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 378 s.

⁷¹ *Ibid.*, p. 386.

⁷² *Ibid.*, p. 385.

que la intuición de esencias es un elevado acto de la razón, y que la descripción de las formas esenciales es tarea de la ontología. Ésta muestra que, en su condición espiritual, el yo está dotado de autoconciencia, capacidad crítica y autorresponsabilidad, y que, en el ejercicio de ellas, le es posible orientarse teleológicamente hacia la realización e incremento de valores. Al yo sujeto a impulsos pasivos, vuelto hacia la exterioridad y guiado por la propia conveniencia, se contrapone el yo superior que se manifiesta en decisiones en favor de valores espirituales como los del conocimiento y de los valores de la persona, o sea, los valores del amor al prójimo y el amor a sí mismo.

La forma ontológica se convierte de manera prescriptiva en una guía, es decir, en una norma *a priori* para la vida fáctica. La ciencia *a priori* del espíritu no sólo lo investiga en su pura objetividad, sino que posibilita «el *enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia *a priori* de la humanidad “racional”, y la *dirección* de la misma praxis fáctica de acuerdo con tales normas»⁷³. Por tanto, al revelar una estructura eidética, la ontología descubre que «*el mundo no solo es efectivamente así sino que debe ser así esencialmente*», y esto significa que la comunidad de mónadas ha de satisfacer «*condiciones de posibilidad del ser valioso concordante y del ser concordante como campo de una praxis racional humanas*»⁷⁴.

Husserl busca una ciencia racional no solamente de la condición humana, sino de su renovación como una necesidad de esencia que pertenece al desarrollo del hombre hacia la humanidad verdadera. Desde los *Prolegómenos* habla del uso normativo de verdades teóricas, y en un manuscrito de la década de 1930 afirma que la humanidad no debe considerar la ciencia como un reino cultural cualquiera, sino más bien «como su órgano *para una toma de conciencia universal práctica*, y extraer de ella normas que, en la vida del azar y los obstáculos, puede sin embargo conducir hacia lo elevado»⁷⁵.

⁷³ HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge [1922-1937]. Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. *Husserliana* xxvii. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 7. En castellano: HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y la cultura*. Trad. parcial: «Cinco escritos sobre Renovación», de Agustín Serrano de Haro. Barcelona/Iztapalapa (México), Anthropos/UAM, 2002, p. 5.

⁷⁴ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 333.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 489.

Este giro proporciona a la voluntad su meta explícita, y, en su función de forma-meta, la forma ontológica prescribe un progresivo acrecentamiento de valor y una teleología de significación y alcance cada vez mayor: «*El hombre vive en la "infinitud"*, que es su constante horizonte vital, sobrepasa los instintos, crea valores de nivel superior y sobrepasa estos valores»⁷⁶.

La forma individual se ha de coordinar con otras formas bajo la guía de la «forma de todas las formas» —*Form aller Formen*— o «la forma de la totalidad implicada en mi horizonticidad»⁷⁷. Es la «forma de la totalidad de todos los fines individuales y supraindividuales (intersubjetivos, de toda la humanidad)»⁷⁸. Esta forma es la teleología universal y con ella se abre «el horizonte de la auténtica humanidad» —*der Horizont des echten Menschentums*—⁷⁹ porque se pone en marcha «una nueva humanidad que vive en el espíritu, en la verdad, que obra en la práctica según la disposición de querer vivir puramente como libre y según la norma universal de la libertad»⁸⁰.

La praxis universal racional

Husserl escribe sobre la fenomenología como ciencia estricta:

Es la que luego hace posible a su vez una regeneración de la vida en la absoluta autenticidad y originariedad, pero en un nivel superior, en un radicalismo de la condición consciente del sentido-final (*Endsinn*) de la progresión en esa dirección, nivel que hace posible un *progressus* definitivo para toda la humanidad en su unidad⁸¹.

Todas las formas de vida sólo son valiosas en razón de que se ordenan a la forma de vida ética que contempla el conjunto de la vida y regula todas y cada una de las acciones. En lo que concierne a la comunidad ética,

⁷⁶ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil, p. 405.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 380, 382.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 379.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 378.

⁸⁰ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 469.

⁸¹ *Ibid.*, p. 440.

Husserl escribe: «Es, pues, inherente a mi auténtica vida humana que debo desearme no solo a mí como bueno, sino desear a toda la comunidad como una comunidad de buenos, y, en la medida en que puedo, recibirla en mi círculo práctico de voluntad y fines»⁸². Husserl observa que el yo no es únicamente un polo centralizante del que irradian actos y en el que inciden afecciones, sino que tiene en el amor un centro más profundo que responde a un llamado de valores. Se refiere al:

[...] yo que en este amor sigue un «llamado», una «vocación» (un llamado muy íntimo que toca la más profunda interioridad, el centro más íntimo del yo mismo), y es llevado a decisiones de nueva índole, a «autorresponsabilidades», a autojustificaciones, de nueva índole⁸³.

De esta forma, toda la humanidad ha de alcanzar una felicidad progresiva en la que cada ser humano participa contribuyendo al creciente valor y armonía del todo. Es la idea de la «comunidad racional-ética» como «un horizonte abierto de vínculo social de amor y comunidad de trabajo, en el que todos nosotros en término medio avanzamos y podemos ayudarnos en la elevación de la existencia»⁸⁴.

Husserl sostiene que la toma de conciencia ética:

[...] muestra también la relatividad del valor ético, del cumplimiento de la intención ética, ella muestra la posibilidad de un progreso del hombre que ya es siempre ético y hace lo mejor que puede hacer en el momento, y que sin embargo no es lo absolutamente mejor⁸⁵.

El ideal de hacer lo mejor posible es un ideal relativo de perfección que se encuentra en medio de horizontes infinitos, y sobre la base de ellos lleva en sí el sello de la infinitud porque se orienta a un ideal absoluto de perfección como «el *límite absoluto*, el polo que trasciende toda finitud»⁸⁶. A través de las realizaciones se toma conciencia de «horizontes en los cuales

⁸² HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* [1922-1937], p. 46 (tr., p. 50).

⁸³ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 358.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 332.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 456.

⁸⁶ HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* [1922-1937], p. 33 (tr., p. 35).

ya el telos está predado, preconstituido»⁸⁷. Con otras palabras, la realización de lo mejor posible es siempre una realización parcial que contiene implícitamente una teleología orientada hacia ideas. Así se relaciona con la aproximación a lo máximo idealmente alcanzable en el terreno de la vida personal y la comunidad, esto es, de la vocación y el amor: «Solo si nosotros los sujetos nos colocamos ya en un horizonte de vida infinita [...] llegamos a exigencias absolutas. Ahí los sujetos han sido idealizados, esto es, dotados de infinitudes»⁸⁸.

En la vida ética culmina la tendencia a la autopreservación que tiene una raíz instintiva; es una tendencia que aspira, en medio de perturbaciones, obstáculos y conflictos, a una unificación en una concordancia universal que supere las discordancias encarnando la fidelidad a sí mismo y el amor al prójimo. Así, la verdadera autopreservación, que se identifica con «la aspiración ética universal»⁸⁹, se encuentra en la unidad consigo mismo o identidad permanente en las decisiones que responden a la elección de una manera de ser.

Sin embargo, los procesos de la historia no pueden ser calculados porque están expuestos a eventos inesperados que componen «*el reino infinito de los azares*»⁹⁰. Con la teleología racional, no se alude a un proceso inexorable, sino a un requerimiento filosófico que se funda en nuestra condición humana: «Esto no es una pura fantasía, sino una idea práctica que se ha de realizar efectivamente paso a paso en un trabajo científico que progresa al

⁸⁷ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 438.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 372. Husserl aclara que tales exigencias prácticas requieren, «en camino hacia el polo directriz que guía desde la inalcanzable lejanía —en camino hacia la idea de perfección absoluta en la razón absoluta—, hacer en cada momento del tiempo lo que en él sea lo mejor posible y, así, hacerse siempre mejor según las posibilidades que el tiempo ofrece». Cf. HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge [1922-1937]*, p. 36 (tr., p. 38).

⁸⁹ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 172 n. «Por tanto, el término “autopreservación” significa seguir la vocación interior y el llamado, un llamado que no proviene del destino [...], sino de los valores, esto es, del mundo como un mundo de valores que llama constantemente, pero que es un llamado que no me llega mientras vivo ingenuamente de una manera cotidiana. En consecuencia, es un ideal ético escuchar este llamado, estar abierto a él». Cf. LUFT, Sebastian. «The Subject as Moral Person. On Husserl's Late Reflections Concerning the Concept of Personhood». En: Gert-Jan Van der Heiden, Karel Novotny, Inga Römer y Laszlo Tengelyi (eds.). *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*. Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 31 s.

⁹⁰ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 300.

infinito»⁹¹. El cumplimiento de las metas racionales depende de la posición adoptada por los individuos y por ende del comportamiento práctico de la comunidad de mónadas. El propósito de Husserl es «una educación racional regulada por normas de la libertad» como «*parte fundamental del desarrollo*» de acuerdo con sucesivos estadios de perfección de una «razón humana progresiva»⁹². La razón es una capacidad que «nunca puede cesar, nunca puede estar completamente ausente, aun cuando no se desarrolle por motivos fácticos»⁹³. Husserl señala que la humanidad «puede adoptar —por más que en ninguna realidad histórica anterior haya ocurrido así— la figura unitaria de la razón práctica, la de una vida “ética”»⁹⁴. No interesa el hecho de que los hombres no se hayan propuesto hasta el momento estas metas racionales porque lo que está en juego es «la posibilidad de una existencia humana en la cual el hombre se plantea este fin último y adquiere de manera intelectual certeza de la necesidad de captarlo y de querer sujetar toda su vida a él»⁹⁵; de ahí el énfasis en «la posibilidad de una teleología universal cuya fuente volitiva (*Willensquelle*) se encuentra en el hombre mismo»⁹⁶.

⁹¹ HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie* [1922/1923], p. 374.

⁹² HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 442.

⁹³ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, p. 363.

⁹⁴ HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* [1922-1937], p. 22 (tr., p. 23).

⁹⁵ HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 519.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 478.

BIBLIOGRAFÍA

- HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* [1911-1921]. *Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. *Husserliana* xxv. Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987.
- HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* [1922-1937]. *Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. *Husserliana* xxvii. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser. *Husserliana* i. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 44 s.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus dem Nachlass* [1934-1937]. Ed. Reinhold N. Smid. *Husserliana* xxix. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel. *Husserliana* vi. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* [1916-1937]. Ed. Rochus Sowa. *Husserliana* xxxix. Dordrecht, Springer, 2008.

- HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester [1920/1924]*. Ed. Henning Peucker. *Husserliana* xxxvii. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen [1922/23]*. Ed. Berndt Goossens. *Husserliana* xxxv. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie [1923/24]. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Ed. Rudolf Boehm. *Husserliana* vii. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956.
- HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie [1923/24]. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm. *Husserliana* viii. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.
- HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texte*. Ed. Paul Janssen. *Husserliana* xvii. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.
- HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass [1908-1937]*. Ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr. *Husserliana* xlii. Dordrecht, Springer, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. L. E. González. México, UNAM, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*. Ed. Marly Biemel. *Husserliana* v. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. *Husserliana* iii/1 y iii/2. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo, 2009.

- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México, UNAM, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester [1927]*. Ed. Michael Weiler. *Husserliana* xxxii. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass [1898-1925]*. Ed. Eduard Marbach. *Husserliana* xxiii. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y la cultura*. Trad. parcial «Cinco escritos sobre Renovación», de Agustín Serrano de Haro. Barcelona/Iztapalapa (México), Anthropos/UAM, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Späte texte über die Zeitkonstitution [1929-1934]. Die C-Manuskripte*. Ed. Dieter Lohmar. *Husserliana-Materialien* viii. Dordrecht, Springer, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil [1929-1935]*. Ed. Iso Kern. *Husserliana* xv. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil [1905-1920]*. Ed. Iso Kern. *Husserliana* xiii. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- KERN, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus. Phaenomenologica* 16. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
- LUFT, Sebastian. «The Subject as Moral Person. On Husserl's Late Reflections Concerning the Concept of Personhood». En: Gert-Jan Van der Heiden, Karel Novotny, Inga Römer y Laszlo Tengelyi (eds.). *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*. Leiden/Boston, Brill, 2012.
- RIZO-PATRÓN DE LERNER, Rosemary. *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*. Lima, Editorial Aula de Humanidades/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

TEMPORALIDAD Y FORMACIÓN EN BORGES^{*}

Temporality and Education on Borges

GERMÁN VARGAS GUILLÉN^{**}
Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: El presente texto estudia la relación entre temporalidad y formación en Jorge Luis Borges, particularmente en dos de sus cuentos: *El etnógrafo* y *Pedro Salvadores*, desde el marco interpretativo de la teoría simondoniana de la individuación. En el primer caso, el de *El etnógrafo*, nuestra atención se va a dirigir a estas paradojas en relación con el saber, el aprendizaje, la transmisión o la conservación, la autoridad. En el segundo, el de *Pedro Salvadores*, en cambio, la atención se va centrar en las aporías del comportamiento simple de un ciudadano común y corriente en relación con el poder, con el régimen, con la tropelía, con la mujer, con la familia extensa. Lo que se encuentra en ambos textos son, sin más, *efectos de formación*, y se sostendrá que la formación es aquí un despliegue temporal, un fluir, en el que cada quien se configura; y, más allá de ello, es el tiempo en que cada quien reconfigura el ser y el hacer de su mundo de la vida.

Palabras clave: *Borges, temporalidad, formación, individuación, anarquía, moralidad, capacidades.*

Abstract: The paper studies the relationship between temporality and education (or shape) in Jorge Luis Borges, particularly in two of his tales: *The Ethnographer* and *Pedro Salvadores*, from the interpretative framework of the Simondonian theory of individuation. In the first case, that of *The Ethnographer*, our attention will be directed to these paradoxes in relation to knowledge, learning, transmission or conservation, of authority. In the second, that of *Pedro Salvadores*, on the other hand, the focus will be on the aporias of the simple behavior of an ordinary citizen in relation to power, with the regime, with outrage, with women, with the extensive family. What is found in both texts are, without more, *effects of education (shape)*, and it will be maintained that the education is here a temporal unfolding, a flow, in which each one is configured; and, beyond that, it is the time in which each one reconfigures the being and the making of his world of life.

Key Words: *Borges, Temporality, Education (Shape), Individuation, Anarchy, Morality, Skills.*

^{*} Recepción: 14 de febrero de 2018. Aceptación: 30 de abril de 2018.

^{**} Correo electrónico: gevargas@pedagogica.edu.co.

1. Presupuestos del estudio

Mi posición acerca del país es ética. Por lo tanto, no puedo ignorar el grave problema moral en el país, tanto con el terrorismo como con la represión. De ninguna manera puedo callar ante esas muertes, esos desaparecidos.

Jorge Luis Borges¹

La temporalidad es un tema que se hace presente en la obra de Borges. Como tema es una de esas «perplejidades que no sin alguna soberbia se llaman metafísica»². De comienzo a fin la obra de Borges tiene como una constante la aparición del tiempo. Éste no sólo da cuenta de los problemas relativos a su concepción: ¿es lineal, es circular, es cíclico?, ¿qué es?; ¿constituye a cada quien o, antes bien, cada quien lo constituye? El tiempo también forma parte de la estrategia de escritura en Borges: ¿cómo se ubica un relato, digamos, en una datación que dé anclaje al lector?, ¿cómo aparece la sucesión o la linealidad, unas veces; otras, cómo comenzar la historia por el final; etc.? Figuras o tropos que aluden al tiempo aparecen en la obra de Borges, por doquier: el río; la tarde, el amanecer, Heráclito e, incluso, el fuego.

Por contraste, la educación no es tematizada de manera directa. El autor alude reiteradamente a su docencia, a su pasión por los libros y por la lenguas, a sus maestros: «Sin proponérmelo al principio [dice], he consagrado mi ya larga vida a las letras, a la cátedra, al ocio, a las aventuras del diálogo, a la filología, que ignora»³. Raramente se puede o se podría llegar a explicitar una, digamos, teoría de la educación, un enfoque teórico o una estrategia didáctica siguiendo su obra; mucho menos una concepción de la escuela o del sistema escolar; es prácticamente inexistente una reflexión sistemática sobre lo que, genéricamente, se puede llamar «lo pedagógico».

¹ Entrevista en *La Prensa*, edición sobre la muerte de Borges del 15 de junio de 1986. En: BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Edición crítica. Comentado por Rolando Costa Picazo. Buenos Aires, Emecé Editores, 2010 —en adelante citado: *I o II*, seguido de la(s) página(s) citada(s)—.

² BORGES, Jorge Luis. *II*, p. 613.

³ *Ibid.*

No obstante, se puede establecer una comprensión de variables relacionadas con la formación. Tiene el autor no sólo una concepción del sujeto, de la relación con los otros, de la responsabilidad hacia sí mismo y hacia los otros, del sentido de la historia —y de lo histórico—, sino también de la manera como se configura el sentido y el horizonte tanto de comprensión como de acción.

Elegir, por tanto, una obra de Borges para acercarse a la relación que puede darse entre temporalidad y formación tiene algo de arbitrario. He elegido *Elogio de la sombra* por las siguientes razones: primero, es escrita en la madurez del autor; como él lo declara, está sobre los setenta años; segundo, contiene al menos dos textos —que serán sobre los que versa, principalmente, este estudio—, a saber, *El etnógrafo* y *Pedro Salvadores*, en donde aparece la relación aludida. No obstante, no se ve directamente; antes bien, se presenta de manera oblicua, indirectamente.

Sin que se pueda considerar como la única posibilidad para entender la *formación*, ésta es *efecto*. Todo *propósito* viene de más en ella y tiene más bien el carácter de un adorno. La formación implica al sujeto, a su voluntad; tiene como trasfondo un carácter moral:

[...] la ética. Ésta, según se sabe, nunca dejó de preocupar a cierto amigo muy querido que la literatura me ha dado, a Robert Louis Stevenson. Una de las razones por las cuales prefiero las naciones protestantes a las de tradición católica es su cuidado de la ética. Milton quería educar a los niños de su academia en el conocimiento de la física, de las matemáticas, de la astronomía y de las ciencias naturales; el doctor Johnson observaría al promediar el siglo XVIII: «La prudencia y la justicia son preeminencias y virtudes que corresponden a todas las épocas y a todos los lugares, somos perpetuamente moralistas y sólo a veces somos geómetras»⁴.

«Moral» o «moralista» no son expresiones que deban causar escándalo y, mucho menos, desavenencia. «Moral» tal vez sólo indique *modo de ser*, *de actuar* e incluso *modo de residir*. Al fin y al cabo todos los seres humanos tienen su *modo de ser*. «Moralista», por extensión, es el que defiende —más o menos argumentadamente— una *forma de vida*. Es lo propio de una *fac-*

⁴ *Ibid.*

ción: ataca a otra por su modo de ser, gobierna tratando de «universalizar» su estilo. Es tan moral ser gay como heterosexual; es tan moralista defender como atacar la unión de los del mismo o la de los de distinto sexo. Los ejemplos de «moral» y «moralismo» se pueden multiplicar indefinidamente.

La moral y el moralismo se viven tanto individual como colectivamente. Uno puede ser más o menos moral: el uso de higiene personal, el control de sus gastos, la escucha de los otros, la puntualidad, las jornadas de estudio. Uno llega a hacerlos hábitos, formas de ser, formas de vida. Son sus costumbres. Sin uno proponérselo, trata a sus hijos así, como uno es: los baña con regularidad, los asea, ellos llegan a experimentar el fastidio e incluso la repugnancia por la ausencia de estas prácticas; uno los pone a tiempo «en la ruta» —como se dice en Bogotá—, en el transporte que los lleva a su escuela; ellos y uno se preocupan, al comienzo, y se molestan, luego, cuando no pasa a tiempo el bus. Uno ofrece explicaciones a sus hijos cuando no puede hacer una inversión que para ellos sería grata y ellos llegan a entender por qué no se puede. En la conversación con ellos, sin una teoría previa, uno escucha sus argumentos y, cuando uno es interrumpido, les pide que, por favor, escuchen lo que se les está planteando. Uno no tiene que explicarles a sus hijos su propio gusto por la lectura, muchas veces los consiente mientras uno lee, les lee como expresión de afecto —los consiente con la lectura—.

La moral, se puede decir, es una marca, una enseña. En la familia, es una suerte de *aire*, de *estilo*, de *modo*. Es, en fin, un *modus vivendi*. Y los más cercanos a uno aprenden a tolerar al comienzo; y a veces, con el tiempo, a gozar de ese *estilo*. Si no se da ese acople, la gente se enfrenta, se disgusta y, si al fin de cuentas no se pueden soportar, no les queda otro camino que separarse, que dejar de relacionarse.

El moralismo es la defensa de un *estilo*, de una *forma de vida*. Y uno puede llegar a defender ese *modus vivendi* razonada, dialogada, meditadamente; o uno puede cerrarse a la banda y tratar de imponer e imponer su estilo propio. No todo moralismo, de suyo, es expresión del dogmatismo, mucho menos del totalitarismo. Por el contrario, uno moraliza con su mero modo de comportarse. Otra cosa es imponer su *estilo* a los demás. Tal vez

con quienes se corre mayor riesgo de llegar a esa imposición es con los más allegados: los hijos, los alumnos muy cercanos, los amigos íntimos. Con todos ellos se puede constituir una *forma de vida* que viene a ser *efecto de formación*, que puede ser más conductista o más razonadamente adoptada.

A los hijos les cae en suerte ese *estilo* que uno practica. A los demás, colegas y amigos, les viene como una *afinidad electiva*. Si para uno la puntualidad es un valor y los otros no llegan, al cabo uno no vuelve a hacer compromisos con ellos. Y así sucesivamente. El dogmatismo y el totalitarismo son los efectos de un moralismo acrítico, de la naturalización de un *estilo*, de la pretensión de hacer valer como universales las formas de vida que adoptan unos cuantos, que mandan, que gobiernan, que administran. Frente a toda moral se puede instaurar otra, frente a toda justificación de un modo de ser puede emerger otro.

Los estilos, las formas de vida, los modos de ser son *efectos* que advienen en *pasividad*⁵. Uno llega a saber, sin saber, sin darse cuenta: cómo son los otros, cómo se relaciona uno con ellos —sin que o para que haya fricción, o para evitarla—, qué esperan los otros de uno, qué espera uno de los otros. Y todo esto llega a uno a saberlo, a veces, a lo largo del tiempo, en el transcurrir del tiempo, al cabo del tiempo. La *pasividad* es la *efectuación* que opera el tiempo hasta llegar a constituir *formas de vida, estilos, modos de ser*. Ahí es donde se entrelazan *temporalidad y formación*.

Uno puede vivir más o menos conforme y acoplado con el *estilo de vida imperante*. En este sentido, uno puede ser un *conformista*: se acopla a la *moral convencional*⁶, adopta una *moral de rebaño*. Uno también puede ser un *inadaptado*, un *insociable*, un *intratable*; no se acopla al medio, reniega, no sigue el canon, se aparta de toda convención. Entre esos dos extremos se vive la paradoja de la sociable insociabilidad: cada quien se sabe portador de motivaciones que le son propias, íntimas; pero reconoce que los otros son condición de posibilidad de su propio ser en el mundo. Lo que queda

⁵ El *efecto* se expresa en *pasividad*, es sustrato: ¿de valoraciones, de motivos, de experiencias, etc.?

⁶ Con esta expresión se hace referencia tanto al canon abierto sobre este tópico por L. Kohlberg como a la vieja expresión de Descartes relacionada con la *moral provisional*. Del primer enfoque nos hemos ocupado en: VARGAS GUILLÉN, Germán y GUERRERO, Mary Julieth. «La puesta en vilo de las humanidades». En: *Revista Colombiana de Educación*, n.º. 72, 2017, pp. 39-63.

entre la posibilidad y la imposibilidad de *ser-con-los-otros* es el límite, el borde; también la resistencia, la fuga.

Las complejidades en que se sume el juego entre moral y moralización consisten en que nadie puede renunciar a tener un *modo de ser*, se trata de su persona; pero, por el otro, todos los demás tienen, a su vez, su propio *estilo*. Dejar que nos impongan cómo vivir es perder nuestro *carácter*; imponer a los demás nuestro carácter es reducir a los otros a meras cosas, a juguetes, a autómatas de los que se puede esperar una respuesta trivial, hasta el extremo en que no hay efectivo otro con quien interactuar. Aquí sólo queda una vía, a saber, la fuga, la puesta en las márgenes, la resistencia. Sin más, éste es el sentido de la anarquía⁷. Sólo la ética reclama lo más alto del llamado a la justicia. Ésta no tiene Estado, no se expresa en la Constitución, no está contenida ni en las leyes, ni en las normas, mucho menos en los manuales de buena conducta. Al fin y al cabo, en todo lo jurídico sólo se hace manifiesto un *modo de ser*; se visibiliza el poder del *hegemón*, del *arconte*, del *patriarca*, del *archipatriarca*. El *hegemón* es también el poeta, el historiador, el comediógrafo, el antiguo escritor; el *arconte* es el que pone y cuida en el arca lo *memorable*, lo *digno de ser recordado y celebrado*. El *patriarca* es el guardián, de hoy, al que se *debe* acatar. El *archipatriarca* es esa autoridad primera, fuente prístina, que se evoca —conscientemente o no— para dirimir las dudas al decidir, al tomar un camino. La *ortodoxia* es el recurso que se tiene para preservar la senda de lo *válido*.

La narración es anárquica y anarquiza cuando pone de manifiesto *lo menos memorable*, al ciudadano más simple, anodino incluso. Cuando muestra *otro modo que ser*, cuando se pone en las márgenes, más allá del *status quo*: *La intrusa*⁸ o *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)*⁹ pueden ser dos narraciones emblemáticas de ello. En una, está el interrogante: ¿qué hacer cuando entre dos hermanos se inmiscuye una mujer, amada y deseada por ambos? La resolución es conocida. Ellos tienen que seguir adelante con

⁷ «Básicamente, Borges fue siempre un anarquista. [...] un anarquista intelectual [...]. Desconfiaba de toda forma de gobierno. Para él, como para Emerson, el mejor gobierno es el que menos gobierna». Nota de Rolando Costa Picazo. Cf., BORGES, Jorge Luis. *II*, p. 660.

⁸ BORGES, Jorge Luis. *I*, pp. 703-705.

⁹ *Ibid.*, pp. 1012-1014.

sus vidas. La que tiene que desaparecer, y desaparece, es la que genera el conflicto entre ellos. En la otra, es el mismo prófugo que conocíamos desde la epopeya descrita por José Hernández. Pero, ¿qué hacer desde «la ley»? ¿Aplicarla? ¿Eludirla? ¿Contravenirla? Mantenerse en un bando es tan absurdo como cambiar al bando enemigo. Y, sin embargo, no hay alternativa. Tanto el personaje de Hernández como el de Borges tienen que decidir.

Ninguna ley es capaz de contener y de resolver los conflictos efectivos que se dan en el orden de la existencia, de la experiencia, de la vida personal y colectiva. Plantear esos conflictos y ver las múltiples posibilidades de resolución es, en resumen, el programa del anarquismo. Se lo puede llamar «anarquismo intelectual»; sólo que ese nombre designa la «función» de explicitación de lo que se vive de hecho y se resuelve más allá del derecho. Llamarlo «anarquismo intelectual» es reclamar un intento de explicitar las variantes de la experiencia moral que pone fuera de juego cualquier pretensión última de validez y, en consecuencia, de moralización.

De ninguno de los dos relatos mencionados se pretende desprender una *norma de validez universal*. Son modos de ser que no aspiran al rango de *imperativo categórico*. Y, sin embargo, esos *dilemas* tendrían que ser pensados en la peculiaridad de unos hechos efectivos y al tenor de las normas; es el doble juego de la *detrascendentalización de la ética* y las *normas trascendentales de la razón que fundan la ética*. Según el primer movimiento se ve a la vida *tal como es*, en devenir, pura inmanencia. Según el segundo movimiento se trata de ver cómo poder vivir juntos.

Se puede abundar en casos donde está presente este doble juego. *El inmortal*¹⁰ es al mismo tiempo la gloria del Cantor de Quíos y el cansancio de haber visto tanto correr el agua bajo el puente: muertes y hecatombes, leyendas y datos anodinos; la dicha de la memoria y la abulia del recuerdo. ¿Qué elegir? Tal vez no nos esté dado tomar una partida y cada posición en la existencia es contingente, nos viene en suerte, mero efecto del devenir.

El tiempo es una cifra, un enigma; la existencia, lo que uno llega a ser, la vida, es un misterio. El enigma se descifra; el misterio se comparte, se acen-

¹⁰ *Ibid.*, pp. 989-998.

dra, queda sin mácula —o mancha, puesto que es un sustrato que no llega a ser del todo comprendido— y se expresa de maneras inéditas, está más allá de la posibilidad de ser capturado, mucho menos manipulado. ¿Qué llega a ser uno? Lo que se cifra en el tiempo, lo que se descifra en el trato; lo que los otros ven de uno, lo que uno ve en los otros, lo que uno ve de uno en los otros. Y más allá está nuestra propia existencia, lo que se manifiesta sin cesar y sin terminar de llegar a plena expresión; lo que, sin embargo, uno no puede dejar de ser y los otros —con reservas, unas veces; con complicidad, otras— toleran. El extremo de la intolerancia es la aniquilación del otro, de su misterio.

La anarquía es la defensa a ultranza, por todos los medios posibles, de la libertad, de las libertades. Es tanto la actitud liberal vivida con los otros, en medio de ellos, como la fuerza de lo más íntimo, de lo más personal. En esta anarquía no se defienden las libertades para uno. Es la defensa de la libertad para todos y en todas las circunstancias. Y, sin embargo, queda como guía la pregunta: ¿cómo llevar al máximo la expresión de las libertades —personales, en primer término; y colectivas, por contera— sin lesiones para unos y otros?

Lo que vamos a seguir en los dos textos seleccionados en este estudio es el trato con el *límite*, el estar en los *bordes*, el modo de experimentar las *fronteras* entre lo bueno y lo malo, el *status quo* y el afuera, lo normal y la resistencia, la sanción moral y la descalificación de todo principio ordinal del comportamiento, el permanecer y el ponerse en fuga. En un caso, el de *El etnógrafo*, nuestra atención se va a dirigir a estas paradojas en relación con el *saber*, el aprendizaje, la transmisión o la conservación, la autoridad —por un lado, del académico institucionalizado; por el otro, del sabio de la tribu en su ritual chamánico—. En el segundo caso, el de *Pedro Salvadores*, en cambio, la atención se va centrar en las aporías del comportamiento simple de un ciudadano común y corriente en relación con el *poder*, con el régimen, con la tropelía, con la mujer, con la familia extensa. Se podrá ver, en ambos, que no se trata de relaciones disociadas, el saber implica el poder y viceversa; sólo que en este estudio se privilegia el abordaje temático desde uno y otro enfoque, respectivamente.

Lo que se encuentra en ambos textos son, sin más, *efectos de formación*. Claro que uno y otro personajes *deciden*. Lo hacen con respecto a un *entorno* o *mundo de la vida*. Para estos personajes hay una historicidad constituyente y, sin embargo, la convierten en *motivación*. Lo que a cada paso se pone en juego en ellos es un *modo de ser*, un *estilo de vida*. Su propio *hacer* entra en una trama de relaciones con *otros modos de vida*: de la academia o de la tribu; de la tropa, sea de un bando o de otro. Se puede ver en cada uno cómo el tiempo es la estructura en la que se llega a una resolución, tanto a un cifrar como a un descifrar el *ser-ante-los-otros*; y, sin embargo, qué contempló cada uno de ellos en la *intimidad de su conciencia* queda más allá de nuestras posibilidades de comprensión. El autor no entra en esa *intimidad*, más bien la deja fluir más allá del tiempo, es —si se quiere decir así— el éxtasis, la plenitud del misterio, en fin, el *sí mismo* de cada uno de ellos.

La *formación* es aquí un despliegue temporal, un fluir, en el que cada quien se *configura*; y, más allá de ello, es el tiempo en que cada uno de ellos *reconfigura* el ser y el hacer de su mundo de la vida: académico, como bibliotecario o funcionario de los libros, uno; como padre o esposo o sujeto político sumido en la oscuridad, en una resistencia sin resistencia, el otro. En este proceso no sólo se *configura* el *sí mismo* de cada uno como efecto —vamos a decirlo así— de *individuación*, sino que se da un efecto de la acción de cada quien sobre el entorno, lo *reconfigura*, lo *modula*, tiene *resonancia*, en fin, impacta o transduce sobre el *mundo-entorno* (*Umwelt*): se *transindividúa* en lo colectivo, en el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) compartido: las prácticas, las valoraciones, los símbolos, las decisiones. ¿Cómo, pues, desligar *temporalidad* y *formación*? Aquí lo que no se puede dirimir es si el *efecto* es sólo *reacción* al entorno o, antes bien, es toma de posición y promoción que eleva a unidades de sentido las aspiraciones y las formas tanto personales como colectivas de ejercicio de la voluntad —en un tránsito incesante de la *voluntad individual*, a la *confluencia de voluntades*, a la *voluntad común*—.

2. El saber

El etnógrafo

El caso me lo refirieron en Texas, pero había acontecido en otro estado. Cuenta con un solo protagonista, salvo que en toda historia los protagonistas son miles, visibles e invisibles, vivos y muertos. Se llamaba, creo, Fred Murdock. Era alto a la manera americana, ni rubio ni moreno, de perfil de hacha, de muy pocas palabras. Nada singular había en él, ni siquiera esa fingida singularidad que es propia de los jóvenes. Naturalmente respetuoso, no descreía de los libros ni de quienes escriben los libros. Era suya esa edad en que el hombre no sabe aún quién es y está listo a entregarse a lo que le propone el azar: la mística del persa o el desconocido origen del húngaro, las aventuras de la guerra o el álgebra, el puritanismo o la orgía. En la universidad le aconsejaron el estudio de las lenguas indígenas. Hay ritos esotéricos que perduran en ciertas tribus del oeste; su profesor, un hombre entrado en años, le propuso que hiciera su habitación en una reserva, que observara los ritos y que descubriera el secreto que los brujos revelan al iniciado. A su vuelta, redactaría una tesis que las autoridades del instituto darían a la imprenta. Murdock aceptó con alacridad. Uno de sus mayores había muerto en las guerras de la frontera; esa antigua discordia de sus estirpes era un vínculo ahora. Previó, sin duda, las dificultades que lo aguardaban; tenía que lograr que los hombres rojos lo aceptaran como a uno de los suyos. Empezó la larga aventura. Más de dos años habitó en la pradera, entre muros de adobe o a la intemperie. Se levantaba antes del alba, se acostaba al anochecer, llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres. Acostumbró su paladar a sabores ásperos, se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba. Durante los primeros meses de aprendizaje tomaba notas sigilosas, que rompería después, acaso para no despertar la suspicacia de los otros, acaso porque ya no las precisaba. Al término de un plazo prefijado por ciertos ejercicios, de índole moral y de índole física, el sacerdote le ordenó que fuera recordando sus sueños y que se los confiara al clarear el día. Comprobó que en las noches de luna llena soñaba con bisontes. Confió estos sueños repetidos a su maestro; éste acabó por revelar su doctrina secreta. Una mañana, sin haberse despedido de nadie, Murdock se fue. En la ciudad, sintió la nostalgia de aquellas tardes iniciales de la pradera en que había sentido, hace tiempo, la nostalgia de la ciudad. Se encaminó al despacho del profesor y le dijo que sabía el secreto y que había resuelto no revelarlo.

—¿Lo ata su juramento? —preguntó el otro.

—No es ésa mi razón —dijo Murdock—. En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir.

—¿Acaso el idioma inglés es insuficiente? —observaría el otro.

—Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el

secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad.

Agregó al cabo de una pausa:

—El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos.

El profesor le dijo con frialdad:

—Comunicaré su decisión al Consejo. ¿Usted piensa vivir entre los indios?

Murdock le contestó:

—No. Tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia.

Tal fue en esencia el diálogo.

Fred se casó, se divorció y es ahora uno de los bibliotecarios de Yale.

La atención está puesta en Fred Murdock como personaje. Nos interesa su relación con el saber. Durante su estancia en la Universidad no expresa ningún especial afecto por la ciencia. Todo parece que le puede interesar, pero de nada se prenda como para darle un valor efectivo en su vida. En parte, se va por razones burocráticas a vivir entre los indígenas. Concluye su vida como burócrata en una biblioteca. Así como no lo sedujo nada antes de partir, tampoco el texto da cuenta de que algo lo haya seducido durante la estancia en la reserva.

El misterio no es lo que define el relato. Sólo lo roza. Queda aludido. Sabe de los libros durante su vida universitaria como luego llega a saber de los sistemas de clasificación de libros —es posible conjeturar que ya para entonces fuera popular el sistema de Clasificación Decimal Dewey¹¹—.

¹¹ Recordémoslo aquí, se trata del CCD o sistema de clasificación de bibliotecas que fue desarrollado por Melvil Dewey, bibliotecario del Amherst College en Massachusetts, EE. UU., en 1876. Este sistema consta de diez grandes clases o *campos semánticos*, a saber: 000 - Ciencias de la Computación, Información y Obras Generales; 100 - Filosofía y Psicología; 200 - Religión, Teología; 300 - Ciencias Sociales; 400 - Lenguas; 500 - Ciencias Básicas; 600 - Tecnología y Ciencias Aplicadas; 700 - Artes y recreación; 800 - Literatura; 900 - Historia y Geografía.

Estas categorías principales se subdividen a su vez cada una de ellas en diez clases, en un modelo jerárquico decimal, de diversos niveles. El primer nivel —también llamado sumario— comprende estos diez grupos, el segundo sumario puede estar formado por cien grupos, diez por cada uno de los diez anteriores. El tercer nivel ofrece un abanico de mil posibilidades, e incluso se podrían seguir añadiendo más si fueran necesarias. Cf., DEWEY, Melvil. «A Classification and Subject Index for Cataloguing and Arranging the Books and Pamphlets of a Library [Dewey Decimal Classification]». Proyecto Gutenberg, 2004: <http://www.gutenberg.org/files/12513/12513-h/12513-h.htm> (consultado el 17 de junio de 2017). Hoy sabemos que todo esto se puede llevar a un grado de automatización que permite prescindir en gran medida de la intervención de un agente humano.

Murdock se va a la pradera sin ninguna convicción manifiesta. Sólo siguió instrucciones. Fue su profesor el que le insinuó que hiciera la residencia en la reserva. El relato no da cuenta de qué habló con el sacerdote indígena; en cambio sí orienta puntalmente en el hecho de que éste le dio la orden de recordar sus sueños y tras esta ascesis le reveló la «doctrina secreta». En la reserva se lo inició en «ejercicios, de índole moral y física».

Murdock pudo aprender tanto la «doctrina secreta» como los sistemas de clasificación y ordenación bibliográfica; «nada singular había en él». Era un pleno de disposiciones, de aptitudes, de capacidades; en fin, de *Vermögens*. Todo lo que se podía enseñar lo podía aprender. Para establecer el trato con el misterio de los hombres rojos «tenía que lograr que [...] lo hicieran uno de los suyos»; y lo logró. Igual pudo estar en la NASA, en un café, entre vendedores de telas, entre jugadores de cartas.

Una visión optimista del relato lo mostraría como alguien que descubrió el secreto, el misterio, y decidió preservarlo, ocultarlo, mantenerlo al resguardo de la mirada hegemónica occidental, académica, universitaria. Visto más de cerca es un hombre que no se singulariza, que no quiere afirmar su peculiaridad. Un hombre común y corriente.

También en el ámbito del saber se tiene un trato vulgar con éste, ni subjetiva ni desubjetiva. Es una función más. No tiene nada de heroico, de santo, de profético. El saber es chamánico, cosa de iniciados, de sacerdotes; el conocimiento es cosa de académicos, de burócratas, de funcionarios. Ni uno ni otro estilo son suficientemente interesantes para arriesgarse por ellos. Todos tienen su paga.

¿Qué pensó Murdock sobre sí mismo en la pradera? No lo sabemos. Vagamente sabemos que olvidó sus amigos, que «sintió la nostalgia de aquellas tardes iniciales de la pradera en que había sentido, hace tiempo, la nostalgia de la ciudad», que aprendió sabores ásperos, que soñó en una que no era la lengua de sus padres. No se trató de una elaboración de su mismidad, de su subjetividad. La conversación en que comunica su decisión de no escribir la tesis es una pieza maestra de la interlocución de dos burócratas: uno expresa su decisión, otro toma nota de lo que informará al Consejo; uno dice que no volverá a la pradera, otro pregunta sobre el

fracaso de la tesis. Al profesor no le interesa lo que ha decidido Murdock, a Murdock no le interesa la opinión del profesor.

Murdock es un hombre que todo lo toma con alegría. En el relato se muestra que aceptó con alacridad —*alacritas*, alegría y preserteza del ánimo para hacer algo— el encargo de hacer la tesis al volver. Seguramente también tuvo esa sensación de alegría al regresar, al asumir su posición como bibliotecario, al realizar el desposorio, al divorciarse. No nos lo dice el relato, pero se muestra que asume las funciones con una gaya disposición, luego cae en la rutina, al final se aburre y abandona la función. Podemos igualmente pensar que está a punto abandonar la biblioteca o que, en el mejor de los casos, se sostiene ahí, como burócrata, sin ánimo de correr riesgos, conservándose en el *status quo*. Lo tenía todo para individuarse, merced a sus potenciales, en múltiples direcciones: hacer una tesis, quizá llegar a ser un investigador prestante, fungir como profesor con empatía con sus estudiantes; enrolarse en la tribu, llegar a ser sacerdote indígena, actuar como mediador entre la cultura de los rojos y los científicos de la Universidad, de Occidente, liderar el encuentro de las culturas; ser un *pater familias*, desplegar como padre, acaso como patriarca.

La individuación, en el caso de Murdock, radica en situarse en la delgada línea de la indecisión, en la que pueda mantenerse sin asir ningún proyecto, situarse fuera del camino que le implique obrar desde sí. Que por sus manos se opere la transindividuación que deviene cuando circula el conocimiento, que la mentalidad técnica se concrete por la operación del Sistema de Clasificación Dewey —u otro similar—, que esté vinculado tanto a la biblioteca como al mundo universitario a través de ella. Nada de eso habla de su constitución subjetiva.

3. El poder

Pedro Salvadores

A Juan Murchison

Quiero dejar escrito, acaso por primera vez, uno de los hechos más raros y más tristes de nuestra historia. Intervenir lo menos posible en su narración, prescindir de adiciones pintorescas y de conjeturas aventuradas es, me parece, la mejor manera de hacerlo. Un hombre, una mujer y la vasta sombra de un dictador son los tres personajes. El hombre se llamó Pedro Salvadores; mi abuelo Acevedo lo vio, días o semanas después de la batalla de Caseros. Pedro Salvadores, tal vez, no difería del común de la gente, pero su destino y los años lo hicieron único. Sería un señor como tantos otros de su época. Poseería (nos cabe suponer) un establecimiento de campo y era unitario. El apellido de su mujer era Planes; los dos vivían en la calle Suipacha, no lejos de la esquina del Temple. La casa en que los hechos ocurrieron sería igual a las otras: la puerta de calle, el zaguán, la puerta cancel, las habitaciones, la hondura de los patios. Una noche, hacia 1842, oyeron el creciente y sordo rumor de los cascos de los caballos en la calle de tierra y los vivas y mueras de los jinetes. La mazorca, esta vez, no pasó de largo. Al griterío sucedieron los repetidos golpes, mientras los hombres derribaban la puerta, Salvadores pudo correr la mesa del comedor, alzar la alfombra y ocultarse en el sótano. La mujer puso la mesa en su lugar. La mazorca irrumpió; venían a llevárselo a Salvadores. La mujer declaró que éste había huido a Montevideo. No le creyeron; la azotaron, rompieron toda la vajilla celeste, registraron la casa, pero no se les ocurrió levantar la alfombra. A la medianoche se fueron, no sin haber jurado volver.

Aquí principia verdaderamente la historia de Pedro Salvadores. Vivió nueve años en el sótano. Por más que nos digamos que los años están hechos de días y los días de horas y que nueve años es un término abstracto y una suma imposible, esa historia es atroz. Sospecho que en la sombra que sus ojos aprendieron a descifrar, no pensaba en nada, ni siquiera en su odio ni en su peligro. Estaba ahí, en el sótano. Algunos ecos de aquel mundo que le estaba vedado le llegarían desde arriba: los pasos habituales de su mujer, el golpe del brocal y del balde, la pesada lluvia en el patio. Cada día, por lo demás, podía ser el último. La mujer fue despidiendo a la servidumbre, que era capaz de delatarlos. Dijo a todos los suyos que Salvadores estaba en la Banda Oriental. Ganó el pan de los dos cosiendo para el ejército. En el decurso de los años tuvo dos hijos; la familia la repudió, atribuyéndolos a un amante. Después de la caída del tirano, le pedirían perdón de rodillas.

¿Qué fue, quién fue, Pedro Salvadores? ¿Lo encarcelaron el terror, el amor, la invisible presencia de Buenos Aires y, finalmente, la costumbre? Para que no la dejara sola, su mujer le daría inciertas noticias de conspiraciones y de victorias.

Acaso era cobarde y la mujer lealmente le ocultó que ella lo sabía. Lo imagino en su sótano, tal vez sin un candil, sin un libro. La sombra lo hundiría en el sueño. Soñaría, al principio, con la noche tremenda en que el acero buscaba la garganta, con las calles abiertas, con la llanura. Al cabo de los años no podría huir y soñaría con el sótano. Sería, al principio, un acosado, un amenazado; después no lo sabremos nunca, un animal tranquilo en su madriguera o una suerte de oscura divinidad.

Todo esto hasta aquel día del verano de 1852 en que Rosas huyó. Fue entonces cuando el hombre secreto salió a la luz del día; mi abuelo habló con él. Fofó y obeso, estaba del color de la cera y no hablaba en voz alta. Nunca le devolvieron los campos que le habían sido confiscados; creo que murió en la miseria. Como todas las cosas, el destino de Pedro Salvadores nos parece un símbolo de algo que estamos a punto de comprender.

No se puede decidir de un todo quién es el protagonista de esta historia. Podría ser Pedro Salvadores, puesto que el relato lleva por título su nombre, pero este personaje no tendría posibilidad de hacerse a su *estilo* sin la —digámoslo así— complicidad de su mujer. Más duras no podrían ser las palabras con que se la identifica: quizá es sabedora de la cobardía de su marido, da «inciertas noticias de conspiraciones y de victorias».

Tanto Salvadores como Planes muestran una fuerza de resistencia al comenzar el relato: por algo eran perseguidos, por algo la mazorca se detiene esta vez a la puerta de ellos, por algo él se refugia en el sótano, por algo ella repone la alfombra y la mesa. La mazorca es violenta, destruye la loza celeste, insulta y ultraja a Planes. Ellos se han puesto en alguna margen, en algún borde. No están en el interior del régimen de Rosas. Rosas —su régimen, su tropa— tiene razones para perseguirlos; no son parte de *lo mismo*, son otros; representan algún desafío a esta moral, a este modo de ser, a este modo de hacer que él encarna.

Entre Rosas y la pareja Salvadores-Planes hay una *incompatibilidad moral*. Ellos son *los otros*. Permanecen en Buenos Aires, se resisten a partir, a abandonar. Y, sin embargo, son los perseguidos, los exiliados en su propia tierra; poco a poco son los pobres, los que llegan a perderlo todo: la propiedad, la dignidad, la confianza en sí mismos y en los otros. Se sabe que la pareja, mientras Planes aparece sola a los ojos de la familia extensa, tuvo dos hijos —el relato no da cuenta si fueron otros dos, o los primeros dos,

o los únicos dos—: son hijos de la resistencia en medio del régimen. A todas luces, se trata de hijos bastardos: para la familia extensa, para el régimen. No se ahonda en detalles. Los niños estarían de máximo ocho años el mayor; y mínimo de siete años el menor al caer Rosas. Todavía éstos no habrían sufrido todos los rigores de la segregación adolescente y mucho menos adulta, pero serían unos parias.

La aparente resistencia de la pareja Salvadores-Planes se torna cobardía, sí de Salvadores; pero también de Planes: despacha la servidumbre, vive del miedo de la denuncia. El colmo de la sumisión se halla cuando ella se vuelve la costurera de sus perseguidores, de los trajes del régimen. La narración observa que «[g]anó el pan de los dos cosiendo para el ejército». Tal vez alude a «los dos» que podían traer ingresos para la familia, porque ella gana para los cuatro o más miembros de la familia.

El régimen, Rosas, los persigue y, sin embargo, los sostiene. Ellos son la resistencia, pero el tirano los «acoge», les da trabajo. Los despoja de posesiones y de reconocimiento social, pero los integra para el cobijo y la protección del cuerpo, del cuerpo policial, militar. Puede ser cierto que él, Salvadores, sea «un animal tranquilo en su madriguera o una suerte de oscura divinidad», pero, ¿piensa en Rosas; lo odia, lo admira, le es indiferente? Es cierto que hizo oposición al régimen, pero, ¿por qué no huye; por qué no se une a la «Banda Oriental»? En fin, ¿por qué prefiere estar muerto en vida que morir viviéndola, luchándola, batallando por un mínimo de dignidad?

Salvadores realiza una resistencia sin resistencia que consiste en mantenerse más allá de la margen, del otro lado. En ese otro lado no representa ningún peligro para el régimen. No está en el plano de combatirlo. Incluso, si se extrema la interpretación, se puede ver que termina como un parásito del régimen.

Los tres —Salvadores, Planes y Rosas— se mantienen en posiciones funcionales: Rosas, el perseguidor; Salvadores, el oculto, el oscuro, el parásito; Planes, la mediadora entre un régimen que al tiempo persigue y protege, y, un prófugo que no huye, sino que se esconde, que se juega a convertir todo su potencial en impotencia desmesurada. Si se puede decir que Salvadores es un cobarde, otro tanto hay que decir de Planes y de Rosas.

Si la resistencia sin resistir es, o puede ser, un oxímoron hay otro más que describe la situación: los tres personajes exponen el potencial de la impotencia: ninguno puede, ninguno es ni actúa como un *yo puedo*, ninguno de ellos se presenta como un *homo capax*. No transindividúan, no se torna colectiva su acción. Por la relación con el entorno se individúan, pero no hay despliegue de cada quien con *resonancia*. ¿Qué, entonces, es lo que enseña y ofrece el relato sobre la relación *temporalidad-formación*? En síntesis, que el tiempo revela que el entorno y el individuo mismo truncan sus potenciales si no se obra en dirección de afectar y efectuar un proyecto que valga para uno y valga para todos. Los potenciales pierden su valor si cada individuo encauza su sentido bajo el «imperativo»: ¡sálvese quien pueda!

Salvadores tuvo muchos caminos para dar curso a la resolución de su existencia: saltar por la ventana, como el Libertador Simón Bolívar la nefanda noche septembrina, enfrentar la tropelía, unirse —como quizá lo fabricó o lo soñó o lo esperó Planes— a la Banda Oriental, actuar como matón furtivo. Pero no hizo nada. Sólo sumirse en la nada.

Plandes pudo huir con otro —hay muchas narraciones borgianas que tienen esa solución, también forma parte de su lectura del folklore latinoamericano, en especial del gaucho—; convertir la servidumbre en combatiente o, al menos, en cómplice de los conspiradores; alzarse en armas, traer y llevar informaciones; trazar con la Banda Oriental —como en parte parece ser su sueño—. A diferencia de Salvadores que es la quietud y la inacción vueltas carne, Planes obra para hacer las veces de servidora —¿sirviente, sirvienta?— del régimen —Plandes-Salvadores (ambos o alguno de ellos) pudieron partir de Buenos Aires hacia Uruguay, uniéndose a la Banda Oriental; pudieron partir en dirección de la Pampa, hacerse al estilo de vida gaucho. Nada de esto hicieron. Permanecieron acobardados, intimidados, en su madriguera—. «Plandes-Salvadores» son menos que nada, por la acción de ella; nada, absolutamente nada, por parte de él.

Allá, en su lejanía, Rosas es todo, un *ser-completo* y total, lo *uno*. No puede aceptar a los otros más que como su prótesis, sus extensiones, sus apéndices. Esta falta de alteridad, de transducción, de resonancia llega a su clímax «aquel día del verano de 1852 en que Rosas huyó». Sin *alter*, el

régimen tiránico sienta las bases de su destrucción, de su caída. Es, simplemente, cosa de tiempo: que o lo que no transduce, lo que no se deja afectar por el campo de fuerzas que configura su entorno, incrementa las posibilidades de la entropía.

La temporalidad es la ocasión de despliegue de los potenciales. También es devenir en el cual éstos se pueden arruinar. No nos quedaron datos de la evolución de los hijos de la pareja Salvadores-Planes. No sabemos si llegaron a apropiarse en pasividad: la cobardía, la mezquindad, el temor reverencial; o, antes bien, como reacción a ese entorno, activamente, radicalizaron el coraje, la generosidad, la valentía. Lo que se ha observado en el caso de estos tres personajes —Salvadores, Planes, Rosas— es que, quierase o no, los potenciales devienen: se despliegan y consolidan la configuración del sí mismo y, entonces, transducen transindividualmente; o, por el contrario, se truncan, como si el sistema se cerrara sobre sí mismo o se clausurara.

Si los potenciales no se despliegan, no resuenan, viene o sobreviene la angustia. No se describe ésta en el relato. Conocemos la angustia del patriarca —en *El otoño del patriarca*, tomemos por caso, cuando pasa por su predio Rubén Darío¹²—. También la que deviene de la pérdida —o por la posibilidad de la pérdida del amado o de la amada—, la que emerge de no poder hacer bien lo que se quiere, lo que se puede, lo que se debe, en fin, lo que es un potencial que uno puede llevar a plenitud. El tiempo que fluye en dirección de truncar los potenciales es el de la angustia, el de la pérdida del sentido, el de la ausencia de resonancia.

4. Capacidades (*Vermögens*), juego, temporalidad y formación

Los relatos de los que se ha ocupado este estudio muestran de manera oblicua cómo la formación está en riesgo, siempre, de cursar en dirección de la moral convencional. Si ésta se asimila —como en el caso de Salvadores-Planes-Rosas, a pesar de la altisonancia de las acciones de este último— en

¹² GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *El otoño del patriarca*. Barcelona, Plaza y Janés, 1975, pp. 193-195.

una expresión de los valores puestos en juego: lo único que queda, como efecto, es la pusilanimidad, la mezquindad, la cobardía. Desde luego, a estos «valores» se oponen muchos otros: la audacia, la generosidad, la valentía. Otro tanto hay que decir de la posibilidad de que la formación termine en la burocratización, en la abulia, en el cansancio, en el abandono; a estos se oponen valores como la amistad, el entusiasmo, el ánimo, la persistencia.

El autor pudo hacer ver directamente la moralidad del decaimiento —del hundimiento en la nada, del nihilismo efecto de la guerra— o la del adoceamiento —la pérdida de sentido en la masificación, en la producción y en el consumo—. Se pierde el sentido poético si de manera explícita se habla de esos personajes: el profesor, el estudiante, el sacerdote; el opositor, la mujer y el tirano. Sólo el sentido poético pone al descubierto que la moral de cada uno de los personajes de estos relatos *deviene, es efecto, aparece tal como es*. Y que, sin embargo, puede haber otro sentido, otro horizonte, otra perspectiva de ser.

El profesor, el sacerdote y el estudiante no sólo portan y comportan una *moral*, un modo de ser, un *estilo*. Un panfleto que muestre que la burocratización es una *moral de rebaño* no haría más que repetir lo que había conocido Occidente en su tránsito de los siglos xix al xx. Sería una paráfrasis que reiteraría la urgencia del tránsito del hombre al superhombre.

Las figuras del opositor —vencido, vejado, arrinconado, enclaustrado—, de la mujer cobarde que en su cobardía cuida a su marido cobarde y acobardado, la del tirano que sólo puede aceptar al otro como apéndice o como autómatas que realiza su voluntad y es él mismo incapaz de hacerle frente al disidente o al contradictor; todas estas figuras dichas explícitamente sólo reiterarían que el mejor gobierno es el que menos gobierna, en último término que la anarquía más que un derecho político es una obligación ética de cada quien frente al *status quo*.

La acción acrítica y dogmática en que moraliza tanto el profesor como el tirano implica una pérdida del sentido. Quien en *pasividad* siga dormido —sin querer entender que toda moral viene de alguien y puede ser transformada— carece del mínimo de responsabilidad consigo mismo y con los

otros. La narración lo que pone en evidencia es que cada quien es un haz de potenciales y que su eticidad radica en llevarlos a plenitud.

Borges en *El espejo de los enigmas* acude a León Bloy para poner de manifiesto que:

No hay en la tierra un ser humano capaz de declarar quién es, con certidumbre. Nadie sabe qué ha venido a hacer a este mundo, a qué corresponden sus actos, sus sentimientos, sus ideas, ni cuál es su *nombre* verdadero, su imperecedero Nombre en el registro de la Luz¹³.

Tiene especial interés que este fragmento lo cite, precisamente, en ese texto: lo que hace el fluir del tiempo es *revelar* el devenir, la constitución de cada quien como *sí mismo*. Se llega a ser porque se tienen *potenciales*. Y, sin embargo, no se puede decidir plenamente si los potenciales y la relación de éstos con el entorno —*Umwelt*— son una mera determinación; o si, por el contrario, cada quien los puede transformar en motivaciones para llevar a cabo su experiencia de mundo en un sentido más acorde con el *poder-vivir-con-los-otros*. Los potenciales están ahí, en el punto de partida de la vida; pero, igualmente, se incrementan unos, decrecen otros, emergen nuevos. Todo esto ocurre en y por la relación con el entorno. En sí, el individuo es un haz de potenciales. Éstos son estructuras teleológicas: un pulsar o un querer llegar a ser. Sólo devienen en su relación con el entorno, cuando se ponen en juego con él. Y este juego es, de suyo, temporal.

La formación es del devenir temporal de los potenciales que se despliegan y llegan a configurar el *sí mismo*; o la formación es el efecto del despliegue de los potenciales que lleva a cabo el individuo hasta llegar a configurarse en quien es y como es en cuanto *sí mismo*. No está decidido si los potenciales pueden llegar a efectuar un *sí mismo* como cobarde o valiente, como mezquino o generoso, como pusilánime o audaz. Sin potenciales no se puede llegar a ser esto o aquello. Y, sin embargo, entra en juego la voluntad, el querer ser, la aspiración, el tender hacia... En fin, lo que hace valiosa la doctrina de las capacidades —*Vermögens*— es que no sólo se relacionan con el entorno y efectúan un *sí mismo*; es que el *sí mismo*

¹³ BORGES, Jorge Luis. *II*, p. 92.

puede y debe tomar desde sí la íntima responsabilidad de sus capacidades, de sus dones —si se los quiere llamar así— y esto implica hacerlos rendir, llevarlos a plenitud.

Sirva de colofón a la idea de rendimiento en este estudio la decisión última de Tadeo Isidoro Cruz:

Éste, mientras combatía en la oscuridad (mientras su cuerpo combatía en la oscuridad), empezó a comprender. Comprendió que un destino no es mejor que otro, pero que todo hombre debe acatar el que lleva adentro. Comprendió que las jinetas y el uniforme ya lo estorbaban. Comprendió su íntimo destino de lobo, no de perro gregario; comprendió que el otro era él. Amanecía en la desaforada llanura; Cruz arrojó por tierra el quepís, gritó que no iba a consentir el delito de que se matara a un valiente y se puso a pelear contra los soldados junto al desertor Martín Fierro¹⁴.

¹⁴ BORGES, Jorge Luis. *I*, pp. 1013-1014.

BIBLIOGRAFÍA

- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Edición crítica. Comentado por Rolando Costa Picazo. Buenos Aires, Emecé Editores, 2010.
- DEWEY, Melvil. «A Classification and Subject Index for Cataloguing and Arranging the Books and Pamphlets of a Library [Dewey Decimal Classification]». Proyecto Gutenberg, 2004: <http://www.gutenberg.org/files/12513/12513-h/12513-h.htm> (consultado el 17 de junio de 2017).
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *El otoño del patriarca*. Barcelona, Plaza y Janés, 1975.
- VARGAS GUILLÉN, Germán y GUERRERO, Mary Julieth. «La puesta en vilo de las humanidades». En: *Revista Colombiana de Educación*, n.º. 72, 2017, pp. 39-63.

MÉTODO Y DOMINIO FENOMENOLÓGICO EN LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS*

Phenomenological Method and Domain in Logical investigations

HORACIO BANEGA**

Universidad de Buenos Aires – Universidad de Quilmes

Resumen: En 1900-1901 Husserl definía a la filosofía fenomenológica como psicología intencional descriptiva, adhiriendo a la posición sostenida por Brentano. Sin embargo, en los *Prolegómenos* Husserl nos proporciona una definición de una teoría de la ciencia como estructura formal matemática y al mismo tiempo desarrolla lo que considera como lógica formal en sus diversos niveles. Presentaré el modo en que Husserl diseña una aproximación formal a lo que luego se considerará como el «mundo de la vida». En la *Tercera investigación lógica* Husserl procede a reformular la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos *a priori* para poder dar cuenta de la aplicación de los conceptos ontológico-formales desplegados en dicha Investigación al universo de las cualidades secundarias. Por ello es que un juicio como «todo color necesita una extensión para existir» es sintético *a priori*. La peculiaridad, en la primera edición, es que dicha síntesis no es producida por una operación subjetiva empírica o trascendental, sino que está determinada por «la naturaleza de las cosas mismas». A partir de esta reconstrucción se puede inferir la presencia de un método husserliano en las LU en su primera edición que puede formalizar al dominio fenomenológico sin por ello reducirlo a la consideración fisicalista.

Palabras clave: *Husserl temprano, ontología formal, sintético a priori, método.*

Abstract: In 1900-1901 Husserl defined Phenomenological Philosophy as an intentional descriptive psychology, adhering to Brentano's point of view. However, in *Prolegomena*, Husserl provides us with a definition of a theory of science as a formal-mathematical structure, and at the same time he develops what he considers formal logic in its various levels. I will present the way in which Husserl draws a formal approach to what will later be considered as “the Life-World”. In *Third Logical Investigation*, Husserl proceeds to reformulate the distinction between *a priori* analytical judgments and synthetical judgements so he can give an account on the application of formal-ontological concepts developed in this Investigation to the world of secondary qualities. This is why a judgement such as “every colour needs an extension to exist” is synthetic *a priori*. In the First Edition, the peculiarity consists in that such synthesis is not produced by an empirical or transcendental subjectivity's operation, but it is determined by “the nature of things themselves”. From this reconstruction, we can infer the presence of a Husserlian method in LU in its first edition, which can formalize phenomenological domain but without reducing it to the physicalist approach.

Keywords: Early Husserl, formal Ontology, *a priori* synthetic, method.

* Recepción: 14 de febrero de 2018. Aceptación: 30 de abril de 2018.

** Correo electrónico: horaciobanega@gmail.com

Introducción¹

En 1900-1901 Husserl definía a la filosofía fenomenológica como psicología intencional descriptiva, en una clara adhesión a la posición sostenida en la Escuela de Brentano. Sin embargo, en los *Prolegómenos* Husserl nos proporciona una definición de una teoría de la ciencia como una estructura formal matemática y al mismo tiempo desarrolla lo que considera como lógica formal en sus diversos niveles. La compatibilidad de la teoría de Brentano con las teorías de Riemman y de Bolzano tiene serios problemas, pero lo que me interesa presentar en este trabajo es el modo en que Husserl va diseñando una aproximación formal a lo que posteriormente considerará como «el mundo de la vida». En la *Tercera investigación lógica* Husserl procede a reformular la distinción entre leyes analíticas y leyes sintéticas *a priori* para poder dar cuenta de la aplicación de los conceptos ontológico-formales desplegados en dicha Investigación al universo de las cualidades secundarias. Por ello es que un juicio tal como «todo color necesita una extensión para existir» es sintético *a priori*. En la primera edición de las *Investigaciones* la peculiaridad radica en que dicha síntesis no es producida por una operación subjetiva empírica o trascendental, sino que está determinada por «la naturaleza de las cosas mismas». A partir de esta reconstrucción, si fuera plausible, se puede inferir la presencia de un método husserliano en las *Investigaciones* —en su primera edición— que formalizaría al dominio fenomenológico sin por ello reducirlo a la consideración fisicalista, en clara contraposición al naturalismo de Brentano.

¹ Este artículo es una reelaboración de mi presentación en el xxvii Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires/CEF, del 20 de septiembre de 2016. Agradezco los comentarios de Roberto Walton y Luis Rabanaque, así como la invitación del Anuario Colombiano de Fenomenología a publicarlo.

Teoría de la ciencia y ontología formal

En su reciente libro, Thomas Seebohm explicita ciertas herramientas husserlianas disponibles para elaborar un sistema fenomenológico de las ciencias:

(1) Apofántica formal, esto es, la gramática lógica y la ontología formal tienen una importancia fundamental, como el mismo Husserl enfatizó, para el método fenomenológico mismo, para el método de la intuición eidética y junto con este método para la teoría de las regiones ontológicas materiales. Se requiere (1.a) una extensión de la teoría del todo y las partes. Estas extensiones son presuposiciones del análisis de la metodología de las ciencias humanas y además son relevantes para la región ontológica material de las ciencias de la vida [...]; además (1.b) se requieren precisiones en la ontología formal de unidades, colecciones y números, esto es, la región de los objetos matemáticos ideales. Las precisiones son necesarias para el análisis de la aplicación de formalismos matemáticos en las ciencias duras, en particular en la física [...]. Pero además (1.c) hay problemas en la caracterización *Husserliana* del sistema de categorías ontológico-formales [...]. El principal problema para una epistemología de las ciencias empíricas es si la relación de la teoría de todo y partes, por un lado, y la teoría de unidades y multiplicidades, las categorías matemáticas, por el otro, son simplemente dos disciplinas de la *mathesis universalis* en el mismo nivel o si la segunda se encuentra en un nivel de universalidad superior de abstracción formalizante que la primera².

(2) El objetivo de Seebohm es producir una teoría unificada del sistema de ciencias formales, naturales y humanas desde el punto de vista husserliano que incorpore su ontología formal y su filosofía trascendental. El aspecto relevante para mi presentación es que se explicita adecuada y precisamente la necesidad de utilizar la ontología formal *Husserliana* para dar cuenta de la metodología fenomenológica. Sin embargo, mi objetivo es reconstruir de manera general y presuntiva dicha aplicación en lo que se conoce como el Husserl temprano, esto es, establezco como límite de mi reconstrucción las concepciones sostenidas por Husserl en la época de la primera edición de las *Investigaciones lógicas*³.

² SEEBOHM, Thomas. *History as a Science and the System of the Sciences. Phenomenological Investigations*. New York/Dordrecht/London, Springer, 2015, pp. 4-5. Fue Roberto Walton quien me llamó la atención sobre este texto.

³ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Usula Panzer. *Husserliana* XIX/1 y XIX/2. The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984. En adelante, LU. Esta restricción no me impide usar las aclaraciones y correcciones que Husserl introduce en la redacción de la segunda edición de 1913 de esta III LU. Queda para un futuro trabajo despejar las dudas que puedan surgir por el uso de cierto vocabulario peculiar de Ideas I en las LU, y en particular en esta III LU.

Para ello permítanme recordar resumidamente su teoría de la ciencia establecida en los *Prolegómenos*.

Siguiendo cierta estipulación del curso de lógica de 1896⁴, Husserl define a la teoría de la ciencia o lógica como una estructura fija, que presenta conexiones deductivas entre niveles inferiores y niveles superiores y es completamente independiente de todo dominio material. Esta lógica así definida se complementa con métodos particulares a cada disciplina científica. Por otra parte, el *contenido* de la lógica son las proposiciones. Esta teoría formal de toda teoría formal posible cuenta con categorías semántico-formales y categorías ontológico-formales. La teoría de la ciencia es una estructura matemática de orden superior que es desarrollada en la *Tercera investigación lógica* y aplicada al lenguaje en la IV LU. La relación completa entre lenguaje, teoría formal y ontología queda por afuera de los límites impuestos en esta presentación, pero permítanme avanzar mostrando de qué manera Husserl expone la operación de la ontología formal en relación con el dominio fenomenológico tal como aparece en la primera edición de las LU. De este modo espero ilustrar la producción de cierta formalización del dominio fenomenológico reformulando la noción kantiana de ley sintética *a priori*. Si esta reconstrucción se mostrara plausible entonces Husserl contaba ya con una metodología particular de investigación fenomenológica. De la afirmación de Seebohm parece poder inferirse esta plausibilidad, si bien hace falta más desarrollo específico de tal metodología.

Leyes analíticas y sintéticas *a priori*

Husserl en su III LU establece relaciones entre objetos ideales que luego se explicitan en los casos individuales. Los objetos ideales detentan un tipo de consistencia ontológica en razón a que se dan en las leyes matemáticas, éticas y estéticas —la esfera de la normatividad—. Husserl adopta esta

⁴ HUSSERL, Edmund. *Logik Vorlesung*. Ed. Elisabeth Schuhmann. *Husserliana*. 1. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001.

ontología de Bolzano y Lotze que no se debe comprender a la manera platónica, sino teniendo en cuenta la distinción entre el dominio de lo real y el dominio de la validez —*Geltung*—. De esta manera podremos acceder a una mayor inteligibilidad de su teoría cuando despliega las leyes materiales sintéticas y las leyes formales analíticas.

En lo que sigue, voy a suponer que la cláusula «partes no independientes o momentos» está formulada para referirse a cualidades secundarias. El dominio completo de las cualidades secundarias es lo que se empieza a considerar en la Escuela de Brentano, en particular en los escritos de Carl Stumpf⁵, como el dominio fenomenológico. Tal dominio así considerado es lo que parece concebir el Husserl temprano como la región en la que valen las leyes sintéticas *a priori* o las leyes que establecen la validez de no independencias entre objetos y partes de objetos.

Estas leyes necesarias que establecen clases de no independencia se basan en los géneros, especies aristotélicas y diferencias puras bajo los que caen contenidos no independientes y complementarios. Los géneros, las especies y las diferencias específicas ínfimas son objetos ideales. La totalidad de estos objetos conforma la totalidad de las «esencias» puras de todas las objetividades individuales idealmente posibles.

A estas esencias les corresponden los «conceptos materiales» —«*sachhaltigen Begriffe*»—, conceptos que debemos distinguir precisamente de los «conceptos meramente formales» —«*bloss formalen Begriffen*»—. La distinción entre ambos tipos de concepto descansa, según Husserl, en la presencia o ausencia en ellos de la «materia dotada de contenido cósmico» —«*sachhaltigen Materie*»—, estando ausente en los «conceptos formales». Los conceptos formales se dividen en categorías *lógico-formales* y categorías *ontológico-formales*⁶. Los conceptos formales se agrupan por la idea va-

⁵ Cf. STUMPF, Carl. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* [1873]. Amsterdam, Bonset, 1965; también cabe mencionar: *Tonpsychologie* [1883]; *Elibron* [1883] y *Erscheinungen und psychische Funktionen* [1907].

⁶ Ejemplos de conceptos formales son: algo, uno, objeto, propiedad, relación, enlace, pluralidad, número, orden, número ordinal, todo, parte, magnitud, etc. Ejemplos de conceptos materiales son: casa, árbol, color, sonido, espacio, sensación, sentimiento, etc.

cía de *algo* u *objeto en general*, vinculándose con el respectivo algo u objeto por medio de los axiomas ontológico-formales.

Los conceptos materiales se ordenan de acuerdo con distintos géneros supremos cósmicos —categorías materiales— en los que se basan las ontologías materiales⁷.

Sobre esta distinción fundamental entre el dominio de las esencias formales y el dominio de las esencias materiales se basa la diferencia entre *disciplinas* —o *leyes, o necesidades*— *analíticas a priori* y *disciplinas sintéticas a priori*. Según Husserl las leyes que valen para las especies de *no independencias* forman parte del dominio sintético *a priori*. Puesto que son leyes basadas en esencias materiales, queda claro lo que las separa de las leyes meramente formales⁸.

Husserl clasifica las leyes en dos clases: a) las leyes de la especie de la ley de causalidad que rige la no independencia de las variaciones reales-cósmicas —*dinglich-realen*— o las leyes que rigen la no independencia de meras cualidades, intensidades, extensiones, límites, formas de relación; y b) las universalidades «analíticas» puras, cuyos ejemplos para Husserl son: «Un todo no puede existir sin partes»; o necesidades analíticas⁹: «Un rey, un señor, un padre, no pueden ser si no hay súbditos, servidores, ni hijos»¹⁰. La diferencia consiste en el tipo de no independencia en ambos casos: mientras que en el segundo caso los correlativos se exigen mutuamente —no pueden ni existir ni pensarse uno sin el otro—, en el primer caso la proposición «un color no puede existir sin algo que tenga color» no es analítica, ya que la existencia de la extensión coloreada *no* está fundada en

⁷ Cf. «[...] ordnen sich sie letzteren um verschiedene oberste sachhaltige Gattungen (materiale Kategorien), in denen materiale Ontologien wurzeln» (Husserliana XIX/1, 256).

⁸ Cf. «[e]s ist nun ohne weiteres klar, dass alle zu den verschiedenen Arten von Unselbständigkeiten gehörigen Gesetze, bzw. Notwendigkeiten sich den Sphären des synthetischen a priori einordnen, und man versteht nun vollkommen, was sie von den bloss formalen, als unsachhaltigen, trennt» (Husserliana XIX/1, 256).

⁹ «Necesidades analíticas», agregado en B.

¹⁰ A partir del ejemplo es claro que Husserl no está considerando la analiticidad como verdad lógica o formalmente —en sentido contemporáneo—, ya que claramente un padre puede no tener más hijos. Otra manera de comprenderlo sería decir que el concepto de padre implica analíticamente que tuvo hijos. Lo mismo con los ejemplos restantes: un rey exiliado, etc., serían contraejemplos del caso citado por Husserl.

el concepto de color. Nótese que en los dos casos Husserl menciona el tipo de *no independencia* que vale entre conceptos formales y entre conceptos materiales.

Las definiciones anteriores son definiciones *formales* en cuanto rigen para *esencias* materiales y por ello mismo es posible, en un estado ulterior, ir produciendo el pasaje a un dominio material de individuos reales; de alguna manera, está estipulando la estructura del *a priori* material o, en otras palabras, la *necesidad* material que rige entre las no independencias. Si Husserl no hiciera esta estipulación, entonces no habría manera de entender cómo es posible que la ontología formal se aplique a dominios de objetos reales.

Puesto que la no independencia rige entre conceptos formales y entre conceptos materiales, entiendo que los conceptos formales también tienen su materia correspondiente. Husserl supone siempre que la *forma* tiene una *materia*, por lo cual se podría interpretar que un concepto formal es un concepto puro cuya materia es de la más alta generalidad —el algo—, esto es, sus conceptos parciales que lo constituyen serían los más generales respecto de un dominio formal de aplicación¹¹.

De este modo, interpreto que el concepto de «materia» es un concepto semántico que reconstruyo como un caso particular de la teorización de Husserl sobre la relación entre una teoría y un dominio de aplicación de la misma. En sus ensayos sobre los tipos de enlace distingue enlaces formales de enlaces materiales y sostiene que en el caso de las teorías formales su materia son los elementos y las relaciones entre los mismos, por ejemplo, números cardinales y sus relaciones de sucesión y ordenación, que, cuando se abstraen, da lugar a la aritmética formal¹².

¹¹ Un caso de dominio formal sería la región de los números o cualquier otra rama del análisis matemático. Es lo que constituiría la filosofía *Husserliana* de la matemática, tema en el que no me detendré en este trabajo. Para una reconstrucción contemporánea, cf. CENTRONE, Stefania. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2010.

¹² Cf. HUSSERL, Edmund. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten [1890-1901]*. Ed. Lothar Eley. *Husserliana* XII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 420-427.

De otro lado, me parece notable y relevante que el nexo de vinculación entre conceptos formales y conceptos materiales que propone Husserl, ese único rasgo distintivo, sea de una economía teórica altamente sugestiva para poder realizar la aplicación de una teoría formal a un dominio de objetos reales o ideales. Esta práctica *Husserliana* indica que no se formaliza por un mero placer «sintactista», sino que se formaliza partiendo de un dominio a formalizar: la sintaxis supone la semántica formal. Esta caracterización entonces permite dar cuenta de que su ontología formal está diseñada para formalizar dicho dominio, además del dominio de las no independencias causales reales, consideración que Husserl borra en la segunda edición de las *Investigaciones*.

Proposiciones sintéticas *a priori*

En primer lugar, las proposiciones incondicionalmente universales conforman las *leyes analíticas*. Estas proposiciones por ser *universales sin condiciones* no portan sobre sí ninguna tesis existencial de algo individual. Por tanto, lo único que contienen son conceptos formales. Los conceptos formales *primitivos* son las categorías formales; de este modo, el contenido de las *proposiciones analíticas* son las *categorías formales*.

Entonces se puede preguntar con un poco más detalle, ¿cómo se conectan estas proposiciones analíticas con objetos reales? Si bien ya lo indiqué antes, ahora lo voy a hacer de acuerdo con el punto de vista de la proposición analítica y no desde el punto de vista del concepto formal. El procedimiento, de alguna manera, es idéntico, pues es una explicitación de lo que es el *modo de especificación* de lo referido por dichas proposiciones universales. Las particularizaciones —*Besonderungen*— se introducen por medio de conceptos materiales —*sachhaltiger Begriffe*— y, en algunos casos, por el uso de descripciones definidas o indexicales —como «esto», «el emperador», etc.— que implican una tesis de existencia individual¹³. Esta

¹³ Husserl lo dice de esta manera: «Den analytischen Gesetzen stehen gegenüber ihre Besonderungen, welche durch Einführung sachhaltiger Begriffe und evtl. Individuelle Existenz setzender Gedanken (z. B. dies, der Kaiser) erwachsen» (*Husserliana* XIX/1, 259).

particularización es un ancestro de la teoría de modelos contemporánea, porque es el modo en el que Husserl interpreta su teoría formal —«interpreta» en el sentido de la metalógica—.

Si las proposiciones implican tesis de existencia, por ejemplo: «Si esta casa es roja, por lo tanto la rojez le corresponde a esta casa», entonces la *necesidad analítica* se refiere al contenido de la proposición, porque ella es una particularización empírica de la *ley analítica* que afirma que «si un todo tiene una parte, entonces esa parte es miembro de la colección de partes de dicho todo». No se refiere a la tesis empírica de existencia.

Las *proposiciones analíticamente necesarias* son verdaderas independientemente de: a) toda particularidad material de sus objetividades; b) la facticidad del caso; y c) de la validez de la posible tesis de existencia.

De estas tres características Husserl infiere que es posible su completa *formalización*. El proceso de formalización consiste en que, en una tal proposición, se sustituye toda *materia cósica* —*sachhaltige Materie*— por la forma vacía *algo*, conservando la forma lógica de la proposición. También se excluye, implicativamente, toda tesis de existencia por la transición hacia una forma de juicio de «universalidad incondicionada».

A partir del establecimiento de los conceptos de necesidad analítica y de ley analítica, Husserl infiere el de *ley sintética a priori* y de *necesidad sintética a priori*. Así, toda ley pura que incluye conceptos materiales que no pueden ser formalizados absolutamente es una ley sintética *a priori*. A su vez, las particularizaciones de estas leyes son las necesidades sintéticas, entre ellas las particularizaciones empíricas, como: «Este rojo es diferente de este verde».

Nótese que la necesidad sintética es *a priori* en razón a que deriva de una ley pura, no porque sea independiente de la experiencia. Si una ley pura incluye entre sus conceptos, conceptos materiales, entonces no se puede formalizar completamente. Hay que aclarar lo siguiente. La formalización que menciona Husserl en este parágrafo 12, añadido en la segunda edición, sí hay que comprenderla en términos «sintactistas» —no se pueden reemplazar todos los conceptos materiales por conceptos formales *salva veritate*—. Por otra parte, en cuanto Husserl muestra que estas necesida-

des sintéticas son las que rigen entre cualidades secundarias o magnitudes intensivas, interpreto que de esa manera sí hay una formalización de tal región o dominio, pues valen entre las relaciones parte-todo, que van más allá de la concepción «sintactista» de formalización.

Conclusiones

Para finalizar, Drummond afirma que: «A primera vista, la teoría parte-todo de Husserl pertenece al análisis de los objetos; pero bajo un examen más detallado se puede mostrar que no sólo subyace a su ontología sino a su fenomenología completa»¹⁴. La explicitación de esta metodología quizás se pone en tensión con el giro trascendental, pero Seebohm muestra que no, y que incluso se puede criticar la puesta en suspenso de la ontología formal supuestamente ejecutada en el §59 de *Ideas I*.

Por mi parte, lo que intenté mostrar es que el Husserl temprano tiene lo suficientemente establecido que su análisis y descripción se formaliza con su teoría de la ciencia. Que la distinción entre esencias materiales y esencias formales le permite distinguir y al mismo tiempo incorporar al dominio fenomenológico en la formalización. Que no se puede comprender a una formalización como un mero juego sintáctico. Que establece claramente un régimen de proposiciones analíticas y sintéticas *a priori* a partir de los dominios sobre los que valen las leyes que se particularizan en tales proposiciones. En consecuencia, que en 1900-1901 Kant no le era de mucha utilidad, puesto que sus trabajos matemáticos y la filosofía de Bolzano más el antikantismo profesado por la Escuela de Brentano lo mantenían lo suficientemente alejado de las tentaciones trascendentales, hasta que la filosofía cartesiana hizo su irrupción en el horizonte conceptual husserliano. Pero ese evento ya es otra historia fenomenológica, si me es permitido presentarlo de esta manera.

¹⁴ Drummond, John. «Husserl's Third Logical Investigation: Parts and Wholes, Founding Connections, and the Synthetic A Priori». En: Daniel Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 57-68.

BIBLIOGRAFÍA

- CENTRONE, Stefania. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2010.
- DRUMMOND, John. «Husserl's Third Logical Investigation: Parts and Wholes, Founding Connections, and the Synthetic A Priori». En: Daniel Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2003. Husserl, Edmund. *Logik Vorlesung*. Ed. Elisabeth Schuhmann. *Husserliana* 1. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Elmar Holenstein. *Husserliana* xviii. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Usula Panzer. *Husserliana* xix/1 y xix/2. The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten [1890-1901]*. Ed. Lothar Eley. *Husserliana* xii. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- HUSSERL, Edmund. *Logik Vorlesung*. Ed. Elisabeth Schuhmann. *Husserliana* 1. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- SEEBOHM, Thomas. *History as a Science and the System of the Sciences. Phenomenological Investigations*. New York/Dordrecht/London, Springer, 2015.

STUMPF, Carl. Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung [1873].
Amsterdam, Bonset, 1965.

AL INFINITO DESDE LA FINITUD: LA
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE JAN PATOČKA*
*Towards Infinity through Finitude: Patočka's Philosophical
Anthropology*

IVÁN ORTEGA RODRÍGUEZ**
Profesor de IES - España

Resumen: En este artículo se presentan los rasgos fundamentales de la antropología filosófica del pensamiento maduro de Jan Patočka. Desde su propuesta de una fenomenología asubjetiva, y de su teoría de los movimientos de la existencia, se determina una idea de existencia finita y contingente, dada en y desde el mundo, pero abierta a la trascendencia en un movimiento incesante.

Palabras clave: *fenomenología, Jan Patočka, antropología filosófica.*

Abstract: In this paper the fundamental aspects of the philosophical anthropology of the late Jan Patočka are presented. From his proposal of an asubjective phenomenology and his theory of the movements of human existence, a notion of finite and contingent existence is established, an existence given in and from the world but open to transcendence in a neverending movement.

Keywords: Phenomenology, Jan Patočka, Philosophical Anthropology.

* Recibido: 24 de enero de 2018. Aceptado: 4 de abril de 2018.

** Correo electrónico: ivan.ortega79@gmail.com

La obra del filósofo checo Jan Patočka ha llamado la atención a quienes desconfían de los grandes sistemas y, no obstante, siguen aferrándose a la búsqueda de un sentido de la vida y del mundo que funde la libertad humana. En particular, nuestro autor ha interpelado a quienes desconfían de las grandes construcciones metafísicas, pero siguen manteniendo el ideal de una filosofía primera que hable de sentido y libertad. En esta contribución pretendo mostrar lo esencial de Patočka que lo hace pertinente para esta búsqueda de sentido. Esto esencial lo designamos con la expresión: «Al infinito desde la finitud»¹.

Núcleos fundamentales de la filosofía de Jan Patočka

La obra de Jan Patočka es muy amplia y variada². Con todo, esto no implica dispersión. Al contrario, hay unos núcleos esenciales que permiten ver una clara evolución, así como una cierta unidad sistemática en su obra madura.

Lo primero que cabe decir en este sentido es que Patočka se mueve sobre un eje temático formado por la existencia humana en el mundo y su relación con un sentido absoluto de la misma que tiene la nota de la infinitud. Partiendo de la fenomenología, asume que el dato primigenio es el *a priori* de la correlación, esto es, la referencia de la vida subjetiva al mundo, que significa al mismo tiempo la intimidad del mundo con la vida subjetiva; un dato para la fenomenología tan primigenio como misterioso y cuya elucidación constituye uno de los grandes temas de esta tradición filosófica.

A este punto de partida husserliano se le añade la influencia de Heidegger, por la cual se considera que esta vida subjetiva lo es, en cada caso, de un existente humano finito. Asimismo, a lo anterior se suma la referencia al

¹ Cf. KARFIK, Filip. *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg, Königshausen y Neumann, 2008. Esta frase no es rigurosamente original, sino que se basa en el título que Filip Karfik eligió para su obra sobre el filósofo checo: «Hacerse infinito a través de la finitud».

² Así, sus obras completas cuentan ya con casi veinte volúmenes y siguen en proceso de publicación. Por otro lado, sus trabajos abarcan temas tan diversos como la historia de la filosofía, la estética, la historia de la ciencia, la fenomenología, la historia checa, entre otros.

sentido, entendido también en la línea de la tradición fenomenológica. En efecto, la existencia humana en el mundo se ve a sí misma sobre un fondo que la hace comprensible y le da unidad. Este sentido, a su vez, no puede quedar en un sentido parcial que unifique sólo algunos aspectos de la vida en el mundo; al contrario, la vida humana está orientada a un sentido que la haga plenamente comprensible y la unifique en todas sus dimensiones.

La referencia al sentido absoluto no significa, sin embargo, que éste deba venir dado *actualmente*. Antes bien, la filosofía madura de Patočka considera que el sentido absoluto se ofrece como ideal al que se tiende, con realizaciones siempre parciales. Más aún, para el filósofo checo son precisamente la parcialidad y provisionalidad del sentido lo que constituyen parte esencial de su mismo carácter absoluto. Ello es así porque el sentido absoluto se nos hace presente justo en la insuficiencia que nos ofrece todo sentido dado positivamente. De esta manera, una paradójica «presencia en la ausencia» es el modo en que lo absoluto se muestra. O dicho en otros términos, la filosofía de Patočka señala como rasgo determinante de la existencia humana la *negatividad*.

Este eje temático está presente en su obra, sobre todo en los dos grandes temas que trabajó, a saber, la fenomenología y la filosofía de la historia. La fenomenología le proporciona el fundamento de filosofía primera y da pie a una antropología filosófica de un existir humano finito y frágil pero libre y abierto a un sentido absoluto. La filosofía de la historia, por su parte, muestra el «campo de juego» de esta humanidad finita confrontada al problema del sentido. En esta contribución me centraré más que todo en la fenomenología, si bien buscaré mostrar su pertinencia para la filosofía de la historia.

Así pues, dentro de la fenomenología hay especialmente dos preocupaciones que articulan su reflexión. Por una parte, siguiendo críticamente a Husserl, se interesa en conceptuar el fenómeno, el darse mismo de todo lo que se nos muestra, lo que nuestro autor llama el «aparecer como tal»; por otra, siguiendo también críticamente los pasos de Heidegger, busca tematizar la existencia finita en sus dimensiones propias y pretende igualmente ir más allá de Heidegger en la dirección de determinar más de cerca cuál

puede ser la textura ontológica del existir humano, para lo que se sirve de una original relectura de Aristóteles. En el campo del análisis del aparecer como tal, Patočka desarrolla un proyecto de «fenomenología asubjetiva» que trata de superar el subjetivismo husserliano.

No obstante, todo lo dicho hasta ahora pertenece a la filosofía madura de nuestro autor y una cabal comprensión de la misma requiere que nos detengamos en la filosofía que mantuvo en su juventud.

La fenomenología en la juventud de Patočka

Desde muy joven nuestro autor se inclinó por la fenomenología. Trabajó contacto con ella por primera vez en París y se adentró en profundidad en su estancia en Friburgo de 1933. En estos primeros años, la propuesta que defiende nuestro autor es decididamente la de Husserl en su última etapa, esto es, la fenomenología trascendental. Heidegger aparece también como un autor conocido y leído, pero en estos años está subordinado al esquema trascendental husserliano. Las obras de Husserl que el filósofo checo toma como referencia son claramente *Ideas I* para el marco teórico general y algunos textos preparatorios de *La crisis de las ciencias europeas* para sus preocupaciones sociales, históricas y políticas.

Esta adhesión a la fenomenología es manifiesta ya en su tesis doctoral, *El concepto de evidencia y su significación para la noética*³, escrita con sólo 24 años. Ya aquí, antes de su estancia en Friburgo, muestra una notable familiaridad con las principales obras por entonces publicadas de Husserl y Heidegger. No obstante, la gran obra fenomenológica de estos primeros años es su tesis de habilitación de 1936, *El mundo natural como problema filosófico*⁴. En ella, parte del problema que le preocupaba a Husserl en estos últimos años y del que el mismo Patočka le escuchó hablar en Praga un

³ Cf. Patočka, Jan. «Pojem evidence a jeho význam pro noetiku». En: *Sebrané Spisy 6, Fenomenologické Spisy I*, pp. 15-125.

⁴ Patočka, Jan. «Přirozený svět jako filosofický problem». En: *Sebrané Spisy 6, Fenomenologické Spisy I*, pp. 129-261.

año antes: el de la división que vive la humanidad contemporánea entre el mundo descrito por las ciencias y el mundo de la vida. Éste es más que un problema teórico, pues genera una crisis en las personas al no saber ya qué sentido darle a su vida y su acción ante la supuesta falsedad del mundo que, pese a todo, se les sigue presentando como obviamente —«naturalmente»— evidente⁵.

En este contexto, la solución a la crisis y el camino hacia ella pasan por la fenomenología trascendental: sólo descubriendo que el mundo natural y el mundo de las ciencias tienen una raíz común en la subjetividad trascendental podrá la humanidad redescubrir que la vida puede tener un sentido. No es cierto que vivan en un mundo aparente frente al mundo real de las ciencias; en cierto modo ambos son mundos verdaderos, pero su verdad se funda en una raíz más honda que es la subjetividad trascendental, de la que ellos de una u otra forma participan, por más que al mismo tiempo también sean una subjetividad finita.

Patočka asume, pues, una posición idealista. Y en este idealismo además manifiesta una extraordinaria confianza en que la subjetividad humana tiene una estrecha afinidad con el infinito y el absoluto. Como él mismo dice en un texto breve algo posterior, «el infinito vive en nosotros»⁶. Esta presencia del infinito es manifiesta ya en el esquema general de su tesis de habilitación y Patočka la mantiene durante la década de 1930 y los primeros años de la de 1940. Lo hace tanto en ensayos breves donde caracteriza lo esencial de la vida filosófica en su conflicto con la no filosófica, como en trabajos de mayor especialización donde prosigue, por caminos diferentes, el proyecto de una fenomenología trascendental.

El panorama cambia, sin embargo, a partir de la segunda mitad del decenio de 1940 y los primeros años de 1950. Dos textos se destacan de este período: *Eternidad e historicidad* de 1947 y, sobre todo, *El platonismo ne-*

⁵ El término original en checo para «natural» —*přirozený*— deja clara la connotación de «obvio», al modo de *natürlich* en alemán y por oposición a *přirodní*, que se refiere a lo perteneciente a la naturaleza.

⁶ PATOČKA, Jan. «Algunas notas sobre la posición de la filosofía dentro y fuera del mundo». En: *Libertad y Sacrificio*. Trad. Iván Ortega Rodríguez. Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 19-32.

gativo, de alrededor de 1950⁷. Aquí no ocurre que descubramos el infinito «dentro» de nosotros; al contrario, ahora la infinitud se hace presente a partir de lo finito mismo de nuestra existencia. Acusando la influencia de Heidegger, Patočka indica que al tomar conciencia de nuestra propia finitud quedamos puestos ante el todo del mundo y el ente, permaneciendo separados de él por una diferencia irreductible. Desde este desgajamiento, se nos hace patente nuestra propia finitud pero también la insuficiencia de lo dado como ente. Dicha insuficiencia, a su vez, la vivimos como reclamando una instancia superior que dé cuenta de este ente marcado por la indigencia de sentido y le proporcione precisamente ese sentido que le falta.

Esta experiencia, por lo demás, es para el filósofo checo la que actúa en la raíz de la formación del concepto de *Idea* en Platón, así como del de *abismo —chorismós—* que lo separa del mundo sensible. Para Patočka la «Idea» de la que habla Platón es el nombre de la instancia trascendente dotada de plenitud de sentido y que es fuente del sentido, siempre insuficiente e indigente, del mundo sensible. Ahora bien, esta fuente de sentido para nuestro autor se da siempre de modo negativo, esto es, no se presenta positivamente al modo de un ámbito de entes descriptibles. Únicamente se muestra desde su necesidad para dar cuenta del sentido del ente finito. Es más, propiamente sólo se revela a partir de la distancia que marca con lo inmediatamente dado, una distancia que no es sino el abismo.

En esto hay un cambio en la concepción de la *epojé*, por el que ésta se desvincula de la reducción. En efecto, anteriormente Patočka asumía que la *epojé* era la suspensión de la tesis de la actitud natural para dar paso al ámbito de la subjetividad trascendental; sin embargo, a partir de 1947, y sobre todo con el platonismo negativo, la *epojé* nos deja puestos en la pura distancia. Ésta es ahora el paso por el que tomamos conciencia de la insuficiencia de lo dado y de su necesidad de otra instancia para ver cumplido su sentido. Con la *epojé* nos descubrimos finitos y existiendo en un mundo marcado por la insuficiencia.

⁷ Cf. PATOČKA, Jan. «Věčnost a dějinnost». En: *Sebrané Spisy* 6, *Pěče o duši* 1, 1996, pp. 139-242; PATOČKA, Jan. «Negativní platonismus». En: *Sebrané Spisy* 6, *Pěče o duši* 1, 1996, pp. 303-336.

Ahora bien, la *epojé* así entendida es libre pero tiene su condición de posibilidad en la negatividad. Dicha negatividad es la «Idea» platónica al modo como la entiende nuestro autor en estos años. Así pues, si la *epojé* descubre la «Idea» es porque ella ha estado secretamente presente en nuestra vida desde el principio y fundando la posibilidad de suspender la actitud natural y tomar distancia⁸. Con todo, esta condición de posibilidad no debe entenderse en modo alguno como constricción de la libertad humana, en cambio, es lo que hace posible la libertad en el radical sentido de quedar liberados de la atadura del ente intramundano, al menos en parte. En otras palabras, estamos habitados por algo enteramente inobjetivable que nos permite tomar conciencia de nuestra insuficiencia y de la del mundo, y desde ahí reconocer esto inobjetivable como término de nuestra aspiración. Pero, insistamos, no se trata en absoluto de una presencia efectiva o positiva —que es justo lo que había defendido anteriormente—. Lo infinito está presente en nosotros como intimación de su ausencia, primero de modo secreto y luego haciéndose explícito mediante la *epojé* y el subsiguiente trascender lo dado.

Por consiguiente, si Patočka empezó hablando de lo infinito presente efectivamente en nosotros en cuanto subjetividad trascendental, ha acabado hablando de la presencia paradójica de lo infinito en nuestra misma finitud. Si al principio nos hablaba de una *epojé* y reducción que nos dejaba situados en la subjetividad absoluta —que en cierto modo siempre habíamos sido—, ahora tenemos primero lo infinito *en el seno de nuestra finitud*, como *Idea* que secretamente hace posible tomar distancia, y, en un segundo momento, tenemos también lo infinito *en virtud de* nuestra finitud, a saber, en la *epojé* que nos hace tomar distancia explícitamente y referirnos al absoluto que rinde cuenta.

Igualmente, aunque este proyecto del platonismo negativo fue abandonado como tal a finales de la década de 1950, Jan Patočka se mantuvo fiel a esta idea de que lo infinito y lo absoluto sólo se pueden hacer presentes

⁸ Cf. NOVOTNÝ, Karel. «L'esprit et la subjectivité transcendente. Sur le statut de l'épokhê dans les premiers écrits de Jan Patočka». En: *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*. Paris, Vrin, 2012, p. 45.

desde la finitud. Asimismo, mantuvo su noción de la *epojé* como desgajada de la reducción y como puerta de acceso a la mostración de lo infinito desde la finitud de la existencia humana y a través de ella. Este marco teórico es además el que, como hemos señalado, permite entender en todo su alcance algunas de las teorías de madurez.

La fenomenología de Patočka entre 1960 y 1970

Un nuevo punto de inflexión se presenta en la filosofía de Patočka hacia finales del decenio de 1950. Como sabemos a partir de su correspondencia, para entonces él ha abandonado su proyecto de un platonismo negativo y deja ver también que dichos intereses pasan por retomar la fenomenología.

Con estas intenciones y el bagaje del período anterior, Patočka inicia una investigación fenomenológica netamente distinta de la de su juventud. El abandono de la subjetividad trascendental es ya completo, lo que no podía ser sino resultado inevitable de la aceptación de los postulados del platonismo negativo. Este trabajo fenomenológico, a su vez, se realiza en dos proyectos diferenciados aunque en relación. Estos dos proyectos, en realidad, son el desarrollo de las dos preocupaciones constantes de la fenomenología de Patočka que señalé más arriba, a saber: la existencia humana y la naturaleza del fenómeno. Así, uno de estos proyectos consiste en el análisis de la existencia humana, en el que trata de proseguir y desarrollar la analítica existencial de Heidegger mediante un renovado concepto aristotélico de movimiento. El otro busca elaborar una «fenomenología asubjetiva» que dé cuenta del fenómeno sin que éste quede fundado en la subjetividad trascendental. En ambos proyectos, el filósofo checo afirma la manifestación de lo infinito en el seno de la finitud y a través de esta.

El estudio de la existencia humana ocupa a nuestro autor desde finales de la década de 1940; con todo, no es hasta finales de la de 1950 cuando el filósofo checo inicia un proyecto de conceptualización teórica de la existencia apoyado en una original aplicación de la noción aristotélica de movimiento a la existencia humana.

Para Patočka, la noción aristotélica de movimiento consiste en concebirlo como la realización del propio ser o, con mayor precisión, en el transcurrir mismo de esta realización. En ella, nuevos atributos van adhiriéndose a un sustrato. A partir de aquí, si la existencia humana es realización de sí mediante la realización de posibilidades, entonces nuestro filósofo concluye que el concepto aristotélico de movimiento resulta especialmente apto para tematizarla⁹. La existencia es así un movimiento en el que vamos realizando nuestro ser. En él, la adquisición de atributos se da en cuanto éstos advienen como posibilidades que realizamos —las cuales, por su parte, vienen dadas desde el mundo—. Empleando un ejemplo de nuestro filósofo, puede afirmarse que de la misma manera que una manzana va adquiriendo atributos conforme se va formando, así también nosotros vamos realizándonos como movimiento, con la diferencia, claro está, de que lo hacemos mediante la asunción de posibilidades. Además, el movimiento de la existencia es, también, corporal. Es despliegue de nuestra corporalidad viva pues la realización de las posibilidades se da siempre en un cuerpo propio y por mediación del mismo.

De este modo, Patočka retoma el concepto aristotélico del movimiento como realización de la propia esencia para conceptualizar la realización de nosotros mismos que somos cada uno al existir. Remitiéndonos a sus referencias a Heidegger y Aristóteles cabe resumir su tesis diciendo que la esencia del *Dasein* —la existencia (*Existenz*)— es, en su articulación interna, movimiento aristotélico de autorrealización.

No obstante, el empleo de la noción aristotélica tampoco puede hacerse sin restricciones. En particular, la relectura existencialista que quiere hacer nuestro autor exige abandonar la tesis de un *sustrato permanente* de los cambios. Así, no puede describirse la existencia como un hombre o mujer que sea sustrato y que luego vaya adquiriendo cualidades conforme realiza posibilidades. Lo que hay es única y primordialmente un movimiento que *va siendo él mismo, en su desarrollo, la realización del existente que somos*

⁹ La explicación más didáctica de este punto se encuentra en PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět* [Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo]. Praga, Oikoymenh, 2005, pp. 102 y ss. —Hay traducción al inglés en: PATOČKA, Jan. *Body, Community, Language, World*. Chicago, Open Court, 1998—.

cada uno de nosotros, una realización que reside entera y únicamente en este proceso o movimiento. En palabras de Patočka:

Para comprender el movimiento de la existencia humana es necesario radicalizar el concepto de movimiento de Aristóteles. Y ello en el sentido de que las posibilidades en las que está el fundamento del movimiento no tienen en modo alguno un soporte previamente existente; no tienen un referente indispensable que se sostenga estáticamente en la base de las posibilidades. Al contrario, toda la síntesis [...], toda la unificación interna se desarrolla en ella misma, en modo alguno sobre el fundamento de algún soporte, sustrato o corporalidad concebida en términos objetivos¹⁰.

De igual manera, para Patočka decir que la existencia es movimiento significa afirmar que es parte real del mundo, pues no sólo somos existencia en cuanto «ser en el mundo», sino que también somos «seres del mundo»:

Entender la existencia como movimiento significa concebir al hombre como ser-en-el-mundo (*světový být*) y como ser-del-mundo (*světský být*). Como un ser que no sólo es en el mundo, como dice Heidegger (en el sentido de que comprendo el mundo) sino que también es él mismo parte ingrediente (*složka*) del proceso del mundo¹¹.

Este movimiento de la existencia es, a su vez, una conjugación de varios. Éstos se reúnen en un único movimiento de autorrealización, pero al mismo tiempo permanecen diferenciados, al modo de una sinfonía:

Así pues, de la misma manera que una composición polifónica es un movimiento de movimientos, así también el movimiento de nuestra existencia avanza en una serie de estratos de movimiento relativamente autónomos, los cuales se modifican e influyen mutuamente¹².

Esta combinación es la de los tres movimientos de la existencia. Según Patočka, el primer movimiento es el de arraigo y aceptación en el mundo, el segundo es el de defensa y expansión de la vida y el tercero es el de penetra-

¹⁰ ПАТОЧКА, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 103.

¹¹ *Ibid.*, p. 109.

¹² *Ibid.*, p. 104.

ción o verdad. En el primero somos acogidos en el mundo y en el segundo cooperamos con otros para el mantenimiento de la vida. Por su parte, en el tercer y último movimiento vamos más allá de las ocupaciones vitales y nos situamos ante el mundo como totalidad; con ello, queda planteada la cuestión del sentido global de la existencia respecto de dicha totalidad.

Asimismo, aunque en los tres movimientos estén presentes los tres éxtasis de la temporalidad, en cada uno de ellos hay una dimensión temporal que prevalece. El primer movimiento está dominado por el pasado, es el mundo ya dado desde tiempo inmemorial y que en cuanto tal es ámbito de acogida; en el segundo movimiento prevalece el presente, es el ámbito del trabajo y de la lucha por la vida; el tercer movimiento está marcado por el futuro, ofrecido como sentido global que se busca y que está «por venir». Más aún, los movimientos tienen siempre una inexcusable dimensión intersubjetiva —llega a decir que son «co-movimientos» (*spolupohyby*)—. En el primer movimiento, la relación paradigmática es la de madre e hijo; en el segundo lo es el ámbito de la cooperación y la competición en el trabajo; en el tercero, la intersubjetividad toma forma en una reiteración de la acogida primera en la vida adulta, en la relación amorosa, y tiene su expresión máxima en la entrega, donde se da un auténtico alcanzarse a sí mismo a través de la autodonación¹³.

En suma, la teoría de los movimientos de la existencia conforma una elaborada descripción que finalmente nos ofrece el retrato de una antropología filosófica en la que el ser humano es una continua y siempre inacabada realización de sí; esta realización se entiende como movimiento de autoconstitución que íntegramente descansa sobre sí mismo, sin soporte alguno, y que viene diversificado en tres grandes movimientos mutuamente relacionados y con implicaciones temporales e intersubjetivas.

En todo ello, lo más importante para nosotros es el modo en que nuestro autor retoma aquí la presencia de lo infinito dentro de la finitud humana, así como el modo en el que desde nuestro existir finito —ahora entendido como movimiento— alcanza lo infinito. Esta presencia y acceso se dan, de

¹³ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología». En: *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, Encuentro, 2004, p. 50.

modos diversos, en el primer movimiento y en el tercero¹⁴. Así, en el primer movimiento, la acogida incondicional es vivida como inmersión en lo que se ofrece abundantemente y sin límite; es el infinito vivido actualmente. Por supuesto, esta vivencia es provisional y pronto es corregida por el segundo movimiento. No obstante, esta vivencia permanece como recuerdo y también en una forma latente que cabe describir como «reprimida» por el segundo movimiento¹⁵, dado que el imperativo por mantener la vida obliga a dejar a un lado la vivencia de la acogida, sin embargo, no la anula sino que la deja postergada. Finalmente, en el tercer movimiento se busca de nuevo actualizar la vivencia del infinito, pero esta vez tras haber confrontado la finitud y la muerte y a través de dicha confrontación. Las descripciones que ofrece Patočka varían. De entre ellas, cabe destacar la actualización del infinito en la finitud humana desde la entrega al otro en la relación amorosa y mediante dicha entrega. En ella, alcanzamos lo infinito —o mejor, lo vamos alcanzando— al renunciar a nosotros mismos y darnos por entero a la otra persona. En esta entrega, contra todo criterio procedente del segundo movimiento y su práctico sentido común, el yo en cada caso se vive liberado, siquiera momentáneamente, de la finitud y vuelve a vivir la acogida incondicional, aunque siempre con la vista puesta en la finitud humana. En palabras de nuestro autor:

En la entrega alcanzo la conciencia de mí mismo como esencialmente infinito, reproduciendo en cada parte el todo, engendrando fuera de mí otro ser: un ser finito pero que no es objetivo. E induzco al otro a cumplir el mismo movimiento, y el otro se mantiene en su ser libre y no objetivo al hacer lo mismo en relación con su otro —es decir, conmigo—. Yo pongo de manifiesto mi ser como no-finito en la renuncia íntegra a mi ser finito, en la entrega completa de mi ser finito al otro, que me devuelve su ser en el que el mío está contenido¹⁶.

Por otro lado, es cierto que el pensador de Praga ofrece otras descripciones. En efecto, si en la década de 1960 se inclinaba por esta descripción

¹⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁵ Cf. PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 111; PATOČKA, Jan. *Body, Community, Language, World*, p. 158.

¹⁶ PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*, p. 44.

que incide en lo intersubjetivo, más adelante parece preferir otras en las que el factor determinante es el descubrimiento del mundo como totalidad y de la diferencia entre el ser y el ente¹⁷. Si en un caso nos dirigimos a lo infinito por la vía de la relación intersubjetiva de entrega, en el otro la clave reside en la perspectiva total sobre la propia vida que conduce a alejarse del segundo movimiento y a descubrir el mundo como totalidad.

A mi juicio, no puede determinarse si estos cambios significan que se ha abandonado la primera perspectiva. Con todo, nosotros podemos prescindir de este punto y limitarnos a constatar que, en cualquier caso, las explicaciones son compatibles. En verdad, si partimos de la tesis de que hay un movimiento de nuestra autorrealización que nos aleja de las obligaciones del mantenimiento de la vida y nos vuelve hacia el infinito, resulta coherente que dicho movimiento significará una nueva perspectiva sobre el mundo, por un lado, y una forma nueva de relaciones humanas, por otro. Y, en todo caso, permanecemos en la idea de alcanzar lo infinito a partir de la finitud humana y a través de ésta.

Por otra parte, el infinito se hace presente también en la década de 1970, dentro de su proyecto de una *fenomenología asubjetiva*. Como hemos señalado, en ese período nuestro autor pretende elaborar una descripción del fenómeno y de la manifestación que nos sitúe en una esfera del «aparecer en cuanto tal». Ésta viene dada como una estructura de reenvíos desde una instancia de aparición a otra. Estos reenvíos se dan «en persona», esto es, originariamente, pero no se muestran como integrados en una esfera subjetiva. Al contrario, en cierto modo los reenvíos están dados «ahí delante», ante nosotros. A su vez, tales reenvíos se organizan en *horizontes*. Ciertamente, en toda vivencia —por ejemplo, en las perceptivas— hay un paso continuo de lo inactual a lo actual y éste de nuevo a lo inactual. Al tiempo, este tránsito sólo es posible desde el comienzo, pues lo inactual ha estado co-presente con lo dado en actualidad. Asimismo, los horizontes son múl-

¹⁷ Cf. FREI, Jan. «Se dévouer à l'autre. Modalités de la transcendance chez Jan Patočka». En: Frogneux, Nathalie, Jan Patočka. *Liberté, existence et monde commun*. Bruselas, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2012, pp. 107-114; KARFÍK, Filip. «Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Transzendenz und Bewegung der Hingaben der Anderen». En: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit: eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg, Königshausen y Neumann, 2008, pp. 71-81.

tiples y se superponen hasta llegar al horizonte omniabarcante. Éste es la totalidad previa presupuesta por todo lo que aparece y por ello Patočka lo denomina *mundo*¹⁸.

Este carácter de totalidad omniabarcante ya aproxima al mundo a las notas de lo infinito. Pero dicho acercamiento se acrecienta cuando el filósofo de Praga introduce el concepto de *non aliud*, tomado de Nicolás de Cusa. Así, en una de sus notas de trabajo leemos:

Plano fenoménico —posibilidades— ni ente ni preexistente, ni individuado y ni siquiera individuado; por tanto, uno —Eins— no exclusivo. ¿Podría hablarse aquí del *non aliud*, de lo indefinido que jamás se agotará en el ente definido? Lo in-definido no como el absoluto inalcanzable sino como aquel que nos responde permanentemente y hace posible la aparición como tal¹⁹.

Como nos explica Filip Karfík²⁰, el *non aliud* —no-otro— se refiere en el cusano al origen de todo lo dado en el mundo. Viene calificado como no-otro en un doble sentido: por una parte, el primer principio es no-otro referido a sí mismo, pues en él no hay diferencia o alteridad, y por otra, es *non aliud* en cuanto referido a los entes del mundo. Es decir, el mundo —entendido aquí como conjunto de entes— viene dado de acuerdo con una multiplicidad de distinciones; frente a ello, el no-otro es ajeno a toda distinción.

Pero no nos quedamos aquí. Dando un paso más, Patočka abandona el terreno de la rigurosa fenomenología —el análisis del aparecer— y entra en la «filosofía fenomenológica», que es una filosofía especulativa con base en los análisis del fenómeno. De ese modo, apoyándose de nuevo en el concepto aristotélico de movimiento, tematiza el mundo trascendental, la subjetividad y la compleja relación que hemos descrito en los términos de un movimiento universal de génesis del ser. Éste da lugar a todos los entes,

¹⁸ Cf., por ejemplo, «Notes de travail», en: PATOČKA, Jan. *Papiers Phénoménologiques*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995, p. 259; «Fragments», en: PATOČKA, Jan. *Papiers Phénoménologiques*, p. 274.

¹⁹ PATOČKA, Jan. «Corps, possibilités, monde, champ d'apparition». En: *Papiers Phénoménologiques*, p. 122.

²⁰ Cf. KARFÍK, Filip. «Die Welt als das *non aliud*. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie». En: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, pp. 55-68.

tanto los objetivos como los subjetivos. El movimiento de la subjetividad, por su parte, aunque es uno con el movimiento universal, genera un dinamismo particular al hacer surgir la manifestación y el centramiento subjetivo. Esto provoca simultáneamente que dentro del movimiento universal haya una cierta separación respecto de sí mismo, que no es sino la distancia entre la subjetividad y el mundo dada en el aparecer del mismo. Así pues, en esta «filosofía fenomenológica» los entes parecen surgir del dinamismo universal para volver a desaparecer, lo que recuerda a los presocráticos y en especial a Anaximandro²¹.

En todo ello, la subjetividad tiene que estar, sin duda, presente. Pero sólo puede estarlo como el necesario polo de referencia respecto del cual se sitúan estos reenvíos. Esta subjetividad coincide con la existencia humana y sus tres movimientos, si bien nuestro autor no deja claro el modo en que se ha de realizar el «encaje» entre ambas descripciones. En cualquier caso, parece claro que la subjetividad descrita como mero polo del campo de aparición tiene también una realidad empírica que se corresponde con lo generado por el movimiento de autorrealización antes descrito.

Por otra parte, las descripciones de nuestro autor, tanto en los movimientos de la existencia como en el campo de aparición, tienen elementos que se refieren mutuamente: por un lado, la subjetividad inserta en el mundo nos muestra una primera inserción en el mundo que cabe hacer corresponder con el primer movimiento; por otro, los análisis de la existencia apuntan en último término a un mundo que es una totalidad omniabarcante a la par que imposible de encerrar en cualesquiera márgenes procedentes de los parámetros de nuestra existencia finita²². Igualmente, en el análisis del «aparecer como tal» no puede dejar de verse una afinidad con el tercer movimiento de la existencia en la referencia de la subjetividad a los diversos reenvíos con sus horizontes —y, finalmente, al mundo-totalidad y al mundo como *non aliud*—.

²¹ Cf. KARFÍK, Filip. «Auf der Suche nach der Einheit der menschlichen Welt». En: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, p. 28.

²² Así ocurre al hablar del mundo como término del movimiento que es la existencia finita, y en particular así es al hablar de los referentes tierra y cielo, que en sus últimas referencias descriptivas apuntan a una totalidad que nos acerca a la reflejada en la fenomenología asubjetiva.

Toda esta interrelación entre los análisis de la existencia y los del campo de aparición son particularmente significativos para nuestro tema de la presencia de lo infinito en la finitud humana, pues ganamos en riqueza descriptiva. En primera instancia, tenemos que el tercer movimiento nos hace salir del quedar encerrados en el mantenimiento de la vida y nos pone ante la totalidad y el mundo en su darse; en segunda instancia, tenemos que el mundo como estructura de reenvíos debe entenderse como un *non aliud*, como un ámbito misterioso y ajeno a toda limitación y finitud que es fuente de todas las posibilidades que se le abren a nuestra existencia. Combinando ambas descripciones, tenemos entonces que el tercer movimiento es ahora más que un alejamiento de las tareas propias del segundo y una perspectiva sobre la totalidad: esta perspectiva lo es hacia un mundo que se da como misterio. Todo ello al mismo tiempo que podemos mantener la descripción intersubjetiva, aunque es cierto que Patočka no nos ofrece elementos suficientes para reconstruir una respuesta suya sobre este punto, por lo que correspondería a nuestra propia creatividad filosófica elaborarla —supuesto, claro está, que aceptásemos los puntos de partida del pensador checo para una propuesta filosófica propia—.

Del mismo modo, no puede dejar de verse el parentesco con las líneas básicas del proyecto de platonismo negativo de la década de 1950. Al igual que entonces, lo infinito se hace presente desde su negatividad que se hace presente en la finitud. Así pues, lo que quedó tematizado como presencia de la *Idea* en la insuficiencia de lo dado ahora lo tenemos en unos marcos conceptuales distintos, como son los movimientos de la existencia, el aparecer, el mundo-totalidad y el *non-aliud*.

Conclusiones

En definitiva, tanto la filosofía de la existencia humana como la fenomenología asubjetiva nos hablan de una antropología filosófica decididamente arraigada en la finitud humana pero que sigue aspirando al infinito. De esta manera, la orientación de la vida humana hacia el infinito que marcó los inicios de su carrera filosófica permanece tras la crisis y abandono de

su filosofía subjetivista a finales del decenio de 1940; y lo hace dentro de los parámetros de la fenomenología y la filosofía de la existencia, con una decisiva aportación de Aristóteles y una inspiración platónica heredada de la década de 1950 que no por implícita resulta menos determinante. Para el filósofo de Praga, somos seres finitos y seres mundanos, vivimos en el mundo con otros y somos frágiles y dependientes de múltiples maneras. Sin embargo, desde esta finitud y fragilidad seguimos siendo capaces de aspirar al infinito, desligándonos al menos en parte de las tareas de mantener la vida y estableciendo lazos humanos más allá de lo utilitario y que reiteran de una forma consciente y deliberada las primeras vivencias de aceptación incondicional —que, en realidad, nos siguen habitando—.

Esta propuesta está además claramente presente en su filosofía de la historia, como queda atestiguado en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Ciertamente, los tres movimientos de la existencia, en virtud de su carácter intersubjetivo, dan lugar a diferentes formas de humanidad según cuál sea el movimiento predominante. En particular, según Patočka, se establece una diferencia crucial entre aquellas donde domina el primer y segundo movimiento —agrupables como «movimiento vital»— y aquellas donde el tercero cobra protagonismo; esta diferencia es la que distingue a las sociedades que han entrado en la historia de las que no. En las sociedades no históricas —nuestro autor distingue, por cierto, entre «a-históricas» y «pre-históricas»— predomina el vínculo con la vida, propio de los dos primeros movimientos; el tercero está presente, pero de forma no consciente, en narraciones y mitos. Las sociedades históricas son para nuestro autor aquellas en las que el tercer movimiento se hace explícito, y con él la problematicidad de la existencia. Entrar en detalle en este punto excedería los límites de esta contribución; tendríamos que entrar en sus consideraciones sobre el sentido de la historia y con su investigación acerca del papel de Platón y su tema del cuidado del alma animando el conjunto de la historia europea²³. Con todo, esta breve anotación nos per-

²³ Son respectivamente los temas de: PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Encuentro, 2016, que tuve ocasión de traducir yo mismo; y PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona, Península, 1989.

mite ver que para el pensador checo la finitud humana y su relación con lo infinito constituyen una dimensión determinante en el devenir colectivo de la humanidad.

De otro lado, este movimiento hacia el infinito desde la finitud resulta también clave para comprender las razones del compromiso político de nuestro filósofo. Además de su actividad de difusor del *manifiesto*, escribió unos textos de circunstancia para explicar el movimiento hacia fuera y dar ánimos a los participantes. En estos textos nuestro autor busca dar cuenta del sentido profundo de lo que están haciendo. Una vez más, el elemento clave es el movimiento de la existencia que nos hace ir más allá de los intereses particulares relativos al mantenimiento de nuestras vidas. En efecto, el movimiento hacia lo superior, absoluto e infinito desde nuestra finitud es lo que debe impulsar a la *Carta 77*. Y lo debe hacer en dos sentidos: en primer lugar, la exigencia de respeto a los derechos humanos se basa en que éstos son expresión del reconocimiento de esta esfera de sentido superior a los meros intereses rigurosamente vitales; en segundo lugar, lo que ha de impulsar el compromiso de los participantes en la *Carta 77* debe ser la conciencia de que nuestra vida se encuentra orientada más allá de los fines de mantener la vida —los del segundo movimiento—, de tal manera que nos vemos movidos hacia una dimensión de sentido superior, que puede incluso hacer que merezca la pena el sacrificio y morir por ella. No en vano uno de los primeros efectos que él vio entre quienes se comprometieron fue que se hizo valer de nuevo nuestro referirnos hacia lo superior a partir de la finitud. En palabras suyas:

¡Hemos de mirar también cómo hemos evolucionado en nuestro interior! Hemos de constatar que la gente de nuevo sabe que existen cosas por las que merece la pena sufrir. Que las cosas por las que merece la pena sufrir son aquellas por las que merece la pena vivir. Que sin ellas el arte, la literatura, la cultura, etc., son meros modos de ganarse la vida, que no llevan a otra cosa más que a ir de la oficina a la caja y de la caja a la oficina. Todo esto lo vemos hoy, en no poca medida gracias a la Carta 77 y a lo que ésta ha implicado²⁴.

²⁴ PATOČKA, Jan. «Co můžeme očekávat od Charty 77?». En: *Sebrané Spisy* 12, Češi 1, p. 443.

De igual modo, este núcleo de su filosofía que enlaza finitud e infinito es el fundamento que hace comprensibles las diversas potencialidades políticas que se han investigado en la obra de Patočka —yendo incluso más allá de sus propias tesis expresas—. Es este núcleo lo que articula una noción de subjetividad que la entiende como esencialmente libre y por principio abierta al cuestionamiento²⁵. Además, este mismo aspirar al infinito desde la finitud es lo que da sentido a los intentos de fundamentar los derechos humanos a partir de la teoría de los tres movimientos²⁶. Y, por último, es también esta propuesta de antropología filosófica la que permite entender la oposición entre idea e ideología —o entre vida en equilibrio y vida en amplitud—, que el filósofo checo estableció desde muy pronto y se ha planteado como clave de discernimiento para los discursos políticos.

En suma, a nuestro juicio, se trata de una propuesta que merece ser escuchada. En unos tiempos de desconfianza por la metafísica, las tesis de Patočka buscan por un lado evitar apriorismos no justificados y partir del fenómeno; aceptan igualmente la provisionalidad de todas nuestras construcciones de sentido. Sin embargo, al mismo tiempo, no se resigna a quedar anclado en lo finito y menos aún en el sinsentido, pues pretende que precisamente desde nuestra finitud y fragilidad seamos capaces de aspirar a lo absoluto. Por ello, su propuesta merece la atención y discusión de quienes desconfiamos de las soluciones cerradas y de las certezas pero que no renunciamos a poder hablar con nitidez de derechos humanos, dignidad o responsabilidad.

²⁵ Cf. TARDIVEL, Emilie. «La subjectivité dissidente. Étude sur Patočka». En: *Studia Phaenomenologica* VII, 2007, pp. 435-463.

²⁶ Es la propuesta defendida por Václav BĚLOHRADSKÝ, por ejemplo, en un prefacio a una edición checa de *Ensayos heréticos* fechada en 1980 en Múnich: «Předmluvy: Evidence a norma». En: PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Múnich, 1980.

BIBLIOGRAFÍA

- BĚLOHRADSKÝ, Václav. «Předmluvy: Evidence a norma». En: *Patočka, J, Kacířské eseje o filosofii dějin*. Múnich, 1980.
- FREI, Jan. «Se dévouer à l'autre. Modalités de la transcendance chez Jan Patočka». En: Frogneux, Nathalie, Jan Patočka. *Liberté, existence et monde commun*. Bruselas, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2012, pp. 107-114.
- KARFÍK, Filip. «Auf der Suche nach der Einheit der menschlichen Welt». En: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Wurzburg, Königshausen y Neumann, 2008.
- KARFÍK, Filip. «Die Welt als das non aliud. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie». En: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, pp. 55-68.
- KARFÍK, Filip. «Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Transzendenz und Bewegung der Hingaben der Anderen». En: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit: eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Wurzburg, Königshausen y Neumann, 2008.
- KARFÍK, Filip. *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Wurzburg, Königshausen y Neumann, 2008.
- NOVOTNÝ, Karel. «L'esprit et la subjectivité transcendentale. Sur le statut de l'épokhê dans les premiers écrits de Jan Patočka». En: *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*. Paris, Vrin, 2012, pp. 17-50.

- PATOČKA, Jan. «Algunas notas sobre la posición de la filosofía dentro y fuera del mundo». En: *Libertad y Sacrificio*. Traducción de Iván Ortega Rodríguez. Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 19-32.
- PATOČKA, Jan. «Co můžeme očekávat od Charty 77?». En: *Sebrané Spisy 12, Češi I*.
- PATOČKA, Jan. «Corps, possibilités, monde, champ d'apparition». En: *Papiers Phénoménologiques*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995.
- PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología». En: *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, Encuentro, 2004.
- PATOČKA, Jan. «Fragments». En: *Papiers Phénoménologiques*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995.
- PATOČKA, Jan. «Negativní platonismus». En: *Sebrané Spisy 6, Péče o duši I*, 1996, pp. 303-336.
- PATOČKA, Jan. «Notes de travail». En: *Papiers Phénoménologiques*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995.
- PATOČKA, Jan. «Pojem evidence a jeho význam pro noetiku». En: *Sebrané Spisy 6, Fenomenologické Spisy I*, pp. 15-125.
- PATOČKA, Jan. «Přirozený svět jako filosofický problem». En: *Sebrané Spisy 6, Fenomenologické Spisy I*, pp. 129-261.
- PATOČKA, Jan. «Věčnost a dějinnost». En: *Sebrané Spisy 6, Péče o duši I*, 1996, pp. 139-242.
- PATOČKA, Jan. *Body, Community, Language, World*. Chicago, Open Court, 1998.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona, Península, 1989.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praga, Oikoymenh, 2005.
- TARDIVEL, Emilie. «La subjectivité dissidente. Étude sur Patočka». En: *Studia Phaenomenologica VII*, 2007, pp. 435-463.

FENOMENOLOGÍA DEL AMOR, O DECLARACIÓN DE AMOR PARA JULIA VALENTINA IRIBARNE*

Phenomenology of Love, or a Declaration of Love to Julia Valentina Iribarne

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO**
Universidad EAFIT

Resumen: Dicho desde Julia Valentina Iribarne, la fenomenóloga argentina que investigó a fondo la intersubjetividad humana, ¿qué resonancia especial cobra el amor? Las señales para la puesta en consideración de una fenomenología del amor están dadas en lo que Husserl denomina *Gemeingeist* — *Espíritu común*—, una idea fundante de la monadología social —o formación social—. El amor delibera con el *Espíritu común*, del que cada individuo infiere la condición antepredicativa del Otro, lo que significa que antes que conocerlo, analizarlo o estudiarlo, el sentido del Otro predica en el interior de quien lo ama.

Palabras clave: *fenomenología del amor, intersubjetividad, espíritu común, Otro, Edmund Husserl, Julia Valentina Iribarne.*

Abstract: It is asked of Julia Valentina Iribarne, the Argentinean phenomenologist who thoroughly investigated human intersubjectivity, what special resonance does love acquire? The signs for the consideration of a phenomenology of love are given in what Husserl calls *Gemeingeist* (Common Spirit), a founding idea of social monadology (or social formation). Love deliberates with the common Spirit, from which each individual infers the ante-predicative condition of the Other, which means that rather than knowing, analysing or studying it, the meaning of the Other preaches within the person who loves it.

Keywords: phenomenology of love, intersubjectivity, common spirit, the Other, Edmund Husserl, Julia Valentina Iribarne.

* Recibido: 26 de enero de 2018. Aceptado: 25 de mayo de 2018.

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

Hay que proteger la vida con todo el amor, con el amor de la tierra debes protegerla, con todo tu corazón, para ser un niño grande y para ser un padre grande también, ser más poderoso que todos los que son malos y nunca rendirte en el amor.

Palabras de Octavio Bosco Cuartas Hincapié, de viva voz



Julia Valentina Iribarne y Octavio Bosco Cuartas Hincapié, Cali, noviembre de 2007

El amor da qué pensar. Incurro inescrupulosamente a una paráfrasis de la bien conocida sentencia con la que Paul Ricœur clausuró el volumen *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* —*Filosofía de la voluntad II. Finitud y culpabilidad*, 1960—: «El símbolo da qué pensar»¹. La misma

¹ Cf. RICŒUR. Paul. *Finitud y culpabilidad*. Traducción de Julio Díaz Galán. Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 481-490.

frase, bueno es recordarlo, la propuso Kant en el apartado XLIX de la *Kritik der Urteilskraft* —*Crítica de la facultad de juzgar*, 1790—, donde señaló que las ideas estéticas:

[...] no representan, como los *atributos lógicos*, lo que hay en nuestros conceptos de la sublimidad y majestad de la creación, sino otra cosa, que da a la imaginación motivos para extenderse sobre una multitud de representaciones emparentadas, las cuales dan qué pensar más de lo que se puede expresar en un concepto determinado mediante palabras².

Y comentando este pasaje de Kant, a su vez Hegel en *Glauben und Wissen* —*Creer y saber*, 1802— escribió: «Una idea estética es aquella representación de la imaginación que da mucho qué pensar sin que no obstante ningún concepto determinado le sea adecuado, y que por lo tanto no puede ser plenamente alcanzada ni hecha inteligible por lenguaje alguno»³. Lo que tienen en común estos tres usos de la expresión «da qué pensar» es que se refieren a lo que más allá del razonamiento lógico dejan a la imaginación y a la sospecha las ideas estéticas y los símbolos. No obstante estas coincidencias, ¿qué pertinencia tiene la frase con la que comencé: «El amor da qué pensar»? Intentaré dar respuesta a esta pregunta sin perder de vista que cada que se anuncia cómo algo «da qué pensar» se deja en un estado de indeterminación lo que podría llegar a considerarse.

En alguna medida lo que dejó dicho Kant con el aforismo «da qué pensar» guarda relación con el amor, del que se podría afirmar igualmente que: «Da a la imaginación motivos para extenderse sobre una multitud de representaciones emparentadas». Efectivamente el amor, como las ideas estéticas, no agota su proyección en un objeto determinado, dando, por tanto, qué pensar. Ricœur muestra, por su parte, que si bien «el símbolo se da; lo que da es qué pensar, algo qué pensar»⁴ —lo mismo se diría del amor, que más allá de darse como una vivencia, es una vivencia que da qué pensar—.

² KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, p. 259.

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Creer y saber*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Editorial Norma, 1992, p. 56.

⁴ RICŒUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*, p. 482.

En las ideas estéticas, como en el símbolo y en el amor, se realiza un desplazamiento de sentido que puede entenderse de muchas maneras; dicho desplazamiento cuenta a su favor con aquello que le resulta afín, lo que quiere decir que sin la afinidad no se conseguirían vincular, como apunta Hegel, los últimos rayos del sol con los últimos suspiros de una vida, o con el ocaso de un imperio. Tanto en el símbolo como en las ideas estéticas y en el amor se vislumbra un núcleo de significación en el que se concentran afinidades que, no obstante, no constituyen como tal un tipo de comprobación. Quien ama sabe para sí la significación profunda que tiene aquello que ama, lo asume como símbolo de su propia existencia o como la organización estética que le permite leer su realidad de modo diferente.

Sabemos tanto del amor..., pero lo que sabemos no responde a que lo hayamos aprendido de alguien o lo que hayamos recibido como lección de los grandes autores, sino del signo mismo del amor, porque sabemos qué es, lo reconocemos con claridad meridiana y sin llamarnos a engaño identificamos cuándo comienza y cuándo termina. Si para algo hemos ingresado en el mundo es para librar embates con el amor, o con el estado de incompreensión que siembra el desamor.

En su teoría de la intersubjetividad, Edmund Husserl puso a gravitar las motivaciones humanas que tienen como principio y horizonte de su ardua travesía la integración con Otro. «Somos con el otro» es, en este sentido, una declaración cabal sobre la esencia constitutiva de los seres humanos. Pero no se llega de golpe a una revelación como ésta, cuya sutileza proviene de la experiencia misma, de lo que en el rumbo de las acciones y percepciones definen un credo, como el de quien cree y ama el arte, cree y ama a Dios, al hijo, al padre, al amante.

De asuntos como estos cobra razón esta declaración de amor para Julia Valentina Iribarne, de momento un nombre de mujer cuyo apellido hace eco de un personaje literario: María Iribarne, la obsesión amorosa de Juan Pablo Castel en la novela *El túnel*, de Ernesto Sábato. Pero dicho de Julia Valentina Iribarne, la fenomenóloga argentina que investigó a fondo la intersubjetividad humana, ¿qué resonancia especial cobra el amor? Sólo puedo ofrecer de momento como comparación la compenetración y má-

gica coordinación —como corazones que palpitan al unísono—, que no obstante su diferencia, consiguen los sonidos de los instrumentos de la orquesta cuando, a instancias del primer violín, afinan en una nota, que usualmente es sol:



Desglosando la comparación, tales son los elementos: el primer violín alude a la fenomenología de Edmund Husserl, que Julia Iribarne estudió a profundidad; la nota que emite las señales para la puesta en consideración de una fenomenología del amor está dada en lo que Husserl llamó *Gemeingeist* —*Espíritu común*—, una idea fundante de la monadología social —o formación social—. Y los distintos instrumentos son las distintas voces —vientos, percusiones y cuerdas— que irrumpen en la música para expresar todo su ser, como en el amor cada individuo declara su ser más profundo y su ingreso en el ser del Otro. El *Espíritu común* no debe entenderse por tanto como algo equivalente a las creencias naturales del sentido común, sino como el principio mismo del vínculo de la intersubjetividad. Para decir lo menos, en el *Espíritu común* se representan las cualidades, responsabilidades y potencialidades de orden cognitivo, comunicativo, emotivo y afectivo del ser de cada individuo dirigidas al Otro.

Otros modos de nombrar el *Espíritu común* aluden a la voluntad común, la comprensión mutua, la integración social o, como las denomina Ricœur, las *subjetividades sociales*⁵, pero lo que sabemos del amor no se juega en estos términos, que sobredimensionan su sentido más básico y más humano, pues el amor es la tendencia que busca acercarse al Otro y compenetrarse con él. Siguiendo a Husserl, Julia Valentina explora la intersubjetividad ofrecida como sustento de todas las formaciones humanas en las que cada quien coordina con el Otro. Llamar a esto «comunicación» no es suficiente,

⁵ RICŒUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 273.

aunque en la comunicación se decidan vínculos que atañen a las afinidades afectivas, a compartir las vivencias o a la situación de correspondencia entre unas vidas y otras.

El amor delibera con el *Espíritu común*, del que cada individuo infiere la condición antepredicativa del Otro, lo que significa que antes que conocerlo, analizarlo o estudiarlo, el sentido del Otro predica en el interior de quien lo ama, como la madre ama al hijo por su *común unión* —sentido que antecede a cualquier manifestación de la subjetividad, lo que no significa como tal una pérdida de ella sino, más bien, la plenificación que se alcanza en virtud de su orientación hacia el Otro—. De aquí en más, la intersubjetividad estructura el proyecto humano del amor, como lo expone Husserl, bajo la forma del «apetecer [de] una vida ética y afectiva»⁶.

Julia Valentina lleva la consideración del amor a situaciones en las que el resonar ético y afectivo del *Espíritu común* da forma y fortalece vínculos de familia, amistad, fidelidad y pasión. A partir de aquí, asuntos como el juego, el amor de patria, la memoria compartida, la cultura y hasta la ciudadanía, se ponen de manifiesto como acontecimientos genuinos cargados de trascendencia, como actos de empatía y reconocimiento que revelan cómo concede un individuo entrar en sintonía con Otro. No alude la exposición de Husserl, tanto menos la de Julia Valentina, a los fueros y furores de dominaciones e ideologías que asaltan al sujeto y lo conminan a ingresar en los mandatos de Otro, sino a la sugestión pasiva que caracteriza al amor, que se asume autónomamente y da como resultado la transitividad, la cooperación, la solidaridad, la vida compartida.

Julia Iribarne acota que en la identidad del sujeto, en la que juega un papel constitutivo el ser hombre, ser mujer, ser niño, joven, anciano, participa un mosaico de motivaciones con las que se establecen contactos y se actúa con y para el Otro⁷. Las manifestaciones expresivas en las que participan los cuerpos y la integralidad de las personas son en sustancia esas

⁶ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Crítica. 1991, p. 330.

⁷ IRIBARNE, Julia. «La antigua y difícil propuesta del amor». En: *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002, p. 165.

motivaciones, como hablar, besar, abrazar, responder, corresponder, amar, comunicar. En la expresividad y reciprocidad de unos sujetos hacia Otros intervienen diferentes modos de proyección que se despliegan en la mirada, en la escucha, en la prosodia de las manos, la postura de los cuerpos, los matices del lenguaje; asimismo, a través de otros actos, como la evocación, la invocación, la reminiscencia, espíritus distantes se ponen en relación, se les otorga una presencia y una continuidad en el tiempo. En otras palabras, presentes o retirados del tiempo, los Otros revelan al ojo y hablan al oído sobre la continuidad de un sentido que se capta y se recoge, se aborda y retransmite en función del vínculo intersubjetivo del amor. De otra manera no sería posible; interponiendo barreras o instalando un NO rotundo entre unos y otros, no sería posible.

Lo anterior significa que, de Husserl a sus discípulos, y a los demás lectores, entre quienes emerge como una flor magnífica Julia Valentina, la reflexión sobre la intersubjetividad y el amor ilustra un juego de intercambios que se pone en ejecución entre los seres humanos. Pedro Juan Aristizábal Hoyos, que ha ingresado en estos asuntos, sostiene: «Al desvelamiento del mundo vital le es concomitante la explicitación de un mundo compartido, en comunidad: es decir, [un] mundo en el cual vivimos unos con otros»⁸. Son estos los terrenos de lo que Husserl denominó la *comunidad de amor personal*, en la que advirtió la actitud y disposición mutua entre unos individuos y otros, el hábito duradero que desde el sentido práctico trenza como resultado la atracción por el Otro. Se trata por tanto de lo que entran a significar la comprensión y la compenetración, el rol de las voluntades, la aspiración, el favor, la consideración y el cuidado del Otro; en otros términos: el amor ético considerado como un bien universal, experiencia que de ningún modo debe entenderse dictada por intereses prosaicos, sino más bien fundada en un sentido trascendental, como el trazado y permanencia de valores, gustos y emociones, de los que se desprende como resultado un

⁸ ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. «Intersubjetividad y comunicación». En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III (actas del IV Congreso Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010). Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 335-355.

mundo más humano, pero también, y en razón de su universalidad, el otrosí de los animales y de todas las formas vivas que residen en el mundo.

De aquí en más constituye un reclamo identificar, describir y definir las formas de estar y participar signadas por la mutua intencionalidad, que constituyen la base del amor y la intersubjetividad. Julia Valentina avanza en su exposición mostrando que el ser de cada quien, que se reconoce espacial y temporalmente en función de su cuerpo como ser-percibido, asume su proximidad con el Otro, que es a su vez percibido, y se encamina hacia él. Esta experiencia le revela a cada individuo que la presencia del Otro no depende de su mera percepción, como algo que está sencillamente ahí —como pueden estar las cosas—, sino que su presencia constituye una señal, un vínculo que, como él, está «insertado» en el mundo, y que, en cuanto ser humano, manifiesta comportamientos orientados hacia los demás. De las lecciones de Husserl sobre la intersubjetividad⁹, Julia Valentina distingue seis formas de existencia mutua en las que el Otro aparece y se localiza de modo atractivo; se trata de la siguiente:

1. «Ser-el-uno-con-el-Otro» —*Miteinander sein*—, que significa cómo, con los mismos poderes, cada sujeto se ve a sí mismo respaldado por el Otro.
2. «Ser-para-el-Otro» —*Füreinander sein*—, que ilustra cómo actúa el reconocimiento del Otro como sustento real de la diversidad.
3. «Ser-junto-al-Otro» —*Nebeneinander sein*—, o expresión de la mutua existencia con el Otro, que puede tomarse como un mensaje dictado por la conciencia sobre lo que significa el encuentro con el Otro: una suerte de reafirmación de la propia existencia.
4. «Ser-por-medio-del-Otro» —*Durcheinander sein*—, cuando la experiencia se enriquece incorporando objetos, conocimientos, creencias que provienen del Otro. Sin interponer prejuicios, sino movido a conocer y valorar sentidos nuevos de las cosas, se entiende en razón de qué se incorpora en el ser propio del lenguaje del Otro.

⁹ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. *Husserliana* XIII, XIV y XV. Edición de Iso Kern. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

5. «Ser-el-uno-en-el-Otro» —*Ineinander sein*—, o la misión del amor y la amistad, que traza como meta morar en la conciencia del Otro y ser parte constitutiva de su ser afectivo.
 - a) «Orientarse-el-uno-según-el-otro» —*Sich nacheinander richten*—, cuando el sujeto vive la experiencia de sufrir el dolor del Otro, de tener sus emociones y crecer con él, queriendo siempre lo mejor en sus desarrollos y aspiraciones¹⁰.

De esta manera, pasando de una forma de intersubjetividad a otra, el sujeto ve que sus intenciones, su lenguaje y sus afectos le proveen una guía para el conocimiento metódico del Otro, es decir, la presencia corporal del Otro, o la plena evocación cabe su ausencia, las cuales lee orientadas e interconectadas con su propio ser. En consecuencia, lo que sabemos de la intersubjetividad y del amor significa: experimentar al Otro como parte del propio ser existencial en el mundo.

Lo que ha quedado señalado nos trae de vuelta la evocación de la coordinación de los distintos instrumentos que se transmite en la música en virtud del *Espíritu común*; se entiende así que si Husserl representaba el primer violín, los autores que le siguieron, afinando y expandiendo la resonancia de sus notas —o de sus investigaciones— han dado como resultado la inmensa resonancia y trascendencia de la fenomenología. No obstante ser ejecutados de manera diferente, la situación de interconexión entre unos instrumentos y Otros ilustra en la intersubjetividad los vínculos humanos de los que emerge el amor. En otras palabras, de las notas que ha elevado el primer violín cobra resonancia las exposiciones de autores de tono mayor, como Martín Heidegger, Alfred Schütz, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, etc. Y, en medio de este despliegue, dotada de una sensibilidad particular por las notas del amor, se escucha la voz de Julia Valentina, que vertió hacia Latinoamérica un caudal de filosofía en la que se reconocen, diáfanos, los primeros movimientos de la fenomenología *Husserliana*. Similar situación, justo es decirlo, permite

¹⁰ IRIBARNE, Julia. *La antigua y difícil propuesta del amor*, en: *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002, p. 165.

advertir el fervor de las mismas notas en otros intérpretes, como Daniel Herrera Restrepo, Roberto Walton, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, Antonio Ziri6n y Germán Vargas Guill6n.

Pero esta analogía, por más simpática que parezca, ha retardado el verdadero asunto de la declaración de amor para Julia Valentina Iribarne. Vamos al punto: en adelante la analogía procede del *Banquete*, de Platón. Sin perder la compostura, no está de más sugerir que sea surtida la mesa de cráteras de vino, que se eleven las copas y exploten las gargantas, porque aquí, como lo dispuso el divino Platón, hemos venido a hablar del amor. El anfitri6n de este banquete, quien nos agasaja siempre con su amistad, es Pedro Juan Aristizábal —émulo al fin del poeta Agat6n—, y siendo fenomenal la coincidencia, uno entre nosotros, como Sócrates, es el más feo de los hombres; otro, como Aristófanes, es escéptico y burl6n; pero esto no es todo, porque en cualquier momento irrumpirá, ebrio y hermoso, Alcibiades. Sucederá así que por la boca de Sócrates nos hablará del amor Diotima de Mantinea —o nuestra honrada ausente Julia Valentina—. Que se escuche entonces, desde su ser de mujer, su palabra, en cuyo instrumento resuena «la antigua y difícil propuesta del amor». En leve acompañamiento resonarán en el fondo el primer violín y los demás instrumentos, mientras yo, como en su momento Sócrates, intentaré dar forma y parafrasear sus notas sobre la «fenomenología del amor»:

Primeros acordes: «Nacemos a una trama intersubjetiva». ¿... y por qué?, porque «cada ser humano [se halla] sostenido en la capacidad de producir mundos, y dotarlos de valor y de sentido». En la vuelta de la conciencia de cada uno sobre sí mismo, la «mirada afectiva, amorosa de la conciencia» lleva a cabo un proceso que puede tipificarse como universal. «La esencia del amor forma parte de las esencias morfológicas que a lo largo del tiempo se van enriqueciendo». Son estos los procesos conducentes a «mi nacimiento trascendental como objeto constituido, como objeto del mundo». «El infante humano nace a la relación simbiótica trascendental afectiva con la madre», está «afectivamente centrado hacia su bienestar», va «sedimentando la experiencia de ser atendido cuando manifiesta dolor o inconfor-

midad»; «su búsqueda de bienestar está dirigida hacia sí mismo, como la manifestación básica del amor».

Adagio molto e cantabile: la pregunta crucial que formula Julia Valentina es: «¿Cuál es la capacidad que puede sustraernos al destino de destrucción?»¹¹, por tanto, debe ser de las propias capacidades humanas de donde nazca el recurso para enfrentar la destrucción; un recurso intelectual y sensible que nos advierta la gravedad que comporta alentar, pero también ignorar la destrucción. La pregunta pone en un plano de relevancia «la contraposición de lo placentero y lo implacentero»; «lo que es constructivo respecto de lo que es destructivo»; «bienestar/malestar» —modalidades que se resuelven en lo afectivo y que dan tono a la conciencia—. Así por ejemplo, en la contraposición entre la vida y la muerte, «el amor afina en la vida».

Allegro quasi presto: pasamos al segundo estrato del amor cuando «el acto social es voluntad de comunicación». El amor no se da allí en estado puro, sino «circunstancial con el entorno». La vida tiene crisis por todo lado, sin embargo, en el núcleo de la relación yo/tú «cacarea el amor». Del «amor personal», asumido en la forma de una disposición duradera, se avanza al «vivir en comunidad de esfuerzo con otro». Corresponde al amor revelar la maravilla que significa que un ser humano se reinvente con otro. «Es el *telos* el que provee la base para nuestro apego del uno por el otro que llamamos amor interpersonal». «La comunidad amorosa descubre las profundidades inefables de la vida amorosa». «Todo esfuerzo del uno ingresa en el esfuerzo del otro». «Lo que el otro hace no es meramente su cosa, sino la voluntad del amante, el vivir y el esforzarse del amante en el amado, que viven entre sí».

Allegro quasi doppio movimento: la descripción del amor no se restringe a lo ético, toda vez que los amantes padres no atienden a su hijo indefinidamente y que toda persona éticamente madura se propone el yo en sí mismo. Pero, ¿cuándo «el amor interpersonal es ético»? «La comunidad ética es amistad ética, donde cada quien puede llegar a ser verdadero ético-amante».

¹¹ *Ibid.*, pp. 173-182. Los entrecorillados referirán en adelante a la misma fuente.

Lento maestoso: el amor es, necesariamente, «simple amor», aunque esté vinculado a la relación sexual o a la intersubjetividad de los cuerpos. «No basta a la personalidad que el sujeto tome conciencia de sus actos; se necesita que el otro nos haga saber de nosotros mismos»; por esta razón «puedo tratar el cuerpo viviendo ajeno, como objeto de gozo». Así, «una unidad de voluntad envuelve a ambos, siendo objeto de goce que el otro goce». El deseo se despierta y con él la satisfacción, aunque también puede ocurrir que se dé la insatisfacción.

Finale capriccioso: con todo y todo, «el amor se instala como disposición persistente», «[u]na vida y un aspirar en común, en que asumo su vida en mi vida, vale decir su aspirar en mi aspirar, en la medida en que mi aspirar, mi querer, se realizan en el actuar realizador del Otro, tal como el suyo en el mío».

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. «Intersubjetividad y comunicación». En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III (actas del IV Congreso Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010). Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 335-355.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Crear y saber*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Editorial Norma, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Crítica. 1991.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Husserliana XIII, XIV y XV*. Edición de Iso Kern. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
- IRIBARNE, Julia. *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Caracas, Monte Ávila Editores, 1992.
- RICŒUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- RICŒUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Traducción de Julio Díaz Galán. Madrid, Editorial Trotta, 2011.

YO SOY UNA ROSQUILLA^{*}

I am a Donut

GERMÁN ULISES BULA CARABALLO^{**}

Universidad de la Salle

Resumen: En el siguiente texto se presenta una visión personal sinóptica de algunos temas clásicos de la fenomenología, tales como el problema de la trascendencia y el problema de la correlación en Husserl —y en Descartes—; la constitución y la idea de la síntesis pasiva, la relación entre mundo y tierra en Heidegger; la naturaleza representacional de las ideas y la manera de tratar al cuerpo en la fenomenología. Se establecen algunos puentes entre estos problemas y la filosofía de Wittgenstein y de Spinoza. La tesis principal es que hay dos trascendencias: la del mundo exterior y la de mi propia actividad constitutiva.

Palabras clave: *fenomenología, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Spinoza, inmanencia, trascendencia.*

Abstract: In this paper, I show a personal and synoptic view about some classic problems of Phenomenology such as the problem of transcendence and the Husserlian (and Cartesian) problem of correlation; the problem of constitution and the view of passive synthesis, and the relationship between world and land in Heidegger; The problem of the representational nature of ideas and how to approach the body in Phenomenology. I build some bridges between these problems and the philosophies of Wittgenstein and Spinoza. The main thesis is that there are two transcendences: that of the external world and that of my own constitutive activity.

Keywords: Phenomenology, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Spinoza, Immanence, Transcendence.

^{*} Recibido: 4 de octubre de 2018. Aceptado: 20 de diciembre de 2018.

^{**} Correo electrónico: gbulalo@unisalle.edu.co

1. El negocio de la fenomenología es volver inmanente lo trascendente¹.
 - 1.1. Al definir un conjunto, se definen dos: el primero y su complementario.
 - 1.2. Trascendente e inmanente son conjuntos complementarios; trascendente es aquello que no aparece en la inmanencia de la conciencia.
 - 1.3. Es posible retrotraer fenómenos trascendentes a la inmanencia de la conciencia; por ello, los términos «trascendente» e «inmanente» son móviles, pueden desplazarse en el curso de la investigación fenomenológica².
2. El mundo es el sistema de remisiones internas, inmanentes, que constituyen el sentido prerreflexivo de la experiencia³.
 - 2.1. Lo que aparece en el mundo está domesticado, humanizado.
 - 2.2. El mundo tiene la estructura de una superposición de diapositivas: el sentido se construye sobre sentidos más primitivos, que a su vez se construyen sobre sentidos más primitivos. La ilusión óptica de las dos copas, una síntesis pasiva⁴, se construye sobre síntesis pasivas más primitivas.
 - 2.2.1. Así como es posible analizar sólo un aspecto de una imagen hecha por superposición de diapositivas, es posible analizar una capa de sentido aisladamente. Esto, en sí mismo, no constituye el error del reduccionismo.
 - 2.2.2. Una descripción rica hace dos cosas: separa diferentes capas de constitución de sentido y trabaja sobre cada una para hacerla más nítida; y vuelve a formar la imagen compuesta.

¹ HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

² BULA, Germán. «El problema de la trascendencia en Ideas I de Husserl». En: Germán Vargas y Wilmer Silva (eds.), *La región de lo espiritual*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp. 185-200.

³ HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 74-79.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Analysis Concerning Passive and Active synthesis*. Holanda, Kluwer Academic Publishers, 2001.

3. El mundo no es tematizado en nuestra experiencia ordinaria, en nuestra actitud natural.
 - 3.1. En actitud natural nos ocupamos de las cosas del mundo, no del mundo mismo⁵.
 - 3.2. El mundo, en el que las cosas son familiares a nuestra mirada es, él mismo, extraño a nuestra mirada.

4. La lengua no conoce su propio sabor⁶.
 - 4.1. Un órgano de percepción es un canal abierto; si fuera objeto de percepción, ocuparía el canal.
 - 4.2. Un claro a través del cual se hacen patentes las cosas no puede hacerse patente a través de sí mismo.
 - 4.3. El hacerse-patente de algo requiere de un mecanismo espiritual que hace-patente. Hacer patente este mecanismo requiere de un mecanismo ulterior, y así al infinito.
 - 4.4. El claro del ser, en cuanto claro del ser, es invisible a sí mismo. Wittgenstein: ocupo el mundo como mis ojos ocupan mi campo de visión⁷.

5. Si lo invisible determina lo visible, lo invisible se insinúa en lo visible.
 - 5.1. El mundo, en principio, podría manifestarse de múltiples maneras, tener diferentes estilos. Pero las cosas se nos hacen patentes en cierta forma particular⁸.
 - 5.1.1 La forma particular de ser del mundo, en cuanto ubicua, es invisible. Para el pez, no existe tal cosa como el agua.

⁵ HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*, p. 15.

⁶ RANADE, Ramachandra. *Mysticism in India*. Albany, NY, State University of New York Press, 1983, p. 146.

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona, Altaya, 1994, 5.632-6331.

⁸ *Ibid.*, 5.634.

- 5.1.2 La particularidad del mundo se puede hacer patente mostrando que podría haber otros mundos posibles, otras formas de ligar y remitir las cosas entre sí: en el lenguaje Aymara, el futuro es lo que está atrás de nosotros —porque no lo podemos ver—, y el pasado lo que tenemos delante⁹.
- 5.2. Se accede a lo invisible mirando a través de lo visible, mirando la manera particular en que se manifiesta.
6. El mundo no es nada distinto a la red de remisiones entre las cosas; es la misma red considerada en su totalidad. El mundo es inmanente a las cosas en sus relaciones.
- 6.1. El mundo es claro de aparición de las cosas, pero no es pura negatividad.
- 6.2. La red de remisiones tiene un aspecto determinado; el mundo tiene un olor particular. De allí la tentación de ver el mundo como un objeto más, de ver lo invisible.
- 6.3. Lo que se puede decir, se puede decir en cualquier lenguaje —chino o alemán—, pero cada lenguaje lo dice de cierta manera particular. Esta particularidad se puede revelar desde otro idioma, por ejemplo traduciendo literalmente una expresión común de un idioma extranjero: «Me estás manejando nueces»; «the mother that yes».
7. Cuando los fenómenos no entran cómodamente en el mundo, se hace patente la Tierra¹⁰. La Tierra es una nota discordante. Es la resistencia de las cosas a entrar en el mundo.
- 7.1. La tierra nos sorprende cuando aparece. A través de esta sorpresa, se hace patente la incompletud del mundo; la Tierra es el resto. La repentina materialidad del cuchillo que se rompe, y en el acto deja de ser instrumento.

⁹ NÚÑEZ, Rafael, NEUMANN, Vicente y MAMANI, Manuel. «Los mapeos conceptuales de la concepción del tiempo en la lengua Aymara del norte de Chile». En: *Boletín de Educación de la Universidad Católica del Norte*, 28, 1997, pp. 47-55.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*, pp. 78-79.

- 7.2. *Mono no aware*: el *pathos* de las cosas en el arte japonés. La tristeza que parecen tener las cosas cuando no están a nuestro servicio: el colegio al que vamos todos los días, visto vacío y de noche. La sala en la que hicimos fiesta la noche anterior; no como cosa-a-ser-ordenada sino como cosa-descansando-en-sí-misma. El capítulo de *Crónicas marcianas* de Bradbury¹¹ en que sólo aparecen cosas. El *Mono no aware* nos muestra la Tierra, mostrándonos la incompletud del mundo¹².
- 7.3. En el choque entre Tierra y Mundo, ambos se insinúan.
- 7.4. La Tierra se muestra como lo inasible. Su inasibilidad tiene un carácter particular, un olor.
- 7.5. Tierra y mundo revelan dos trascendencias.
8. Yo soy una rosquilla.
- 8.1. Lo que es inmanente a la conciencia es un producto espiritual.
- 8.2. El proceso de producción de lo que se aparece a la conciencia debe ser, también, espiritual —si bien, como todo lo espiritual, con un correlato fisiológico preciso—.
- 8.2.1 Dos luces moviéndose al tiempo en una carretera oscura: ¿se trata de un carro, o de dos motos? Sin un horizonte claro, una figura ocupa más y más de nuestro campo visual: ¿se acerca o se agranda? Estas decisiones se toman en síntesis pasiva, prerreflexivamente.
- 8.2.2 Pero no se explican fenomenológicamente apelando a nervios o neuronas. Estas decisiones tratan con objetos eidéticos, tales como carros o motos eidéticas.

¹¹ BRADBURY, Ray. *The Martian Chronicles*. Nueva York, Simon and Schuster, 2012, pp. 220-228.

¹² MARRA, Michael. *Japan's Frames of Meaning: A Hermeneutics Reader*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2011.

8.3. El problema de la correlación¹³ surge cuando se sale del realismo ingenuo: el mundo que se presenta a mi conciencia no es idéntico al «mundo» objetivo que lo ocasiona.

8.3.1 De aquí se sigue una primera trascendencia: ese «mundo» del que sólo recibimos ecos, transformas¹⁴.

8.3.2 Y una segunda trascendencia: los procesos de producción de las transformas que, por esencia, me son invisibles.

8.4. La inmanencia a la conciencia puede verse como una forma toroidal. Los límites de la rosquilla son: hacia el exterior el «mundo» objetivo que Descartes¹⁵ intenta recuperar —y falla—; y hacia el interior, los procesos de formación de imágenes espirituales cuya inasibilidad sorprenden a Bateson en *Espíritu y naturaleza*: «[...] los procesos de formación de imágenes son inconscientes»¹⁶.

8.4.1 Nótese que el borde interior y exterior de la rosquilla tocan el mismo espacio: el borde entre Tierra y Mundo es inasible.

8.4.1.1 *Brahman es Atman*¹⁷.

8.4.1.2 *Brahman*: en el hinduismo, la realidad fundamental del universo —*cf.*, *Deus sive Natura* espinosista—. *Atman*: el sujeto considerado como observador último, no como objeto observable —*cf.*, *yo trascendental* kantiano, *claro del ser* heideggeriano—.

8.4.2 Bateson tan sólo ofrece razones de tipo evolutivo para explicar por qué los procesos de formación de imágenes son inconscientes: ser conscientes del paralaje nos distraería del tigre que corre hacia nosotros¹⁸. Pero hay una ley de esencia

¹³ HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*.

¹⁴ BATESON, Gregory. *Mind and Nature*. Nueva York, E. P. Dutton, 1979, p. 17.

¹⁵ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza, 2011.

¹⁶ BATESON, Gregory. *Mind and Nature*, p. 32.

¹⁷ VILLORO, Luis. *La significación del silencio y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 72-90.

¹⁸ BATESON, Gregory. *Mind and Nature*, p. 37.

que dice: los resultados de los procesos espirituales, las imágenes, son visibles; y los procesos mismos no lo son.

8.4.2.1 Gödel¹⁹: un sistema formal no puede dar cuenta de sí mismo completamente. Para dar cuenta de una parte de un sistema formal, se necesita un aparataje formal adicional —axiomas, postulados, reglas de decisión—. Un sistema que aspire a ser completo, tendría que añadir un nuevo aparataje formal, del que tendría que dar cuenta con un nuevo aparataje formal, al infinito. Los sistemas formales necesitan de decisiones arbitrarias, injustificadas.

8.4.2.2 Aquello de lo que no se puede dar cuenta es el sistema formal *a través* del cual se presentan objetos. Por ejemplo: un lenguaje presenta cosas, pero no se presenta a sí mismo —esto lo hace un lenguaje diferente, un metalenguaje—. Ejercicio: escuchar un minuto a una persona, pero con la tarea de notar cuándo la persona dice palabras esdrújulas, graves, agudas o monosilábicas. Pregunta: ¿de qué estaba hablando la persona?

8.4.2.3 El *atman* es, de suyo, incognoscible, en cuanto *sujeto* último de cognición; es lo que ve, no lo visto.

8.4.2.3.1 «No puedes ver el vidente de la visión, no puedes oír el oyente de la audición, no puedes pensar a quien piensa el pensamiento, no puedes comprender a quien comprende con la comprensión. Él es tu *atman* y está en todo»²⁰.

8.4.2.3.2 Quien se comprende como *atman* es espectador puro de su propia vida y del universo. No se

¹⁹ GÖDEL, Kurt. *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. Nueva York, Dover, 1992.

²⁰ *Brhad-Aranyaka Upanishad*, II, 4, 1. Citado en: VILLORO, Luis. *La significación del silencio y otros ensayos*, p. 85.

comprende en cuanto objeto y, por lo tanto, en cuanto sujeto empírico. Su visión es desinteresada, cósmica²¹.
Atman es Brahman.

8.4.2.4 Kant²²: el tiempo es parte del formato en que se me aparecen las cosas. Agustín²³: si nadie me pregunta que és, sé lo que es; si me preguntan, no lo sé.

8.4.2.5 Un formato, un sistema formal de presentación de cosas, es de suyo arbitrario: hay una infinidad de formatos posibles: siempre 0 puede ser no en vez de sí; y 1 sí en vez de no.

8.4.2.6 Que sea arbitrario no implica que sea indiferente. La secuencia 5, 4, 2, 9, 8, 6, 7, 3, 1 es difícil de entender como secuencia matemática, pero es trivial como una secuencia dicha en el idioma español²⁴.

8.5. Estar vivo implica: 1) lidiar con cosas; 2) percibir cosas; y 3) construir aparatos, formatos, para percibir las cosas. Este proceso de construcción es, de suyo, invisible, aunque se puede reconstruir.

8.6. La trascendencia exterior nos puede sorprender. La trascendencia interior también.

8.6.1 En una conversación, tan sólo en el momento de enunciarla, descubro que tengo una opinión. Sólo en el momento de dar un beso me doy cuenta de que hace mucho tiempo quería darlo. Un sueño me hace patente mis propias ideas.

8.6.2 Una persona *x* intelectualmente antirracista toca su bolsillo para revisar que aún tiene su billetera después de que una de raza negra ha salido del ascensor. En síntesis pasiva, el negro —que llevaba traje y corbata—, se le apareció como peligroso.

²¹ *Ibid.*, p. 86.

²² KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Tecnos, 2004.

²³ AGUSTÍN DE HIPONA. *Las confesiones*. Madrid, Tecnos, 2012, Libro XI, capítulo 14.

²⁴ VON FOERSTER, Heinz y SLUZKI, Carlos. *Las semillas de la cibernética*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 117.

8.6.2.1 ¿Qué tan responsable es *x* de ese acto de constitución? La síntesis refleja su historia personal, que incluye — pero no se limita— a sus decisiones.

8.6.2.2 ¿*x* es racista? ¿Dónde queda el Yo? ¿Es la rosquilla, el hoyo en la rosquilla, ambas cosas? O bien es un problema trivial, de definiciones, o bien apostamos por alguna definición de *yo*. Si *yo* es lo que ejerce voluntad, aquello a lo que el mundo se resiste, nuestras síntesis pasivas hacen parte del no-*yo*.

9. El problema de la correlación está mal planteado.

9.1. El motivo del problema es la «solidez» del mundo, pero no se resuelve a través de la correlación. No hay correlación posible entre inmanencia y trascendencia.

9.2. Las puertas de salida de la cárcel de la inmanencia nos llevan a la inmanencia. El problema de la solidez del mundo debe resolverse en la inmanencia. Una cárcel de la que no hay salida posible no es una cárcel.

9.3. La solución al problema de la solidez del mundo se resuelve en el choque entre mundo y Tierra.

9.3.1 Sin solidez, el mundo no sería sino una película ante nuestros ojos. El fenómeno de la voluntad supone la existencia de un mundo exterior, que se nos resiste.

9.3.1.1 Esta idea la saqué de un texto de Josiah Royce²⁵ en un libro que se me perdió y no encuentro por más de que lo busco.

9.3.1.2 El mundo es rígido y tozudo, pero no absolutamente —pues tampoco habría voluntad—. De hecho, la rigidez del mundo preserva los frutos de nuestro trabajo.

²⁵ ROYCE, Josiah. *Lectures on Modern Idealism*. New Haven, CT, Yale University Press, 1967.

9.3.1.3 Entre los hechos tozudos del mundo están las ideas de los otros, y mis propias ideas, que se me adhieren pertinazmente —p. ej., resentimientos, racismo inconsciente—. Hay, pues, hechos interiores.

9.3.2 La tozudez del mundo se muestra en la estructura del tiempo: no hay viaje posible al pasado; cada cosa pasa una sola vez; lo que pasa, pasa irrevocablemente, etc. Hay, pues, un aspecto del tiempo que no es mero formato.

9.3.3 La tozudez del mundo se muestra en las ilusiones ópticas: ¿qué quiere decir que nuestra «estrategia» prerreflexiva de constitución de mundo fracase?

10. Nuestra constitución de sentido del mundo pasa por hacer generalizaciones, que pasan a ser parte del aparato de constitución del sentido del mundo. Las generalizaciones generalmente funcionan.

10.1. Las generalizaciones tienen excepciones.

10.2. Ante la excepción, se hace patente nuestra actividad generalizadora: se deja ver la Tierra. Es muestra inmanente de que hay un mundo que interpretamos.

10.3. Ante estas excepciones, no es cierto que los sentidos nos engañen. Nos muestran fielmente la ilusión.

10.3.1 La ilusión es detectable porque nuestro aparato perceptual total —y no sólo un órgano aislado— funciona bien.

10.3.2 Si entendemos la mente total como un órgano de percepción, vemos que éste nos puede mostrar la ilusión en cuanto tal y el truco que la produce —p. ej., examinar el sistema de cajas y mujeres con el que el mago «corta a una mujer en dos»—.

10.3.3 La ilusión es un fenómeno real, existe. No es una mentira de la percepción.

- 10.3.4 Las excepciones pueden llevar a correcciones de las generalizaciones, que se incorporan a la estructura de constitución de sentido. Y esto es parte de la descripción del aparato constitutivo total.
- 10.3.5 Las excepciones no justifican poner en duda el aparato total de constitución de sentido.
- 10.4. El problema de si somos presos de un genio maligno²⁶ es fáctico, no es ni filosófico, ni ontológico, ni fenomenológico.
- 10.5. El problema del solipsismo está mal planteado por Descartes. Su solución es fáctica, depende de la existencia de un ente —Dios—.
- 10.6. Pasa de largo la pista que debería seguir: la claridad y distinción.
11. «La verdad norma de sí misma y de lo falso, como la luz se revela a sí misma y revela a las tinieblas»²⁷.
- 11.1 Las ideas no son representaciones sino actos.
- 11.2 El acto de comprender muestra la verdad de lo comprendido en cuanto comprendido —y no, por ejemplo, recordado—.
- 11.3 Para el que se equivoca, no hay forma inmediata de distinguir entre el convencimiento y la inmediatez de la evidencia a la inmanencia de la conciencia —*c'est la vie*—.
- 11.4 La solución inmanente al problema de la verdad, que evita el absurdo de la verdad como correspondencia, yace en la evidencia inmanente a los actos de cognición. Uno y uno es dos, el color es extenso, arriba es un término relacional, etc.²⁸.
- 11.4.1 Hay diferencias cualitativas entre la evidencia mediata e inmediata.

²⁶ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*.

²⁷ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza, 2011, escolio a la proposición 43 de la segunda parte.

²⁸ HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*.

11.4.2 La certeza de lo inmediato es una variable discreta, la de lo mediato es una variable continua. La metáfora adecuada para la certeza mediata es la red, no la cadena. Un par de hoyos en la red no la hacen inadecuada necesariamente.

11.4.3 Psicológicamente, una idea se afirma a sí misma, y es negada o reforzada por otras que, o bien la implican, o bien implican su negación. La aceptación o rechazo de una idea depende de su lugar en un sistema de ideas. Epistemológicamente, este proceso es garante de la verdad en la medida en que el ecosistema de ideas es rico.

12. Nos hacemos simulaciones de las cosas.

12.1 Señor Wittgensten²⁹, los dibujos que nos hacemos de las cosas tienen movimiento y son interactivos.

12.2 ¿En qué se diferencia una mente simuladora de una pictórica? La mente no evolucionó para reflejar el mundo sino para ayudar a bandearnos en él.

12.3 La mente toma poca información y la completa: de un escorzo a un objeto, del lodo en los zapatos a un relato —Sherlock Holmes tiene simulaciones más detalladas, con más parámetros que se pueden fijar³⁰—.

12.4 Contenemos a otras personas, a ciudades, a seres ficticios, etc., en tanto los simulamos.

12.4.1 La calidad —exactitud y grado de detalle— de nuestras simulaciones de otros es variable.

12.4.2 En el amor tenemos una buena simulación de otros —y vive un tiempo con nosotros después de que ellos mueren—, pero también en la manipulación. ¿En qué se diferencia? Hay que distinguir entre simulaciones Yo-Tú y Yo-Ello³¹.

²⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*.

³⁰ DOYLE, Arthur. *Un estudio en escarlata*. Madrid, Debolsillo, 2012.

³¹ BUBER, Martin. *I and Thou*. New York, Simon and Schuster, 2000.

- 12.5 Nuestro mecanismo de creación de simulaciones nos es, en principio, invisible. Es, no obstante, simulable.
13. La rosquilla no tiene límites, sino limitaciones.
- 13.1 Un límite no es una limitación³².
- 13.2 Una limitación se da cuando cierto ente positivo se agota —p. ej., el borde entre una mancha de grasa y la parte de la estufa que sigue limpia—.
- 13.3 Un límite participa en la definición de lo que delimita —p. ej., la membrana semipermeable de una célula, o una frontera entre países—. Es el lugar de comercio entre lo interior y lo exterior.
- 13.4 Sólo puedo conocer el interior y el exterior de la rosquilla a través de sus bordes.
- 13.5 La rosquilla tiene cuerpo.
- 13.5.1 Sólo puedo acceder a los contenidos de mi conciencia.
- 13.5.2 Los contenidos de mi conciencia son complejos, tienen la estructura de una diapositiva.
- 13.5.3 Lo corporal, lo emocional, lo más propio y lo enteramente otro, existen para la conciencia. El compromiso con la inmanencia no deja por fuera nada que se pueda nombrar.
- 13.5.4 El ejercicio de separar diapositivas y analizarlas aisladamente no es reduccionista, permite comprender cada cosa mejor; y reintegrarlas en un cuadro más rico.
- 13.5.5 Aquello que no está tematizado en mi experiencia ordinaria puede ser visto mediante el contraste.
- 13.5.5.1 La manera particular de ser de mi cuerpo, en cuanto cercana, es difícil de ver. Se puede hacer patente viendo formas de corporalidad distintas.

³² KANT, Immanuel. *Prolegómenos*. Madrid, Albor, 1999, p. 172.

13.5.5.2 Un cuerpo entrenado es, justamente, un cuerpo capaz de ser de muchas maneras³³. Un cuerpo entrenado es más capaz de entender lo que es el cuerpo.

13.5.6 El cuerpo existe para mí como inmanencia y también como trascendencia.

13.5.6.1 Aún si, en un sentido fuerte, soy mi cuerpo, éste sigue siendo para mí una trascendencia.

13.5.6.2 Se puede constatar que en el cuerpo queda, como mínimo, una parte enorme de mi historia. Podemos olvidar muchas cosas en cuanto contenidos mentales, pero dejan huella como cicatrices, disposiciones emocionales, memoria muscular, etc.

13.5.6.3 Pero, justamente, estas cicatrices son para nosotros trascendentes; podemos trabajar en traerlas a la inmanencia mediante algún trabajo sobre nosotros mismos, como el del psicoanálisis.

13.5.7 Vivir con el cuerpo es vivir con un extraño. *C'est la vie*.

14. Es constitutivo de la conciencia el tener que bandearse con lo extraño. *C'est la vie*.

³³ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, proposición 39 del libro cuarto, con su demostración y escolio.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA. *Las confesiones*. Madrid, Tecnos, 2012.
- BATESON, Gregory. *Mind and Nature*. Nueva York, E. P. Dutton, 1979.
- BRADBURY, Ray. *The Martian Chronicles*. Nueva York, Simon and Schuster, 2012.
- BUBER, Martin. *I and thou*. New York, Simon and Schuster, 2000.
- BULA, Germán. «El problema de la trascendencia en Ideas I de Husserl». En: Germán Vargas y Wilmer Silva (eds.), *La región de lo espiritual*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp. 185-200.
- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza, 2011.
- DOYLE, Arthur. *Un estudio en escarlata*. Madrid, Debolsillo, 2012.
- GÖDEL, Kurt. *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. Nueva York, Dover, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- HUSSERL, Edmund. *Analysis concerning Passive and Actives synthesis*. Holanda, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos*. Madrid, Albor, 1999.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Tecnos, 2004.

- MARRA, Michael. *Japan's Frames of Meaning: A Hermeneutics Reader*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2011.
- NÚÑEZ, Rafael, Neumann, Vicente y Mamani, Manuel. «Los mapeos conceptuales de la concepción del tiempo en la lengua Aymara del norte de Chile». En: *Boletín de Educación de la Universidad Católica del Norte*, 28, 1997, pp. 47-55.
- RANADE, Ramachandra. *Mysticism in India*. Albany, NY, State University of New York Press, 1983.
- ROYCE, Josiah. *Lectures on Modern Idealism*. New Haven, CT, Yale University Press, 1967.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza, 2011.
- VILLORO, Luis. *La significación del silencio y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- VON FOERSTER, Heinz y SLUZKI, Carlos. *Las semillas de la cibernética*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona, Altaya, 1994.

EL MUNDO DE LA VIDA COMO TERRENO UNIVERSAL
DE UNA NUEVA CIENCIA Y SU REALIZACIÓN
INTERSUBJETIVA A TRAVÉS DEL LENGUAJE*

*Lifeworld as Universal Terrain of a New Sciences and its
Intersubjective Realization through Language*

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS**
Universidad Tecnológica de Pereira

Resumen: En primera instancia el texto hace una reflexión sobre la aparente dicotomía existente entre el mundo de la vida y la fenomenología trascendental. En segunda instancia se propone establecer el sentido de universalidad del mundo de la vida para la realización de una ciencia nueva. Y en última instancia la necesidad de indagar el significado del lenguaje como constructor de sentido en el ámbito de la vida intersubjetiva. Todo esto se propone establecer el papel que cumple el lenguaje en la producción del científico investigador partiendo de las experiencias dadas en el mundo de la vida.

Palabras clave: *mundo de la vida, lenguaje, intersubjetividad, producción científica.*

Abstract: Firstly, I reflect about a seemingly dichotomy between Lifeworld and Transcendental Phenomenology. Secondly, I propose to set up the meaning of universality of Lifeworld to the realization of a new science. Finally, I explore the need to inquire into the meaning of language as meaning builder in intersubjective life's framework. The aim is to found the roll of language in the production of researcher who begins from the experiences given in the Lifeworld.

Keywords: *Lifeworld, language, intersubjectivity, scientific production.*

* Recibido: 30 de enero de 2018. Aceptado: 30 de marzo de 2018.

** Correo electrónico: juansipaso@utp.edu.co

El mundo de la vida y la fenomenología trascendental

El proyecto filosófico de Husserl con respecto a la fenomenología trascendental ha estado ligado al programa filosófico sistemático de la filosofía como ciencia rigurosa¹. Basada en la reducción trascendental, sin embargo, esta ciencia rigurosa:

[...] edificada a partir de una evidencia fundadora y apodíctica [...] se encontró en una situación problemática, una situación en la cual la pregunta acerca del «mundo de la vida» como tal apareció, y con ella la palabra «mundo de la vida» logró su acuñación conceptual².

Una aparente dicotomía entre la fenomenología trascendental y la filosofía del mundo de la vida parece mostrarse allí. Por lo que, en consonancia con las objeciones críticas de Gadamer a algunos autores, lo que me propongo en esta primera parte es contribuir con el desmonte de esta «dicotomía» aparente entre los temas de lo trascendental y lo mundano-vital en la filosofía de Husserl.

Al final de uno de los títulos de dicho texto, *El movimiento fenomenológico*, declara que: «El tema del mundo de la vida [...] tiene una fuerza explosiva y revolucionaria que disuelve el marco del pensamiento trascendental de Husserl»³. Esto se refiere entonces a la importancia que logró el concepto de la *Lebenswelt* en la filosofía posterior —como también en la sociología y en algunas ciencias humanas y sociales—, tema que literalmente ensombreció la importancia del pensamiento trascendental de Husserl en algunos autores, opacando, de una u otra forma, algunas investigaciones sobre la *analítica de la conciencia* que en su búsqueda metodológica desarrolló Husserl en una parte importante de su obra, aunque se desconoció, no obstante, que el advenimiento del tema del mundo de la vida era la consecuencia directa de su indagación metodológica trascendental, aun cuando muchos autores solo veían incoherencia.

¹ HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid, Encuentro, 2009.

² GADAMER, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*. Madrid, Síntesis, 2016, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 131.

Mientras que la filosofía de la *Lebenswelt* logra esta *fuerza explosiva y revolucionaria*, pues «la mayoría de los fenomenólogos tenían reserva respecto al desarrollo husserliano hacia la fenomenología trascendental y [su] investigación constitutiva. Para muchos este desarrollo parecía nada más que una recaída incomprensible en el idealismo neokantiano»⁴, al Husserl haber pasado primero por el realismo de las *Investigaciones*. Sobre el tema de la *constitución* fenomenológica que pretende dar herramientas para la solución de esta aparente «dicotomía» pronto volveremos.

Por ahora, hagamos referencia al sentido que tiene este camino cartesiano que desarrolla Husserl en su fenomenología como *analítica de la conciencia* en relación con el tema en Descartes:

Si bien es cierto que Husserl en *Ideas I* siguió el camino cartesiano orientado por un «supuesto idealismo trascendental» al encaminarse hacia el *ego trascendental*, esto no significa de ninguna manera que se pueda entender en el mismo sentido que lo entendió el propio Descartes. Este se propuso lograr una «evidencia apodíctica» del *ego cogito* por el camino de la duda universal⁵ —y por supuesto con una connotación muy diferente respecto del intento de Husserl—. Descartes, al hacer explícita la afirmación *cogito ergo sum* que conduce a la afirmación de indubitabilidad de mi propia existencia, conlleva con rigor a un juicio definitivo sobre un hecho empírico que claramente requeriría de una prueba suficiente que le permitiera superar cierto escepticismo. De un lado, en el ámbito de la objetividad Descartes pretendió una «legitimación de la ciencia natural matemática en cuanto verdadero conocimiento del «mundo objetivo» y en el ámbito del mundo subjetivo pretendió un fundamento seguro, «*fundamentum inconcussum*»⁶ del *ego* que pudiese resistir a la duda universal que responde a esa explícita afirmación del *ego cogito*.

Husserl, por su parte, al atravesar el camino cartesiano de *Ideas I* se propone suspender toda *validez del mundo* estableciendo un planteamiento comprensivo de la llamada *epojé trascendental*. Ésta, ciertamente, «pone

⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶ *Ibid.*

entre paréntesis» toda posición de objeto, incluyendo la de las ciencias eídicas, como, por ejemplo, las matemáticas. Liberados de las exigencias de la ciencia, los fenómenos, los modos de donación como tales, deben en la investigación de la fenomenología constitutiva venir a la mostración⁷. Así, la filosofía para Husserl, plantea Gadamer, quedaba fundamentada en la subjetividad trascendental como base para la solución de los problemas filosóficos.

Ahora bien, el tema del mundo de la vida propone frente al neokantismo y el positivismo imperante «no tomar la ciencia como único punto de partida y [...] no limitar la tarea de la filosofía a la experiencia tal y como es registrada en las ciencias»⁸. Efectivamente uno se encuentra en el pensamiento sobre el mundo de la vida con el hecho de que éste no sólo se presenta como «foco patógeno» sino, igualmente, como una «terapia»⁹, como horizonte de solución frente a la crisis de las ciencias y la racionalidad occidental —europea— develada en la obra *Crisis*.

El mundo de la vida como horizonte de todos los horizontes presentes y potenciales supone como prioridad para la fenomenología la necesidad de explicitar una «ontología del mundo de la vida». Cuando se explícita la tipología esencial de dicho mundo es posible acceder entonces a una ciencia cuyo objetivo lleva a delimitar las estructuras invariantes del mismo. Así pues, si el mundo de la vida está sujeto a un constante cambio de las relatividades y en referencia continua a la subjetividad, ello no puede significar que este mundo no mantenga una tipología esencial, pues a ésta queda ligada la vida. Ello es lo que hace posible que se puedan delimitar sus estructuras invariantes. En el complejo mundo subjetivo-relativo de la realidad experienciada, para Husserl los fenómenos y acaecimientos se revelan absolutamente como son así supongan siempre a quién parecer. Es decir, la circunstancia ligada a lo subjetivo-relativo de las leyes cambiantes no se opone a la consideración universal de una ciencia fenomenológica del mundo de la vida. Pero éste es tema de la segunda parte.

⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁸ *Ibid.*, p. 116.

⁹ WANDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 43.

Dice Gadamer:

[...] no se accede correctamente al concepto de mundo de la vida —la creación conceptual más eficaz del último Husserl— si no se lo entiende a partir del contexto de la idea de la reducción trascendental y si no se entiende que la «nueva fenomenología» del mundo de la vida no tenía que ser otra cosa que la misma fenomenología trascendental realizada por fin sin ninguna anticipación «ingenua» liberada de todo error, es decir, de todo prejuicio¹⁰.

A esta idea general de Gadamer me adhiero, aunque tomando distancia en algunos aspectos. En efecto, el tema de la filosofía trascendental permanece; por ejemplo, la *Crisis* tiene como uno de sus objetivos llevar a pleno desarrollo la filosofía trascendental y esto se muestra en las permanentes referencias a la filosofía kantiana, a su estética. No obstante, de ninguna manera quiere esto decir que Husserl esté fundado en el idealismo kantiano o en su estética trascendental, ya que con su particular concepción de lo estético, vinculado a la sensibilidad y al cuerpo en su operar constante como *fenomenología de las cinestesis* —*Kinästhesen*—¹¹, se ha contribuido sobremanera a superar la filosofía kantiana y su idealismo trascendental, tal y como lo desarrolla a partir del §32 de la *Crisis*.

El *mundo de la vida* es explicitado como tal en oposición al *mundo de la ciencia*, como es notorio en sus estudios sobre la ciencia de Galileo en *Crisis*

¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*, p. 76.

¹¹ Desde el tomo IV de la *Husserliana* —*Ideas II*— el filósofo alemán hace mención al campo de las cinestesis, estableciendo rupturas con la estética trascendental en sentido kantiano, que obviamente establecería explícitamente ya en *Crisis*. Por lo pronto, en *Ideas II* encontramos textos como éste: «Pero si reparo en la mano o en el dedo, éste tiene sensaciones de toque que todavía resuenan cuando la mano se ha retirado; igualmente el dedo y la mano tienen sensaciones cinestésicas precisamente porque las mismas sensaciones que fungen como denunciadores o presentantes respecto de la cosa pisapapeles, fungen como efectos del toque del pisapapeles en la mano y como ubiestesis producidas en ella» (cf. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión. México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 186). En alemán la anterior cita es la siguiente: «Achte ich aber auf die Hand, bzw. den Finger, so hat er Berührungsempfindungen, die noch nachklingen, wenn die Hand entfernt ist; ebenso haben Finger und Hand kinaesthetische Empfindungen: eben dieselben Empfindungen, die anzeigend oder präsentierendfungieren hinsichtlich des Dinges Briefbeschwerer, fungieren als Berührungswirkungen des Briefbeschwerers auf die Hand und als erzeugte Empfindnisse in ihr» (cf. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reiner Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phanomenologische Untersuchungen zur konstitution*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, §36).

y en multiplicidad de trabajos —ver *El origen de la geometría*, *La tierra no se mueve*, *Experiencia y juicio* o *Lógica formal y lógica trascendental*. Para Husserl, la necesidad de legitimar el conocimiento se refiere no tanto al conocimiento científico sino:

[...] al conjunto de nuestra experiencia natural del mundo. [...] El ideal de conocimiento no era el dominio constructivo de la realidad, que tiene su ideal en el formalismo matemático de las ciencias de la naturaleza, sino [en] la intuición del ser dado —*Gegebensein*— en carne y hueso de lo percibido como tal¹².

Por eso la «actitud natural» de la conciencia «que vive de forma directa» tenía para él la misma importancia que la convincente evidencia de las deducciones matemáticas¹³.

Lo que pretendía entonces, era:

[...] la legitimación de la validez de ser —*Seinsgeltung*— de lo intencionado en cuanto siendo y, en su método, lo trascendental [que] consistía en que esta legitimación solo podría encontrarse en la reflexión «antinatural» sobre los rendimientos constitutivos de la conciencia. La restricción al fenómeno puro¹⁴.

Es decir, a la evidencia de la experiencia de la conciencia en el ámbito de lo trascendental, una nueva reducción «que resaltara en lo dado en una intuición evidente algo cuya inexistencia —*Nichtsein*— era absolutamente absurda e imposible»¹⁵. Esta fue denominada por Husserl reducción trascendental —que ya no eidética— y fundada en últimas en el *ego cogito* que hiciera viable el constituir, esto es, el genuino discurrir de cualquier ente en la validez de su ser.

Ahora bien, interesa por lo menos establecer algunas reflexiones sobre el significado que asume el *concepto de constitución*, que en Husserl apunta a una fenomenología constitutiva o genética, cuya expresión refiere a los actos que hacen posible la aparición de los objetos y su significación, y a

¹² GADAMER, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*, p. 82.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

dicha experiencia constitutiva, dice Wilhelm Szilasi, se vincula estrechamente la problemática intersubjetiva y el mundo de la vida¹⁶. De este modo, con el método de la reducción fenomenológica Husserl va desde la ejecución decidida de la *epoché* en la actitud natural, hasta el develamiento de la subjetividad constituyente por la reducción trascendental, reducción que recupera en últimas al sujeto racional que voluntaria y éticamente está a la base del mundo dándole unidad y significación.

Desde que establece la diferencia entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental, Husserl descubre y presenta dos direcciones de la constitución: la constitución que se muestra como síntesis objetiva, y lo más apropiado y fundamental: la constitución que se encamina hacia la vida originaria. La primera forma la desarrolla en la *segunda meditación* y tiene ver con la unidad sintética objetiva, es decir, la unidad sintética —característica fundamental de la conciencia— que mantiene dicha síntesis frente a los múltiples modos de aparición de los objetos. Para esta primera forma de constitución los objetos no pasan de ser «correlatos ideales de la conciencia [...] [F]ormaciones subjetivas que consecuentemente dependen de la conciencia no son por lo tanto trascendentes a la vida subjetiva y [...] si acaso tienen trascendencia es ideal»¹⁷, por lo cual no se muestra como una verdadera trascendencia, sino como una forma de inmanencia que cae en una visión idealizadora de la realidad que no nos posibilita indagar y pronunciarnos sobre su *estatuto ontológico*. Esta primera dirección de la investigación está ligada a lo psicológico, ya que pertenece a la representación del mundo y se queda en una conciencia idealizadora, o sea, que, desde mi perspectiva, se queda atrapada en un puro idealismo trascendental o fenomenológico¹⁸.

¹⁶ SZILASI, Wilhelm. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, p. 23.

¹⁷ ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de Intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*. Bogotá, San Pablo, 2014, p. 106.

¹⁸ Lo que quiero subrayar es que el juicio de idealismo trascendental —o fenomenológico— predicado sobre el pensamiento de Husserl es asumido por muchos de sus críticos, incluyendo Gadamer, Fink y muchos otros, que yo por supuesto no comparto, y que manifiesta una especie de nostalgia hacia el idealismo y romanticismo alemán para el pensamiento de Husserl, sin olvidar que paradójicamente y durante mucho tiempo él mismo denominó a su fenomenología como idealismo tras-

Con la segunda forma de constitución la conciencia trascendental se orienta ya hacia la realidad originaria y se adentra así en las situaciones efectivas y concretas. Lo originario para Husserl es lo que tiene relación con las experiencias en primera persona del sujeto, lo cual se relaciona con los análisis intencionales, sean estos de orden estático o genético. La investigación genética, que de ninguna manera excluye la eidética —o estática—, pone a la vista la génesis y la fundación que han posibilitado la constitución de los objetos, los múltiples grados de realidad en los cuales se dan y las experiencias humanas que es necesario poner al descubierto. Esto, desde luego, implica a las génesis activa y pasiva. Y a pesar del énfasis que se hace en el modo como las cosas y las situaciones de la vida nos son dadas en la experiencia, dichas experiencias en última instancia se retrotraen para Husserl al ámbito de la pura receptividad y, en esa medida, la cognición resulta siendo una actitud claramente reflexiva y receptiva ligada a la síntesis pasiva.

Entonces, en la producción de la unidad sintética de las variadas formas de aparición de los objetos, se devela para el filósofo un *horizonte estructural de familiaridad* que tiene detrás de sí un aprender a conocer primordial, una fundación originaria —*Urstiftung*— sobre la cual se apoya nuestra vida consciente. De ese modo, a la variedad de formas perceptivas —sean estas acústicas, táctiles, visuales, etc, como lo ilustra ingeniosamente Husserl con lujo de detalles y agudeza narrativa en *Ideas II*— le es concomitante una historicidad y una habitualidad que se presenta en ellas mismas y es preciso aprender a conocer, *aprender a ver* —lema de la fenomenología—, y esto significa, en términos del último Husserl, descubrir los *esquemas de familiaridad* con los que hemos vivido y construido el mundo, lo cual tiene relevancia en la temática en la que indagamos. La constitución debe comprenderse, pues, como aquella configuración primitiva de la conciencia que posibilita la aparición de los objetos y su significación, es decir, un proceso

centental, algo que, por cierto, se puede desmontar desde la fenomenología constitutiva y genética como pretendemos mostrar. En 1934, el filósofo alemán escribió: «Nadie de los comúnmente considerados “realistas” ha sido tan realista y tan concreto como yo, el “idealista” fenomenológico, palabra que, por otra parte, no uso más». Cf. RÖMP, Georg. «Husserl phänomenologie der Intersubjektivität. Phaenomenologica». Citado en: IRIBARNE, Julia. *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002, p. 131.

que posibilita la aparición de aquello que es constituido, que, como dicen Gallagher y Zahavi, hace que se presente ello mismo como lo que es, un proceso que requiere de manera significativa la contribución de la conciencia: «Sin conciencia no hay aparición y por eso [...] los objetos son constituidos, esto es, experienciados y revelados del modo en que lo son, gracias a la manera como se estructura la conciencia»¹⁹. De este modo, la *epoché* y la reducción son ámbitos decisivos en el campo de la reflexión que hacen que la fenomenología tenga propósito filosófico-trascendental: «Los fenomenólogos no están interesados en la conciencia *per se*. Están interesados en la conciencia porque consideran que es nuestro único acceso al mundo [...] porque es descubridora-de-mundo»²⁰, en fin, porque debe tender a explicitar cómo es nuestro acceso a él.

La universalidad del mundo de la vida

Sin embargo, ¿cómo se esclarece una ciencia del mundo de la vida? Para esclarecer una ciencia del mundo de la vida es indudable que este mismo mundo no puede continuar siendo para nosotros aquel que se muestra como anónimo y corriente en la cotidianidad. Esto es, debe tener el carácter de ser un mundo científico y observarse un rasgo visible de objetividad y universalidad en el sentido científico de la disciplina. Requiere de una indagación que considere cuidadosamente la manera como las cosas son experienciadas y que, además, pueda dar una explicación convincente de las diversas estructuras de la experiencia.

Tenemos que recordar lo previamente dicho, que la fenomenología, como han sostenido, Gallagher y Zahavi, no es de ninguna manera una explicación subjetiva de la experiencia humana, sino, al contrario, «es una explicación objetiva de la experiencia subjetiva»²¹; más aún, la garantía de

¹⁹ GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 52.

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

esta «objetividad fenomenológica» está dada por los pasos metodológicos que se deben seguir para mantener este tipo de objetividad: la reducción fenomenológica antecedida de la suspensión de la actitud natural —*epoché*—, el fenomenologizar como ideación, la corroboración²², entre otros aspectos que más adelante pondremos de relieve.

Ahora bien, el punto de partida de cualquier indagación fenomenológica para Husserl es el mundo de la vida concreta; la investigación de la disciplina no puede fundarse primordialmente en los resultados de las construcciones abstractas de las investigaciones científicas, sino en el experimentar mundano-vital, este mundo que ha sido olvidado por el mundo de sentido de las ciencias y que, igualmente, ha sido tratado despectivamente por las ciencias positivas desde antaño. Este ámbito implicaría un retorno al mundo de la *doxa* —δόξα— en la filosofía griega, y con cierta ironía así lo exclama el filósofo alemán: «Lo realmente primero es la intuición “meramente subjetivo relativa” de la vida precientífica en el mundo. Ciertamente [añade] el “meramente” tiene para nosotros, como antigua herencia, la despectiva coloración de la δόξα»²³.

Esta *vida existencial* en la que somos lo que somos y lo que seremos, y que ha sido una base desdeñada por la investigación científica moderna, no es otra cosa que la connotada «fuente de evidencia (*Evidenzquelle*)», que es al mismo tiempo la «fuente de verificación (*Bewährungsquelle*)»²⁴ en el mundo de los enunciados científicos que en diversas obras Husserl pone «ante los ojos». En términos de la *Crisis*, la objetividad como rasgo fundamental de la ciencia moderna, por ejemplo, en la física de Galileo, requeriría en la dirección fenomenológica un regreso a la órbita subjetivo-relativa como *doxa*, que involucra como mundo vital *la subjetividad en primera persona*.

Así, el mundo de la vida para la fenomenología se muestra en principio intuitable en oposición al mundo objetivado, el cual en cuanto construc-

²² *Ibid.*, p. 58.

²³ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991, p. 131.

²⁴ PACI, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 50.

ción lógica es imposible de experimentar²⁵, y por eso dice Husserl que este mundo vital es un:

[...] reino de evidencias originarias, lo dado evidentemente [...] lo experimentado con presencia inmediata en la percepción como «ello mismo», o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo [...]. [L]o «ello mismo» [...] reside en estas mismas intuiciones como lo realmente experimentable y acreditable intersubjetivamente²⁶.

Los otros modos de intuición son ya presentificaciones —*Vergegenwärtigungen*— que reproducen y son, entonces, modificaciones de la presencia.

Precisamente, aquello que es objetivo nunca es experimentable como ello mismo, como sucede igual que «con la experimentabilidad de figuras geométricas [o] la infinitud de la serie numérica [cuyas] ocultas fuentes de fundamentación [están] en la vida realizadora [...] en la que la evidente dación del mundo de la vida [...] ha alcanzado y alcanza de nuevo su sentido precientífico de ser»²⁷. El mundo de la vida posibilita de ese modo un experimentar que no sólo es evidente y originario, sino que como tal parte de la *primera persona* para ser luego acreditada con los otros, en intersubjetividad.

Esto significa que el mundo de la vida es temporalidad y experimentabilidad, temporalidad que a su vez está en los modos de evidencia que son el presente y sus modificaciones, y esto significa que es «experimentable en el tiempo»: la temporalidad es presencia y modificación de la presencia en cuanto tal, es vida última operante. En la temporalidad así intuida encontramos «a la experiencia originaria en la cual se da constantemente el mundo. Las modificaciones de la presencia permiten, entre otras cosas,

²⁵ Por eso los números, las figuras geométricas, las objetividades lógicas, algunas leyes del pensamiento sólo se infieren —o deducen, como diría Einstein—, en cambio, los datos de los sentidos, nuestra propia existencia son conocimiento directo ligado a la intuición. Cf. RUSSELL, Bertrand. *Los problemas de la filosofía*. Barcelona, Labor, 1987, p. 47 y ss. La intuición o la comprensión simpática de la experiencia en términos de Einstein, o la empatía —*Einfühlung*— en términos de Husserl, o algunas leyes del pensamiento en términos de Russell, son conocimiento directo ligado a la intuición.

²⁶ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 134.

²⁷ *Ibid.*, p. 135.

diversos grados de evidencia»²⁸. Es indudable también que solamente en la temporalidad la vida es experimentable y que toda reflexión sobre la vida está asimismo sujeta a esa relación antes-después, es decir, está inmersa en el ámbito temporal.

Otro tema que garantiza el rango universal que pueda tener el mundo de la vida es el problema de la tipicidad. Señala Husserl que toda experiencia en el mundo de la vida y toda su conceptualización no desaparece en su especificidad singular, sino que presupone una estructura de horizontes posibles que pueden ser o no determinables en un ámbito de posibles determinaciones. Toda experiencia en el mundo vital se vincula a un esquema bien definido, por lo cual los objetos y sucesos del mundo vital se me muestran desde sus inicios manteniendo una tipicidad que implica cierto *horizonte estructural de familiaridad*. Esta tipicidad nos sitúa en el ámbito de lo familiar, algo que para Husserl supondría la reconstrucción de las *experiencias originarias* de las que se ocupa en sus análisis genéticos.

De esta manera, al percibir y aprehender situaciones habituales de nuestra cotidianeidad —*Alltagswelt*—, dicha apercepción —de por sí inmediata— nos lleva intencionalmente y de golpe a una *instauración originaria*²⁹ en la que se habían aprehendido primariamente objetos análogos. Si dichos objetos o sucesos, como dice Schütz, nos fueran desconocidos, nos acercamos a ellos según una tipicidad específica que responde como a un modo estructural de lo conocido, a lo que llama un «acervo de conocimiento[s] a [la] mano que es en sí mismo un elemento de la experiencia de sentido común»³⁰. Así pues, en toda experiencia y en todo horizonte de experiencia hay implícita una unidad que tiene la forma de mi «acervo de conocimientos», el cual, como esquema referencial, sirve de base para dar paso a una concreta explicitación del mundo.

Al entenderse la ciencia como la «totalidad de las teorías predicativas» nos percatamos que está asentada en el mundo de la vida y en su evidencia

²⁸ PACI, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*, p. 50.

²⁹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos, 1986, p. 147.

³⁰ SCHÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 64.

originaria. Las idealidades de significación se desprenden de las producciones temporales que tiene como soporte el mundo de la vida en cuanto *suelo* —*Boden*—³¹, como el terreno en el que se funda el mundo científicamente verdadero.

El mundo de la vida es relatividad y *doxa*, y sin volverse por ello una ciencia objetivada, tiene en todas sus relatividades su estructura general. Esta estructura general, a la que está ligado todo aquello que es relativo, no es ella misma relativa, pues podemos considerarla en su universalidad y, con la cautela correspondiente, constatarla como accesible de una vez por todas y para cualquiera³². Esta estructura tiene para Husserl en su base precientífica las mismas estructuras que las ciencias objetivas. Presupone de este modo «estructuras aprióricas y despliegan sistemáticamente en ciencias aprióricas, en ciencias sobre el *Logos*, sobre las normas metodológicas universales»³³. De este modo, esta ciencia de la *Lebenswelt* se orienta hacia una indagación eidética del mundo vital que busca sus formas típicas e investiga aquello que es invariante en las múltiples variaciones. Cuando nos detenemos a indagar el sentido de cualquier discurso acerca del mundo se nos queda que «el mundo es la totalidad de las cosas, de las cosas distribuidas en la forma mundana “espacio-temporalidad” [...] [S]egún este sentido, el mundo es la totalidad de los “*onta*” espacio-temporales»³⁴, esto es, de las cosas dadas en el espacio-tiempo del mundo experimentadas como multiplicidades parciales. Transformar lo óntico en ontológico es, por consiguiente, transformar las cosas no relacionadas en relaciones, tomar la presencia del horizonte universal del mundo en toda individuación espacio-temporal que es preciso develar.

³¹ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 183.

³² *Ibid.*, p. 146.

³³ *Ibid.*, p. 147.

³⁴ *Ibid.*, p. 149.

En esta medida, aquí habría la tarea de una ontología mundano-vital³⁵ entendida como una teoría esencial concreta y universal de estos *onta*³⁶. En todo caso, todo aquello que en la ciencia se convierte en predicación y en categoría proposicional tiene de base una estructura completa en el mundo de la vida.

Sobre el lenguaje como constructor de sentido

Si todos los senderos de nuestro pensar están de alguna manera ligados al lenguaje y a la tematización del lenguaje, ello es, por supuesto, un problema que debe aparecer en el centro de estas discusiones sobre el papel que cumple el lenguaje, no solamente en las relaciones intersubjetivas —claramente delimitadas por Husserl en algunos tomos de la *Husserliana*—, sino en la producción del científico investigador, partiendo de las experiencias dadas en el mundo de la vida.

³⁵ El planteamiento de explicitar una ontología del mundo de la vida lleva en sí una contradicción aparente que se ha intentado superar. Pues no puede haber una verdadera ontología si se hace depender los contenidos esenciales del ser de un yo trascendental, sin fundamentar a la vez ese sujeto trascendental. Ahora bien, el mundo de la vida como un concepto absoluto, subjetivo-relativo, implica por un lado «algo en estricta correlación con el sujeto de su experiencia apto para un tratamiento fenomenológico y al mismo tiempo es tema de una ontología asubjetiva» que muestra al ser que es (cf. AGUIRRE, Antonio. «Consideraciones sobre el mundo de la vida». En: *Revista Venezolana de Filosofía*, 9, 1979, p. 11). Por tanto, la fenomenología exige una teoría general del ser, a la vez que no concibe el fenómeno separado del ser. Ello permite comprender la naturaleza de la «dialéctica fenomenológica», pues es, simultáneamente, «un concepto natural y trascendental» (cf. AGUIRRE, Antonio. *Consideraciones sobre el mundo de la vida*, p. 26). Sobre este aspecto Aguirre añade que Merleau-Ponty, «basándose en las ideas de Husserl, pero corrigiéndolas con la analítica del *Dasein* de Heidegger (decapitación de la “conciencia constituyente”), desarrolla [...] una fenomenología asentada sobre la ambigüedad inherente a sus conceptos o estructuras fundamentales sobre la relación sujeto-mundo» (*Ibid.*, p. 20). Sin embargo, queremos resaltar que Husserl fue consciente de dicha problemática y, en efecto, la fenomenología trascendental que parece a muchos de corte idealista no es una propuesta que se opone a la fenomenología genética, la cual permite develar el mundo de la vida, la experiencia vital humana referida al mundo que remite a la historicidad originaria de dicha correlación, o la intersubjetividad que remite a mi relación con el otro mundano como «presencia viviente» (cf. ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. «Ontología del mundo de la vida y crisis de la racionalidad». En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2012, p. 103).

³⁶ *Ibid.*

El problema del lenguaje para Gadamer aparece en el centro de la discusión para la fenomenología solamente como de contorno; dice Gadamer:

Para Husserl —como para la ontología griega y el empirismo inglés— era una seducción del pensamiento [...] que cubría el flujo viviente, incluso para Hegel [era] *más* una preformación del *logos* que su perfección. [Y *añade*] es sorprendente en qué escasa medida está pensado en general el lenguaje en la fenomenología, tanto en Hegel como en Husserl³⁷.

Y aclara:

No es como si Husserl no hubiese dividido un campo de problemas [...]. Surge de forma ineludible el hecho de que la formación lingüística es una esquematización de la experiencia del mundo. Y en el minucioso trabajo descriptivo de la fenomenología, la búsqueda de maneras de hablar y de locuciones usuales desempeña con razón un papel práctico importante³⁸.

Así, para Husserl —continúa Gadamer— el lenguaje tiene una producción «*de alto nivel*». Sin embargo, «*lo próteron pròs hemàs*, lo prioritario para nosotros, [el lenguaje] en que debería consistir sólo se describe de forma excéntrica»³⁹.

Por consiguiente, una de las tareas para la investigación fenomenológica desde esta perspectiva sería darle al lenguaje la centralidad que se le ha dado en otras disciplinas y en la propia filosofía contemporánea. Esta «aparente» carencia de investigaciones sobre el lenguaje, desde luego, ya se ha subsanado con la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, pero especialmente con la obra de Wittgenstein. Para Wittgenstein, señala Gadamer, el problema del lenguaje ha sido el eje central de sus investigaciones desde el comienzo, desde el primer periodo filosófico que comienza con el *Tractatus*; no obstante, sostiene Gadamer, este problema solamente logra plena

³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*, p. 107.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 108. Agrega Gadamer que ni siquiera Roman Ingarden —otro de los discípulos y gran fenomenólogo— con sus valiosos estudios literarios logra un análisis científico del mismo. Entonces, para los fenomenólogos la lingüisticidad, *Sprachlichkeit*, sigue siendo un fenómeno secundario, el cual sí es prioritario para otros autores y escuelas —*lo próteron pròs hemàs*: respecto a nosotros lo primero—.

universalidad filosófica en el desarrollo de su madurez intelectual, es decir, con la aparición de las *Investigaciones filosóficas*.

Aunque el lenguaje no es un campo determinado, específico, de mis indagaciones, intentaré hacer una corta reflexión sintética sobre dos apuestas destacadas respecto al tema del lenguaje: los *juegos de lenguaje* de Wittgenstein de las *Investigaciones* y la *Sexta meditación* de Eugen Fink.

Uno de los objetivos que se pueden encontrar en la filosofía de Wittgenstein es la pretensión de romper con las doctrinas racionalistas de la subjetividad, o del sujeto constituyente de sentido, a partir de una indagación filosófica del lenguaje, como establece Albrecht Wellmer en sus estudios sobre la postmodernidad⁴⁰. Esto tiene que ver específicamente con «la imagen de que el sujeto sería, con sus vivencias e intenciones, la fuente última de las significaciones lingüísticas»⁴¹.

La crítica hecha a partir de la teoría del lenguaje cuestiona la primacía de un sujeto que, de forma expresa o tácita, nombra y constituye el sentido, participando de un encadenamiento de idealizaciones objetivas propias de la tradición racionalista, «en particular de la cosificación de las significaciones lingüísticas como entidades “disponibles de antemano” (*Vorhanden*)»⁴², con la idea de que es suficiente con relacionar significaciones, olvidando las múltiples diferencias existentes entre ellas.

Esta crítica hace referencia a la *teoría nominal de la significación*, como la encontramos, por ejemplo, en Locke, tal y como la cuestionaría Wittgenstein con su concepción «dinámica y pragmática» del lenguaje, en la que muestra que el significado del lenguaje está en el uso mismo de la palabra⁴³ sin relevancia del significado. Si bien, como dice Wellmer, «la crítica de la teoría racionalista del lenguaje no comienza con Wittgenstein ni termina en él, no obstante fue en el siglo XX su exponente más importante»⁴⁴.

⁴⁰ WELMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid, Visor, 1993, p. 51.

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴² *Ibid.*

⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988, p. 19.

⁴⁴ WELMER, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, p. 81.

La imagen criticada a la que nos referimos apunta al significado del signo lingüístico: éste alcanza significación cuando el usuario coordina lo dado en él, verbigracia, vivencias humanas y cosas, lo cual conecta de ese modo el nombre con alguna clase de significación ya «dada». Esto supone, para Wellmer, una *teoría nominal de la significación* profundamente anclada en la vida de la conciencia o de la preconciencia. Esta crítica estaría dirigida, de una u otra manera, a la filosofía de Husserl, por lo menos, veo yo, en su segundo estadio de evolución cuando la fenomenología se convierte en una reflexión sobre la vida de la conciencia o en un análisis de la misma⁴⁵. Pero, más allá de eso, la fenomenología aparece como una filosofía del sentido vinculado a la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, sobre este tema específico, extremadamente complejo para la discusión, no puedo referirme pues en rigor aún no hay investigación genética.

Ahora bien, uno de los aspectos de la teoría de Wittgenstein que más han dejado huella es la cuestión de los *juegos de lenguaje* con los que supuestamente habría unificado los polos subjetivo-objetivo —tal y como nos recuerda Daniel Herrera, ello ya lo habría hecho Husserl al introducir en su ámbito el tema del *mundo de la vida*—.

En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein, quizás evocando al Hume de la «Identidad personal» del *Tratado —A Treatise—*, ha descrito el lenguaje de la siguiente manera:

Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y rectangulares y con casas uniformes⁴⁶.

En este sentido, la noción *juegos de lenguaje* hace referencia a una construcción social de significaciones que están orientadas naturalmente a la comunicación. Lo definitivo en esto es que tal construcción no está sub-

⁴⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, p. 19. Este estadio abarca el periodo de enseñanza de Husserl en Gotinga y termina con la publicación de *Ideas I —1913—*, con ello la fenomenología fue considerada por muchos autores como una filosofía idealista, y para muchos de ellos, equivocadamente, el mundo quedaría reducido a la conciencia.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 81.

sumida a nociones o leyes previas —de antemano—, es durante el juego mismo cuando se crean y contextualizan las reglas que hacen posible el desenvolvimiento del juego. Lo determinante en dicho concepto es que tal construcción de contextos, para el caso específico, no obedece a leyes determinadas o determinables de antemano, por eso anota Vargas Guillén que «la estructuración “normatizada” del juego aparece como arreglo inherente al mismo»⁴⁷. Se puede interpretar además que en la noticia sobre los *juegos de lenguaje* hay referencia a la noción de lo lúdico —o del jugar—: en todo jugar hay reglas objetivas que no dependen de los jugadores pero, además, el sujeto del juego de lenguaje está en el juego mismo y no en los sujetos, que desde otra perspectiva serían los hacedores de la normatividad; aunque en un tiempo los hacedores lo constituyeron, en el acto de jugar ellos pasan a ser contornos y no centros del mismo⁴⁸; no obstante, como aclara el profesor Harry Reeder, cada miembro del grupo de este juego *a la vez* tiene su propia experiencia de juego y los jugadores tienen que estar conscientes de su rol en el mismo⁴⁹, es decir, aunque el sujeto en la acción de jugar es el juego mismo, también cada jugador es sujeto de su propio rol en el juego.

Para Wittgenstein, «[l]a expresión juegos de lenguaje debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida»⁵⁰. Por eso los conceptos de «regla» y «juegos de lenguaje» anteriormente referidos son concebidos específicamente como «formas de vida: conjunto de actividades lingüísticas y no lingüísticas, de instituciones, prácticas, y significaciones que en ellas se “encarnan” y toman cuerpo»⁵¹; diversidad de juegos de lenguaje que reflejan las especiales relaciones de los humanos entre sí y de estos con el mundo.

⁴⁷ VARGAS, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003, p. 198.

⁴⁸ ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *Subjetividad, historia y cultura. Estudios fenomenológicos*. Bogotá, Alejandría Libros, 2005, p. 125.

⁴⁹ Cf., réplica presencial de Harry Reeder al texto presente: «El mundo de la vida como terreno universal de una nueva ciencia y su realización intersubjetiva a través del lenguaje». Evento académico: *Wittgenstein, Husserl. Lebensform und Lebenswelt*, realizado en la Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Humanidades, Cali, Valle del Cauca, junio de 2017.

⁵⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, p. 39.

⁵¹ WELMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, p. 82.

Cuando Wittgenstein habla de una multiplicidad de formas de vida se refiere a diversos juegos de lenguaje en situación, enlazados entre sí, cuyos modos de legitimación están marcados por:

[...] transiciones, aclaraciones y acuerdos que continuamente hay que estar creando de nuevo sin la posibilidad de un «metadiscurso» capaz de abarcarlos a todos (ya fuera en forma de «gran teoría» o de fundamentación última), y sin que sea posible ni tampoco deseable un consenso general⁵².

Las reglas en los juegos, como señala Vargas Guillén, son indicativos de una forma de racionalización de procesos intersubjetivos, o sea, hay reglas para estos, pero además, en el ámbito más personal, éste se dirime en alteridad, por eso plantea que todo juego ratifica la figura de otro como sucede, por ejemplo, en el juego de Solitario el cual «presenta una acción proyectada o intencionada hacia lo otro o el mundo culturalmente significado [...]. Puedo pensar el solitario, del juego aludido, y puedo jugarlo de manera individual; pero no puedo sustraerme a las reglas [...] jugar es interactuar»⁵³.

Pero también se refiere a este tema en términos de estructura:

En la interacción entran en relación, al menos, dos estructuras. Cada una de éstas sólo puede «ajustarse» a la acción conjunta tras encontrar los puntos de contacto efectivo entre ellas. Bien puede la interacción fundir estructuras de diverso orden o repelerlas. Al entrar en interacción una u otra de esas posibilidades se regulan, esto es, obedecen a leyes de estructura⁵⁴.

Esta manera de entender el juego de lenguaje en términos de leyes de estructura presupone entonces la independencia del juego —lingüístico también— frente a las subjetividades que operan y se fundan en articulaciones internas que parecería no estar ligadas ni al mundo de la subjetividad ni al mundo objetivo, sino a la interacción que posibilita trascender la filosofía del sujeto tan en boga en el tema postmoderno.

⁵² *Ibid.*, p. 108.

⁵³ VARGAS, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*, p. 211.

⁵⁴ *Ibid.*

Cuando se habla de «reglas» «se designa una praxis intersubjetiva en la que alguien ha de ser *adiestrado*, de que las significaciones son esencialmente *abiertas*, y de que cuando se habla de la significación de una expresión lingüística»⁵⁵ no se apunta a una transacción de opiniones sino de modos de vivir. Ésta no se funda en otra cosa que en la práctica de su propia aplicación a una clase de casos abierta en principio, de forma que la relación significativa es una encarnación de esa práctica y no una relación entre dos relatos en cierto modo ya dados con independencia el uno del otro.

En una perspectiva clara es bueno establecer algunos aspectos de referencia común entre el pensamiento de Wittgenstein y Husserl, lo cual tiene como asiento el hecho de que en ambos filósofos el punto de partida y de llegada de toda praxis desplegada como reflexión presupone la vida efectivamente vivida y la posibilidad de racionalizarla cada vez de forma más pertinente⁵⁶. Pues en la fenomenología, para su carácter científico —que no en el Wittgenstein II—, uno de los aspectos principales es la posibilidad de racionalizar la experiencia desde el ámbito de la reducción fenomenológica y de su apuesta científica.

Pero, como está claramente expuesto, es viable plantear que la fenomenología no solo pretendería una explicitación de la experiencia vivida a través del lenguaje —fenomenología que, como argumenta Harry Reader, requiere hacer uso de éste—, sino que indicaría su importancia, no solamente para establecer su papel en la experiencia vivida y su relevancia en la intersubjetividad y la comunicación, sino para determinar su crucial rol en el pensamiento científico y teórico:

Debido a su compromiso con la descripción de la experiencia vivida, la fenomenología del lenguaje [...] comienza con un análisis del acto lingüístico de significar, es decir, la experiencia intencional de sentido lenguaje-en-uso [...], usa el acto de significar [...] como paradigma para su análisis de lenguaje⁵⁷.

⁵⁵ WELMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, p. 82.

⁵⁶ VARGAS, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*, p. 226.

⁵⁷ REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá, San Pablo, 2011, p. 123.

Por último, la investigación fenomenológica del lenguaje supone una indagación sobre la experiencia vivida, y, en clara orientación de la disciplina, la aprehensión del método fenomenológico y de todos los actos que suponen dicha aprehensión lleva a plantear que «el rol del lenguaje en la ciencia fenomenológica debe ser examinado cuidadosamente como parte de una fenomenología de la fenomenología»⁵⁸. El tema de una fenomenología de la fenomenología nos pone en la dirección de la *Sexta meditación* de Eugen Fink, a la cual me referiré a continuación.

En la *Sexta meditación* Fink establece una indagación sobre el fenomenologizar como predicación, ubicando el problema de la predicación y el lenguaje en el centro de su indagación, razón por la cual Fink apunta al desarrollo de una *fenomenología de la fenomenología*, que llama «teoría trascendental del método». Tal teoría tendría el objetivo de explicitar cómo es la acción científica del actor que fenomenologiza a través de la investigación de la estructura interna de su acción, y caracterizar la forma de expresión externa de esta ciencia a través del «fenómeno» de la predicación, de su «*Erscheinung*»⁵⁹. Mediante la penetración en la estructura interna de la acción científica del observador fenomenologizante Fink se propone, primero, establecer una clarificación fenomenológica de los actos y actualizaciones trascendentales que están comprendidos en su metodología: son los actos del fenomenologizar como la reducción —o reconducción—, el análisis regresivo, la construcción fenomenológica; actos que responden a la «teoría trascendental de los elementos», continuando con sus modos más generales de funcionamiento: el fenomenologizar como experiencia teórica, como ideación y, por supuesto, como predicación, inserto el tema del fenomenologizar como un hacer de la ciencia en el eje central de su investigación.

Sin profundizar en el tema quiero subrayar que el eje de la indagación sobre la predicación viene con la pregunta: ¿qué ocurre en realidad con el lenguaje, con la predicación? Toda predicación, dice Fink, «como el des-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁹ FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method, with textual notations by Edmund Husserl*. USA, Indiana University Press, 1995, p. 87.

pliegue que articula los conocimientos a través del “*logos*” es llevada a cabo por un medio que es el lenguaje»⁶⁰. El problema reside en que si no existe, ni puede existir un lenguaje trascendental, la predicación como el modo de exteriorización más explícita —como legítima *Erscheinung*, por su carácter externo e inexcusable que abarca a la fenomenología misma—, requiere abandonar la actitud trascendental que es esencialmente una actitud constituyente y orientarse de nuevo hacia el lenguaje dado en la actitud natural, lenguaje en el cual sólo se puede expresar, aunque cambiando su sentido —pues los conceptos y palabras en el mundo natural son referidos al ser (*Seinsbegriffe*)—. Interpreto entonces que el observador que fenomenologiza, al apoyarse necesariamente en el lenguaje natural, y produciéndose a sí mismo como científico investigador, convierte al ser trascendental en un no-ser —en un pre-ser—. Sin embargo, de otro lado, no todo lenguaje de la actitud natural es apto para expresar la riqueza de la realidad vivida. Hay, pues, una especie de inadecuación.

Surgen algunas preguntas: ¿qué significa este fenómeno de la predicación en sí mismo? ¿Qué es entonces la predicación en cuanto pensada? ¿Cómo es su darse?

Dependiendo de la «concretud» empírica del hablante el lenguaje surge en la actitud natural y llega a su expresión en el suelo en común de todos los lenguajes, en el suelo en el que todos los conceptos son conceptos del ser. El yo natural humano, el portador del lenguaje, habla en principio solamente con respecto al ser, en el despliegue de sus experiencias. No obstante, a través de la reducción el yo de hecho pierde su limitación de la actitud natural, aunque de ninguna manera pierde las habitualidades y disposiciones adquiridas en dicha actitud natural, no pierde su «lenguaje».

Estas indagaciones de la predicación y el lenguaje que establece Fink pretenden de alguna manera determinar una nueva ruta de la fenomenología: que se pueda orientar hacia otro tipo de indagación fundada en una fenomenología constructiva, la cual posibilite que ésta pueda entrar en diálogo con otras filosofías y se amplíe el espectro de la fenomenología hacia una nueva disciplina. Esa nueva disciplina renunciaría a los cánones fun-

⁶⁰ FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation*, p. 85.

damentales de la fenomenología, orientándose por fuera de sí misma hacia una disciplina fenomenológica que deje de fundarse en la fenomenología de cuño intuitivo, como lo hemos planteado en el primer numeral, para abrirse hacia una indagación especulativa vinculada a lo dado en la experiencia y la intuición, poco compatible con el *Principio de todos los principios* de *Ideas I*, el cual es, para Fink, el fundamento de la fenomenología como análisis regresivo: *Das Phänomenologisieren as regressives Analysieren*⁶¹, y que pretende superar por medio de lo que denomina un fenomenologizar constructivo —*Das Phänomenologisieren in der “konstruktiven” Phänomenologie*—, que raya con los límites de la misma fenomenología, de lo que es o ya no es fenomenología.

Conclusiones

1. Hemos planteado que la dicotomía entre la fenomenología trascendental y la filosofía del mundo de la vida es sólo aparente en la medida en que no se está considerando que la fenomenología trascendental lleva inevitablemente a poner en evidencia el suelo de la experiencia humana, que es el mundo de la vida cotidiana, suelo de toda creación científica y de la voluntad, olvidado fundamento de sentido. Por eso, ha sido tan importante resaltar el tema de la constitución fenomenológica que lleva también a superar el idealismo fenomenológico desde la investigación genética que desarrolla el mismo Husserl y que algunos no vieron —entre ellos Gadamer—. Las malinterpretaciones vienen entonces por no ver en la fenomenología constitutiva la continuación del análisis trascendental y el *mundo de la vida* como resultado del desarrollo de este último.
2. La universalidad del mundo de la vida implica una ontología de dicho mundo que permite entender que éste tiene estructuras generales que, aun cuando se vivencian en primera persona, se convalidan en inter-

⁶¹ *Ibid.*, p. 61.

subjetividad. La búsqueda fundamental de la disciplina fenomenológica consiste en explicitar la experiencia humana y sus rasgos generales, de ahí la importancia del método fenomenológico: sin principios metodológicos no puede haber fenomenología.

3. *El fenomenologizar como predicación*, como discurso, como lenguaje, juega un papel fundamental para el científico investigador en la construcción de sentido de las relaciones intersubjetivas y para el hacer de la ciencia. No obstante, desde la perspectiva fenomenológica el lenguaje no siempre construye el sentido pues éste puede ser previo al lenguaje, por eso no aceptamos el radical giro lingüístico de muchas filosofías actuales. La cercanía entre las formas de vida y el mundo de la vida —*Lebensform* und *Lebenswelt*— estaría ligada a la necesidad de Wittgenstein y Husserl de explicitar la experiencia y hacerla comunicativa, sin embargo, para Husserl es la apuesta científica lo que prima en ello, aparte del tema de la comunicación y por supuesto de la alteridad; en Wittgenstein, en cambio, el lenguaje como forma de vida acerca a la fenomenología, sin embargo, no encuentro, en lo que he comprendido de mi lectura de las *Investigaciones filosóficas*, una apuesta científica, para mí Wittgenstein en este caso representa más bien una apuesta —o una denuncia— por la descripción de la experiencia humana a través del lenguaje.
4. La idea de Fink de un *fenomenologizar como predicación*, como lenguaje, resulta viable para el hacer de la ciencia, no obstante, sus planteamientos, en últimas, rebasan la fenomenología de Husserl o, simplemente, ya no es fenomenología. La *fenomenología constructiva* de Fink se sale del marco fenomenológico y, desde mi punto de vista, busca apoyarse de nuevo en el idealismo alemán —Hegel—, intentando fundamentarlo en la fenomenología de Husserl, proyecto que desde mi punto de vista no es viable.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Antonio. «Consideraciones sobre el mundo de la vida». En: *Revista Venezolana de Filosofía*, 9, 1979, pp. 7-32.
- ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. «Ontología del mundo de la vida y crisis de la racionalidad». En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2012, pp. 101-108.
- ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de Intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*. Bogotá, San Pablo, 2014.
- ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *Subjetividad, historia y cultura*. Estudios fenomenológicos. Bogotá, Alejandría Libros, 2005.
- FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method, with textual notations by Edmund Husserl*. USA, Indiana University Press, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*. Madrid, Síntesis, 2016.
- GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión. México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reiner Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phanomenologische Untersuchungen zur konstitution*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid, Encuentro, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos, 1986.
- IRIBARNE, Julia. *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002.
- PACI, ENZO. *Función de las ciencias y significado del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá, San Pablo, 2011.
- RUSSELL, Bertrand. *Los problemas de la filosofía*. Barcelona, Labor, 1987.
- SCHÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- SZILASI, Wilhelm. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003.
- VARGAS, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003.
- WANDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida*. Barcelona, Paidós, 1997.
- WELMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid, Visor, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988.

SEGUNDA SECCIÓN

DOSSIER EMMANUEL LEVINAS

HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA COMPASIÓN: UNA PERSPECTIVA LEVINASIANA*

Towards a Hermeneutics of Compassion: A Levinasian Perspective

ABI DOUKHAN**

Queens College, New York, EE. UU.

Resumen: Este ensayo sostiene que una aproximación desapasionada a la hermenéutica, moldeada a partir de un enfoque epistemológico occidental que reprime o ignora las emociones humanas, no se adapta bien a la Escritura hebrea, la cual está llena de emociones. Siguiendo una trayectoria levinasiana, este ensayo sugiere que una perspectiva compasiva al leer la Escritura está más en línea con el *ethos* bíblico del amor y la bondad —*hesed*— y, a su vez, es más profunda epistemológicamente. Como tal, una perspectiva interpretativa guiada por las emociones para sacar a la luz y orientar la lectura de la Escritura conduce, probablemente, a interpretaciones que estén en mayor consonancia con la Escritura. Este ensayo concluye con un interrogante acerca de cómo dicha hermenéutica compasiva podría reorientar nuestras lecturas de la Escritura respecto a ciertos grupos marginalizados tales como las mujeres y las comunidades LGTB.

Palabras clave: *compasión, hermenéutica, Levinas, Otro.*

Abstract: This essay argues that a dispassionate approach to hermeneutics, molded on a Western epistemological approach which represses or ignores human emotions, is ill-adapted to a Hebrew scripture itself replete with emotions. Following a Levinasian trajectory, this essay suggests that a com-passionate stance while reading scripture is more in line with the Biblical ethos of love and *hesed* as well as epistemologically more sound. As such, an interpretive stance which allows for emotions to surface and orient its reading of scripture is more likely to yield interpretations which resonate with the whole of scripture. This essay comes full circle with an interrogation as to how such a com-passionate hermeneutical stance might re-orient our readings of scripture with regards to certain marginalized groups such as women and the LGBT community.

Keywords: Compassion, hermeneutics, Levinas, Other.

* Recepción: 31 de enero de 2018. Aceptación: 31 de marzo de 2018.

** Correo electrónico: doukhana@yahoo.com

Este ensayo ha surgido de varias amistades profundas con miembros de la comunidad LGBT y del modo en que sus historias lenta y gradualmente han transformado la manera en que me aproximo a las Escrituras. Este ensayo está dedicado a ellas.

Criada en un contexto cristiano conservador, que interpreta literalmente a la Biblia¹, no es difícil reconocer lo que parece ser un mandato claro contra cualquier tipo de relación homosexual o lésbica. La Biblia hebrea condena a un hombre por dormir con un hombre como se hace con una mujer, pues comete un acto «detestable»². La epístola paulina a los *Romanos* condena los actos sexuales con otros hombres como una forma de «perversión»³. Y aunque las relaciones amorosas con el mismo sexo son reconocidas —incluso a veces celebradas—, el paso al acto sexual sigue siendo un pecado. David ama a Jonatán más de lo que ha amado a una mujer en su vida⁴, pero ellos nunca tuvieron una relación sexual. Rut «se une» a Noemí —se trata claramente de un lenguaje de alianza—⁵, pero, una vez más, no existe ninguna relación sexual entre las dos mujeres. De modo que una primera lectura de los textos bíblicos muestra lo que parece ser, a primera vista, una posición clara sobre el comportamiento homosexual, una que lo condena explícitamente como un pecado.

Sin embargo, cuando comencé a establecer relaciones con *gays* y lesbianas se me hacía cada vez más difícil condenar a quienes amaba y quienes visiblemente estaban luchando ya con su rareza. Dos de mis mejores amigos eran cristianos serios al momento de salir del armario y fue doloroso ver su lucha conmovedora y dolorosa por afirmar su nueva identidad frente a su comunidad y sus familias⁶. Fue ahí cuando los sentimientos que tenía por

¹ En este ensayo usaré el término *Biblia* para abarcar tanto a la Biblia hebrea como al Nuevo Testamento.

² Levítico 18:22; 20:13.

³ Romanos 1:27.

⁴ 2 Samuel 1:26, donde David llora por la muerte de Jonatán: «¡Qué angustia me ahoga, hermano mío, Jonatán! ¡Cómo te quería! Tu amor era para mí más dulce que el amor de las mujeres».

⁵ La primera vez que se usó esta palabra en la Biblia hebrea fue en el contexto de una relación sexual entre el hombre y la mujer: «Por esta razón deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos se hacen uno solo», Génesis 2:24.

⁶ Para ampliar lo relacionado con las conmovedoras luchas de los cristianos *gays*, ver el evocador y hermoso documental: *Seventh-Gay Adventist*.

mis amigos comenzaron a empañar los mandatos de la Escritura, al punto que lo que me parecía claro antes de conocer a estos amigos ya no lo era: de modo más específico, lo que parecía simple se volvió problemático, lo que parecía obvio se tornó complicado. Las interpretaciones bien definidas a las que había prestado atención durante toda mi vida comenzaron a parecerme erradas en cierta medida; más puntualmente, empezaron a parecerme sin corazón y, por tanto, erradas. Claramente, mis sentimientos comenzaron a «entrometerse» en mi lectura de las Escrituras.

Mi emotividad y la manera en que había dejado —Dios no lo quiera— que mis sentimientos comenzaran a trastocar mi perspectiva hermenéutica es algo que condena duramente la epistemología de Occidente. La aproximación occidental a la verdad, desde Descartes, ha desconfiado sistemáticamente de las emociones, optando por una aproximación desapasionada a la verdad. Por tanto, en palabras de Alison Jaggar, «la epistemología occidental ha tendido a ver las emociones con sospecha⁷». En la tradición positivista que domina las teorías occidentales del conocimiento, «la influencia de la emoción es vista con frecuencia solo como una distorsión o un impedimento para la observación o el conocimiento»⁸. Así pues, a los investigadores de la verdad se les invita a «controlar, incluso suprimir, sus emociones»⁹ como si fueran «invasores extraños que deben repelerse con el método científico»¹⁰. Lo que subyace a esta idea es que no se puede permitir que los sentimientos «echen a perder» el objeto investigado; por ejemplo, es bien sabido que ciertos sentimientos pueden nublar el juicio personal cuando se investiga un objeto dado. Más aún, la historia de la interpretación bíblica ya ha mostrado cómo las emociones de miedo y disgusto hacia los negros y las mujeres han dado origen a interpretaciones distorsionadas de ciertos pasajes de la Biblia. La Biblia se ha usado para justificar la opresión y la inferioridad de negros y mujeres. Puede verse en retrospectiva, pues, cómo las emociones de miedo y odio han contaminado

⁷ JAGGAR, Alison. «The Myth of Dispassionate Investigation». En: Arthur Zucker (ed.), *Introduction to the Philosophy of Science*. New Jersey, Prentice Hall, 1996, p. 352.

⁸ *Ibid.*, p. 353.

⁹ *Ibid.*, p. 352.

¹⁰ *Ibid.*, p. 354.

la perspectiva hermenéutica de los intérpretes, dando origen a lecturas profundamente distorsionadas de la Escritura.

No obstante, a veces me pregunto si tal enfoque desapasionado, que se aleja completamente de las emociones, realmente se adapta a una escritura que en sí misma está repleta de ellas. El Dios de la Biblia no es un inglés, al contrario, es visto como desbordante de emociones, algunas de ellas peligrosas y descontroladas. El Dios de la Biblia Hebrea es un Dios celoso que en un ataque de ira puede destruir el mundo entero; pero ese mismo Dios también se encuentra «conmovido» en su seno¹¹ por la compasión hacia su amado —algo tremendamente distinto a las interpretaciones escolásticas en las que se toma como el «motor inmóvil»—. Cuando Jesús caminó por la Tierra no era un Buda desapasionado. Tuvo ataques de ira, lloró en público y vivenció profunda desesperación; de la misma manera, los personajes bíblicos no son observadores que ven la vida con cabeza fría: ellos vivencian fuertes emociones de rabia, amor, ira y miedo. Es interesante ver que nunca se condenan los arrebatos emocionales de los personajes bíblicos, aunque a menudo tales arrebatos sean vistos como si vinieran de Dios mismo¹². Es claro, entonces, que una aproximación hermenéutica occidental que aleje las emociones parece que no encaja bien con el *ethos* hebreo saturado de ellas —y esta saturación, igualmente, se encuentra por todo el Nuevo Testamento—¹³.

En efecto, si la Biblia parece premiar las emociones al punto que atribuye la emoción a Dios mismo —como un atributo divino—, entonces de

¹¹ La palabra hebrea *rachamim* —compasión— comparte la misma raíz con la palabra hebrea para seno, matriz: *rechem*.

¹² Recuerdo aquí los celos que Sara tenía de Agar, los cuales la incitaban a mandar lejos a su joven esclava. Dios le dijo a Abraham que escuchara a su esposa; por consiguiente, su emoción estaba siendo legitimada por Dios (cf. Génesis 21:12). También se decía que la furia de Sansón contra los filisteos era el resultado del espíritu de Dios que bajaba sobre él (cf. Jueces 14:19).

¹³ Esta discrepancia profunda entre la perspectiva hermenéutica occidental y el texto que se está tratando de investigar ha sido la fuente de numerosos malentendidos; por ejemplo, la visión occidental según la cual un objeto es o A o no-A deja a un lado el *ethos* típicamente hebreo que acoge las contradicciones: un texto con múltiples voces contradictorias no podría ser escrito por la misma persona, según la interpretación occidental. Esta actitud olvida, sin embargo, el hecho de que, en la cosmovisión hebrea, una verdad dada sólo puede ser abordada si se asumen, en conjunto, las visiones aparentemente contradictorias. Éste es especialmente el caso de los libros de la literatura sapiencial de la Biblia.

seguro hay que tener cuidado con suprimir nuestras propias emociones cuando investigamos el texto bíblico. De otro lado, hemos visto cómo ciertas emociones podrían terminar contaminando la interpretación de algunos pasajes. Entonces, ¿cómo podríamos acercarnos a una perspectiva hermenéutica que incorpore la emoción —y de este modo se ajuste con más precisión al texto que se está tratando de investigar— sin dejar que esas emociones nublen nuestros juicios? ¿Cómo podríamos incorporar nuestras emociones sin oscurecer nuestra propia percepción del texto, cuando es claro que ciertas emociones producen interpretaciones distorsionadas? La clave aquí, sin embargo, tiene que ver con la expresión «ciertas emociones». Si bien es verdad que determinadas emociones como el odio y el miedo dan origen a interpretaciones erradas, ¿no hay otras emociones que pudieran dar origen a interpretaciones correctas? De modo más específico: ¿hay emociones que tienen valor epistémico o, para usar otra vez los términos de Jaggar, «más que reprimir la emoción en la epistemología», podría ser posible «repensar la relación entre conocimiento y emociones, y construir un modelo conceptual que demuestre la relación mutuamente constitutiva más que de oposición entre la razón y la emoción»¹⁴? Ella agrega que «lejos de impedir la posibilidad de un conocimiento confiable, las emociones y los valores deben mostrarse como necesarios a tal conocimiento»¹⁵.

En este ensayo me gustaría explorar si es posible que aunque haya ciertas emociones que podrían bloquear nuestro acceso a la verdad, existan otras que pueden descubrir en la Escritura caminos todavía no explorados. Me gustaría, específicamente, explorar cómo la emoción de la compasión podría implicar un valor epistemológico relevante. Para esto, exploraré la filosofía de Emmanuel Levinas, en especial su noción de «ética como filosofía primera», de la cual mostraré cómo allana el camino para una epistemología de la compasión y, según los propósitos de este ensayo, para una hermenéutica de la compasión.

En un ensayo publicado en 1984 —y republicado en *Levinas Reader*, editado por Seán Hand—, Levinas introduce la noción de «ética como filosofía

¹⁴ JAGGAR, Alison. «The Myth of Dispassionate Investigation», p. 354.

¹⁵ *Ibid.*, p. 354.

primera», con lo cual quiere decir que una preocupación ética por el otro o, para decirlo mejor, una sensibilidad por el dolor y el sufrimiento del otro, está en los fundamentos de todo conocimiento, sea científico, teológico o sociológico. Desde el comienzo se ve cómo Levinas podría estar de acuerdo con una epistemología de la compasión tal y como la hemos presentado arriba; también podríamos darnos cuenta de cuán lejano está Levinas del concepto occidental de conocimiento como «contemplación desinteresada»¹⁶ y como «actividad autosuficiente»¹⁷, es decir, como una investigación objetiva y desapasionada. El propio Levinas ofrece en este ensayo una crítica metódica de la investigación desapasionada de Occidente, la cual se aleja de la constitución emocional del yo y, en consecuencia, inspira cierto aislamiento, cierta impermeabilidad del investigador respecto a factores externos que pueden influenciarlo. Es justamente esta impermeabilidad a la exterioridad lo que Levinas critica, y le lleva a establecerla como la fuente del enfoque limitado y reductivo del yo hacia el conocimiento. Pero esta conexión entre ética y epistemología es muy disruptiva. No vemos rápidamente la conexión entre ética y epistemología, entre compasión y verdad.

En su obra maestra *Totalidad e infinito* Levinas despliega tal conexión en un capítulo titulado: «La metafísica precede a la ontología», a través del cual da a entender lo mismo que recién se ha mencionado: que la metafísica —una sensibilidad ética hacia el otro¹⁸— precede a la ontología —o a cualquier intento por conocer el mundo o la realidad—. Pero aún persiste la cuestión acerca de cómo entender y defender una conexión entre metafísica y ontología, entre ética y epistemología. Para entender esta relación necesitamos comprender primero cómo Levinas entiende el conocimiento.

Inicialmente, nos damos cuenta de que para Levinas el intento por conocer es ya un movimiento ético en la medida que constituye una *relación*

¹⁶ Dado que hay traducción de este texto, no recurriremos a la referencia mencionada sino a su versión castellana. Cf. LEVINAS, Emmanuel. «Ética como filosofía primera». En: *A Parte Rei*, 43, 2006, p. 11.

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸ La conexión entre metafísica y ética en Levinas podría sorprender a quienes estamos acostumbrados a distinguirlas, sin embargo, debemos recordar que para él el encuentro ético con el otro como trascendente e inabordable por parte del yo tiene estrecha semejanza con las interpretaciones escolásticas sobre Dios o la metafísica. De ahí la forma en la que identifica los dos movimientos.

con otro, con un objeto por fuera del yo: «El saber o la teoría significan, en primer lugar, una relación con el ser tal que el ser que conoce deja al ser conocido manifestarse respetando su alteridad y sin hacerle marca alguna por esta relación de conocimiento»¹⁹.

Así pues, de acuerdo con Levinas, el conocimiento, dado que describe una relación entre el yo y el otro, constituye de entrada una perspectiva ética. Con esto, sin embargo, Levinas subvierte la comprensión que por siglos ha tenido Occidente sobre el conocimiento, no como una *relación* con otro, sino como una *interpretación* o *producción* de la realidad realizada sobre la base de estructuras categóricas del yo. De Descartes a Kant el conocimiento difícilmente se ha visto como una relación con *otro*, más bien, es una relación del yo con sus propias producciones. Se tendrá que esperar hasta Husserl y, en últimas, hasta Levinas para comprender el conocimiento como una relación y no como simple interpretación o producción de realidad²⁰. Esta comprensión del conocimiento como relación causa admiración respecto al despertar del intérprete a la alteridad del objeto de investigación, pues una relación siempre implica un polo de objetividad que permanece por fuera y es exterior al alcance interpretativo del sujeto. No obstante, hasta una relación podría estar contaminada por los intereses y las emociones del yo; igualmente, el objeto podría hacerse muy próximo a las interpretaciones del yo que reflexiona sobre él. De este modo, una perspectiva epistemológica como relación no nos protege de la posible violencia de la perspectiva interpretativa.

Levinas habla de esta violencia inherente del conocimiento a lo largo de *Totalidad e infinito*: frecuentemente se refiere al conocimiento como el sufrimiento de una «espontaneidad egoísta»²¹, expresión con la que designa la libertad creativa por la cual el yo, a menudo, produce un objeto en su imagen mediante la reflexión sobre sus propias categorías y estructuras.

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Madrid, Sígueme, 2012, p. 38.

²⁰ Husserl, de hecho, es pionero en el esfuerzo por salvar la exterioridad del objeto mediante su concepto de «intencionalidad», en el cual el yo se encuentra en una *relación* de conocimiento con un polo objetivo. Levinas va a profundizar esta noción de relacionalidad en sus propios escritos epistemológicos e identificará el conocimiento auténtico como una perspectiva ética.

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 39.

Para Levinas, esta espontaneidad natural e incontrolable de parte del yo que conoce hace imposible una relación de conocimiento que «respete» la alteridad de sus objetos. El yo es, por naturaleza, incapaz de trascendencia auténtica, incapaz de la autocrítica que lo pondría más a tono con la alteridad de sus objetos. Por ende, según el filósofo lituano-francés, el yo que conoce permanece contaminado por sus propios intereses, prejuicios, emociones y agendas, es incapaz de trascender genuinamente el «dogmatismo y la arbitrariedad ingenua de su espontaneidad»²².

Asimismo, Jaggar plantea que, gústenos o no, la configuración emocional del yo permanece como parte integral del proceso interpretativo:

Esta falta de conciencia, combinada especialmente con una comprensión neopositivista de la emoción que se construye solo como un sentimiento del que se es consciente, produce, probablemente, el mito de la investigación desapasionada; pero la falta de conciencia de las emociones no significa, ciertamente, que las emociones no estén presentes de manera subconsciente o inconsciente, o que las emociones subterráneas no ejerzan una continua influencia sobre los valores y las observaciones, pensamientos y acciones que hacen parte de la gente²³.

En tal sentido, de acuerdo con Jaggar, el «ideal de la investigación desapasionada es un sueño imposible»²⁴.

Así pues, ¿cómo hacemos para no perder la esperanza de encontrar una relación con los objetos de conocimiento que no esté contaminada por los intereses o categorías del yo? Desde Levinas, hay un modo de mejorar gradualmente la habilidad del yo para relacionarse éticamente con sus objetos; no obstante, es interesante notar que él no es proclive a la mejoría del movimiento epistemológico del yo a través de la represión o supresión de las emociones —tal y como lo ha hecho la epistemología occidental—, sino que, por el contrario, busca que el yo sea, incluso, más permeable, más sensible y, como tal, más «emocional» que antes. Pero debe decirse algo más sobre esto: según Levinas, para que el yo sea capaz de encontrar y

²² *Ibid.*, p. 38.

²³ JAGGAR, Alison. «The Myth of Dispassionate Investigation», pp. 352-352.

²⁴ *Ibid.*, p. 354.

recibir genuinamente un objeto, sin colonizarlo con sus propias categorías e intereses, se necesita sufrir una profunda transformación, una ruptura profunda de sus estructuras enclaustradas, impermeables. Tal transformación sólo es posible, sin embargo, si se encuentra un objeto que rehúse categorialmente la totalización. En el mundo únicamente hay un objeto así: el rostro humano o el *otro*. El otro humano es el único objeto en el mundo capaz de presentar una *resistencia* al alcance productivo del yo, de poner un límite a las pretensiones totalizantes del yo, por consiguiente, y por primera vez, de interrumpir la inocente e incuestionada espontaneidad del yo.

Así las cosas, para Levinas, «un poner en cuestión a Mismo que no cabe que se haga en la espontaneidad egoísta de Mismo, se lleva a cabo por Otro. A esta puesta en cuestión de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética»²⁵. Por primera vez, el yo se enfrenta a un objeto que se rehúsa a someterse a sus categorías; por primera vez, el yo encuentra que sus estructuras y espontaneidad se ponen en cuestión. Como tal, el yo ha encontrado un límite a sus poderes y la revelación de una dimensión más allá de sí, digna de respeto y que es exterior por sí misma. A partir de este límite impuesto por el otro humano al yo surge un *mundo* que, por vez primera, se manifiesta como exterior a las categorías e intereses del yo. Ahora es posible una relación de conocimiento que respeta la exterioridad del otro: «La metafísica, la trascendencia, la acogida de lo Otro por Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como la puesta en cuestión de Mismo por Otro, o sea, como la ética, que cumple la esencia crítica del saber»²⁶.

De ese modo se comprende mejor la conexión entre ética o metafísica y epistemología. El encuentro con el otro humano constituye el momento mismo del despertar del yo a la dimensión de exterioridad; en cuanto tal, el yo puede reentrar ahora al mundo ya no como una mera extensión de sus deseos o categorías, sino como una exterioridad genuina digna de respeto. Una interacción ética con los otros es el prerequisite para cualquier tipo

²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 39.

²⁶ *Ibid.*

de abordaje epistemológico genuino que sea respetuoso de la alteridad de sus objetos.

Pero debemos decir algo más sobre la naturaleza del encuentro con este otro humano. Debemos decir más acerca de la profunda transformación que debe sufrir el yo a través del encuentro con el otro humano antes de tener la capacidad de establecer una relación de conocimiento respetuosa de sus objetos. Ciertamente, ¿cómo el otro pone este límite sobre el yo? ¿La espontaneidad del yo se interrumpe debido a un acto de resistencia violenta por parte del otro? ¿O el otro simplemente escapa de manera consistente al alcance del yo, se disuelve al contacto? ¿Qué puede ser aquello que ejerce tal poder sobre la espontaneidad natural del yo?

En consonancia con Levinas, lo que detiene mi espontaneidad difícilmente sería un acto de violencia por parte del otro, tampoco se trata de un acto de voluntad por parte del yo. Se trata más bien de una *emoción*, y una emoción muy específica: la emoción que uno siente cuando se es testigo del sufrimiento de otro ser humano, esto es, la *sensibilidad*. Levinas describe esta sensibilidad del siguiente modo:

La sensibilidad solo puede ser vulnerabilidad o exposición al otro, solo puede ser Decir porque hay gozo. La pasividad de la ofensa, la «hemorragia» del para-el-otro es arrancar de la boca el pan a la boca que lo saborea en pleno gozo. Ciertamente, a su pesar, pero no como afección de una superficie indiferente. Golpe infligido de modo inmediato a la plenitud de la complacencia en sí mismo²⁷.

Lo que Levinas dice aquí es que el otro humano no se manifiesta en un nivel cognitivo, sino en uno emocional/sensible. Me vuelvo consciente por primera vez cuando el otro irrumpe mi espontaneidad, no mediante mi inteligencia, sino a través de *sentir* una necesidad, un deseo, un anhelo por lo que he privilegiado en el mundo. Despertar a otro humano es *sentir* su presencia necesitada en mi mundo, *sentir* su anhelo por mis recursos, por mi tiempo, por mi amor, por algo que he reclamado como mío. Así

²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 132.

pues, se podría decir que el despertar a otro humano ocurre a través de un sentimiento por medio del cual llego a estar despierto al sufrimiento, al dolor que está causando mi privilegio egoísta y exclusivo sobre el mundo. Es este sentimiento el que, por un momento, pone en cuestión mi perspectiva central e inocente en el mundo; digo «por un momento» pues la reacción común a este sentimiento es, con frecuencia, racionalizar una salida para el yo y culpar al otro por su destitución. No obstante, de las dos, la perspectiva más ética sería reconocer este sentimiento y permitir la apertura entre el yo y el otro que el sentimiento inspira y significa. Este momento del despertar a la necesidad del otro y la subsiguiente decisión del yo de ampliar su mirada autoabsorbida y estrecha para recibir y darle la bienvenida al otro se llama ética.

Y es esta interrupción de la perspectiva autoabsorbida del yo frente al deseo del otro la que despierta el yo al otro y, en consecuencia, hace posible una epistemología respetuosa de la exterioridad. Es así como el sentimiento de la necesidad del otro —o compasión— es lo que nos despierta, primeramente, a la exterioridad. Podemos saber ya en qué medida la compasión tiene valor epistemológico: dado que la compasión tiene un efecto poderoso sobre la espontaneidad del yo, pues solicita su interrupción y la emergencia de la exterioridad, tal compasión se constituye en el fundamento mismo de cualquier tipo de relación epistemológica genuina. Sin la capacidad para sentir compasión no puede haber apertura del yo a algo que vaya más allá de sus intereses y categorías; es este sentimiento de compasión el que abre al yo a un más allá de sí y guía en la era de la verdad. Por tanto, el acto crítico de conocer no es un acto de la voluntad o un movimiento intelectual, como lo creería la epistemología occidental, sino un *sentimiento*. Lejos de ser un impedimento para la verdad, el sentimiento de compasión juega un rol poderoso al ser el único evento susceptible de ampliar las categorías e intereses del yo para incluir al otro *qua* otro.

La ética —o la sensibilidad por el otro, la capacidad para sentir su situación— es, por ende, el fundamento del conocimiento. El sentimiento de compasión es la base de la verdad, ya que en la medida en que podamos dejarnos conmover, confrontar, perturbar por la exterioridad, podremos

enfrentar a un objeto dado como es, sin imponer sobre él nuestras propias categorías. En cuanto tal, la compasión asegura la objetividad —esto es, que vayamos más allá de nuestras estrechas percepciones y podamos ver las cosas desde una perspectiva más amplia—²⁸. En la compasión podemos ver las cosas a partir de nuestra perspectiva, pero también desde la del otro. Al estallar por el acto humano de la compasión, podemos volvernos hacia los objetos con una perspectiva más amplia, una que se ha alejado de la estrecha burbuja encerrada por los intereses y categorías del yo. Por consiguiente, en vez de un enfoque desapasionado hacia el conocimiento, Levinas nos guía a un enfoque compasivo hacia la verdad. No puede haber un conocimiento de un objeto externo dado sin que el yo haya atravesado primero la profunda transformación que hizo posible el sentimiento de compasión por un ser humano semejante. Un yo incapaz de emoción, compasión o amor es incapaz de adquirir conocimiento genuino.

Es sorprendente que este énfasis en la centralidad y el valor fundamental de la compasión y el amor en la empresa epistemológica también haya sido notado por Jaggar:

Hasta en la ciencia contemporánea, donde la ideología de la investigación desapasionada es casi abrumadora, es posible descubrir algunos ejemplos que parecen respaldar que ciertas emociones son más apropiadas que otras tanto en una perspectiva moral como en una epistemológica. Por ejemplo, Hilary Rose afirma que la práctica del cuidado de las mujeres [...] ha generado comprensiones más precisas y menos opresivas de las funciones corporales de las mujeres, tales como la menstruación. Ciertas emociones pueden ser moralmente apropiadas y ventajosas epistemológicamente al aproximarse al mundo no humano, incluso al inanimado²⁹.

Ella concluye diciendo que tal vez las ciencias necesitan comenzar a «beneficiarse del corazón así como de la mano y el cerebro»³⁰. Así pues, afin a Levinas, Jaggar se da cuenta del valor epistemológico de ciertas emocio-

²⁸ Recuerdo aquí la enseñanza de Spinoza sobre el afecto del amor versus el odio, en la que el amor es visto como un afecto que incrementa el poder de acción de la mente, versus el odio que lo disminuye. Cf. SPINOZA, Baruch. *Ethics*. London, Penguin Books, 1994, pp. 77-79.

²⁹ JAGGAR, Alison. «The Myth of Dispassionate Investigation», p. 358.

³⁰ *Ibid.*

nes como la compasión y el amor. Sólo una subjetividad auténticamente abierta es susceptible de encontrar el mundo de modo que no lo reduzca o lo limite. Las emociones del amor y la compasión tienen tal efecto de ensanchamiento y apertura sobre el yo que tornan sus interpretaciones menos estrechas, menos contaminadas por la perspectiva limitada del yo.

Permanecer capaz de sentir compasión o amor durante el ejercicio epistemológico funciona, entonces, como una forma interior de intersubjetividad. La epistemología occidental ya ha determinado el valor epistemológico de la intersubjetividad, lo que equivale a decir que un objeto sólo se encuentra apropiadamente cuando todas sus facetas se toman en consideración. Sin embargo, esto únicamente es posible a través de la reunión y síntesis de múltiples perspectivas sobre el objeto. Por ende, entre más perspectivas haya sobre un tema dado, mayor será el grado de aproximación que tendremos al objeto.

Este es un enfoque que se ha consolidado en Occidente a través de la filosofía de C. S. Peirce. En sus *Anti-Cartesian Meditations*, Peirce asume lo contrario respecto al modo como Descartes entiende el conocimiento, esto es, como surgiendo de un yo solitario y autónomo; antes bien, dice Peirce, un objeto difícilmente se puede aprehender en toda su riqueza y complejidad mediante una única perspectiva:

La filosofía debería imitar los métodos de las ciencias exitosas, en el sentido de proceder solo a partir de premisas tangibles que pueden someterse a un escrutinio cuidadoso, y de confiar más bien en la multitud y variedad de sus argumentos que en lo concluyente de cualquiera de ellos. Su razonamiento no debería formar una cadena que no sea más fuerte que su eslabón más débil, sino un cable cuyas fibras pueden ser muy delgadas, siempre y cuando sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conectadas^{31,32}.

³¹ PIERCE, Charles. «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades». En: Nathan Houser y Christian Kloesel (eds.), *Obra filosófica reunida*, tomo I (1867-1893). México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 73.

³² Edmund Husserl, por el lado continental, ha planteado el mismo argumento describiendo un objeto como constituido por una infinidad de escorzos o *Abschattungen*, siendo necesaria una diversidad de perspectivas para ser aprehendido. Ver: HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. Antonio Ziriñ, México: UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2013.

De esa forma, de acuerdo con Peirce, la verdad está entrelazada con múltiples perspectivas y no podría ser el producto de un observador individual.

Sólo se puede imaginar la diferencia que tal enfoque podría tener en el campo de la hermenéutica. ¿Qué ocurriría si la riqueza de las narrativas bíblicas solamente tuvieran un enfoque verdadero mediante uno intersubjetivo? ¿Qué pasaría si, más allá de la inclusión de las minorías y las mujeres, la comunidad LGBT fuera invitada a la mesa hermenéutica? Hemos podido ver todo lo que se ha logrado con la inclusión de los negros y las mujeres en el ejercicio hermenéutico; ya no se usan más ciertos pasajes bíblicos para oprimir una raza entera o un género entero. Ahora podemos situar y reinterpretar estos textos desde la intención más amplia de las Escrituras —un movimiento que sólo ha empezado a ser posible gracias a la inclusión de otras perspectivas que surgen de experiencias encarnadas particulares y únicas de sufrimiento y opresión—. Esto se ha dado porque la perspectiva hermenéutica dominante ha querido escuchar, volverse sensible a otras experiencias, a otros modos de habitar el mundo; porque ha sufrido una apertura purificadora de su ejercicio reducido y etnocéntrico y ha alcanzado una comprensión más rica, más compleja y más precisa de la Escritura.

Así pues, la compasión es, de nuevo, la perspectiva fundamental que respalda los enfoques intersubjetivos contemporáneos a la verdad o la Escritura. Es la perspectiva fundamental que ha hecho posible la apertura de la comunidad hermenéutica para incluir minorías y mujeres y, eventualmente, la comunidad LGTB, aunque también puede ser la perspectiva fundamental de intérpretes individuales.

Un exegeta guiado por la compasión está trabajando desde un lugar de intersubjetividad interior. Su compasión por los otros se torna una invitación a otras voces, a otras experiencias que dan color a su lectura del texto, matizándolo, profundizándolo, dando origen a lo más rico, lo más complejo y lo más amoroso, por ende, dando origen a interpretaciones más precisas. A partir de ahora sus interpretaciones reducidas y subjetivas se refuerzan y amplían mediante el ejercicio de la compasión, lo que da origen

a un encuentro con la Escritura menos contaminado con las limitaciones del yo. De modo paradójico, pues, el sentimiento profundamente subjetivo de la compasión se vuelve el guardián de la objetividad³³.

Quizás, entonces, ha llegado el tiempo de aproximarnos a la Biblia ya no de una manera desapasionada, sino de un modo compasivo, digno del amor de Dios que la ha inspirado. Tal vez la Biblia necesite que nos aproximemos con el espíritu en el que fue escrito si es que vamos a comprender de manera auténtica sus palabras, es decir, con el espíritu del amor y la compasión por la humanidad. Ahora bien, no sé cuáles interpretaciones serían dignas de tal espíritu, especialmente en relación con el campo precursor de las perspectivas bíblicas sobre el movimiento LGBT, pero ciertamente será aquel que, debido a que está fundado en el amor, no será un sonido vacío como una «campana que suena»³⁴ sin ninguna relevancia o valor redentor para sus lectores; más bien, las interpretaciones llenas de espíritu serán nutritivas, inspiradoras, redentoras y, especialmente, «buenas nuevas». Un amigo católico una vez me dijo en una discusión sobre este tema que «si no son buenas noticias, entonces no es evangelio»³⁵, es decir, si una interpretación oprime en vez de redimir, aprisiona en vez de liberar, no puede

³³ De forma interesante, esta práctica consciente de la compasión cuando se interpreta la Escritura se puede fundamentar tanto en la tradición judía como en la cristiana. En el Talmud (*Eruvin* 13b), las interpretaciones de la escuela de Hillel —conocida por su amorosa bondad y su tolerancia— se eligen con mayor frecuencia que las de la escuela de Shammai, un enfoque estricto más legalista. El Talmud da cuenta de una voz del cielo —*bat kol*— que media entre las dos escuelas y concluye que «ambas son las palabras del Dios viviente; sin embargo, la ley está de acuerdo con la opinión de la escuela de Hillel —*beth hillel*—». Así pues, aunque la voz divina reconoce que ambas escuelas tienen razones, en últimas la interpretación que se considera apropiada y aplicable en la esfera más amplia de la vida diaria es la de Hillel —la más compasiva de las dos—. El cristianismo también tiene un enfoque similar a la hermenéutica cuando invita conscientemente la presencia del Espíritu Santo en el acto de interpretar la Escritura. El Espíritu Santo se entiende, a menudo, como un espíritu de verdad, como lo describe Jesús en el Evangelio de Juan (Juan 15:26). No obstante, también podría verse como el espíritu del amor en cuanto el Espíritu Santo es uno con Dios y Dios es amor. Por ende, invitar al Espíritu Santo en el trabajo hermenéutico es invitar al espíritu del amor o de la compasión para que guíe nuestras interpretaciones. Recuerdo aquí la observación de Pablo según la cual sin amor todos los esfuerzos y luchas siguen siendo vacías. Sin el espíritu del amor nuestras interpretaciones siempre están obligadas a sonar huecas y vacías como una «campana que suena o un platillo que retumba» (1 Corintios 13:1).

³⁴ Cf. 1 Corintios 13:1.

³⁵ Ese amigo se llama Édgar López López, quien enseña en la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia.

decirse que está en línea con el poderoso impulso liberador y redentor de la Escritura —se debe volver al texto y esforzarse más hasta que se produzca el amor, el gozo y la paz de nuestros lectores—.

BIBLIOGRAFÍA

- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. Antonio Ziri6n. M6xico: UNAM/Fondo de Cultura Econ6mica, 2013
- JAGGAR, Alison. «The Myth of Dispassionate Investigation». En: Arthur Zucker (ed.), *Introduction to the Philosophy of Science*. New Jersey, Prentice Hall, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel. «6tica como filosofa primera». En: *A Parte Rei*, 43, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o m6s all6 de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Madrid, Sígueme, 2012.
- NUEVA BIBLIA DE JERUSAL6N. Bilbao, Descl6e de Brower, 1998.
- PIERCE, Charles. «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades». En: Nathan Houser y Christian Kloesel (eds.), *Obra filos6fica reunida, tomo I (1867-1893)*. M6xico, Fondo de Cultura Econ6mica, 2012.
- SPINOZA, Baruch. *Ethics*. London, Penguin Books, 1994.

DEL MORIR DE LA ESTATUA A LA OBLITERACIÓN DEL ROSTRO: LEVINAS ANTE LA OBRA DE SOSNO*

From Dying of the Statue to the Obliteration of the Face: Levinas in front of Sosno's Work

CESARE DEL MASTRO**

FNRS - Université Catholique de Louvain

Resumen: Se estudia en este artículo la manera como la exposición al arte de la obliteración del escultor Sacha Sosno conduce a Levinas a describir el alcance ontológico y ético de la práctica de la tachadura aplicada a las esculturas arquetípicas del arte clásico: obliteración por el vacío —corte, recorte, perforación— y obliteración por lo lleno —obstrucción, inserción— que implican una deconstrucción de nuestra memoria cultural. Si bien Levinas no deja de advertirnos sobre los límites y los riesgos del goce estético, él reconoce que la obliteración aplicada de manera adecuada a las bellas formas del arte clásico las arranca de su acabamiento y de su “eterno morir” para abogar por la justicia. Cuarenta y dos años después de haber considerado —en *La realidad y su sombra* (1948)— que el existir inmóvil de las estatuas de la Antigüedad remite a la temporalidad del «entre-tiempo» y que sólo la exégesis filosófica puede reinsertar la obra de arte en el mundo de los seres humanos, Levinas reconoce una toma de posición ética en el seno mismo de la técnica de la obliteración. En efecto, en *De la obliteration* —1990— el filósofo considera que al quebrar la armonía de las estatuas y proponer un «más allá» de la percepción, Sosno interrumpe nuestro esfuerzo —«inter-és»— por perseverar en el ser y cuestiona el orden establecido. Así, las heridas introducidas en las bellas formas revelan la finitud y la am-

bigüedad de un rostro a la vez visible e invisible, denuncian los abusos de la vida social, y suscitan la compasión y la responsabilidad del espectador.

Palabras clave: *obliteración, fenomenología, estética, ética, Levinas, Sosno.*

Abstract: In this paper, I study how the exhibition to the art of obliteration by the sculptor Sacha Sosno leads Levinas to describe the ontological and ethics scope of the practice of obliteration applied to the archetypical sculptures of the classic art: obliteration by void (cut, trim, perforation), and obliteration by filled (obstruction, insertion). These forms of obliteration imply a deconstruction of our cultural memory. Although Levinas warns us about the limits and risks of aesthetic enjoyment, he recognizes that obliteration, applied in a right way to the beauty forms of the classic art, tears up from their ending and “eternal dying” in order to claim for justice. After forty two years to consider (in *Reality and Its Shadows* —1948—) that the immobile existing of the ancient statues refer to the temporality of the “inter-time” and just the philosophical exegesis can reinsert the artwork in the world of human beings, Levinas recognizes an ethical stance in the kernel itself of the technique of obliteration. In effect, in *On*

* Recibido: 30 de enero de 2018. Aceptado: 4 de marzo de 2019.

** Correo electrónico: cesare.delmastro@uclouvain.be

obliteration (1990), the philosopher considers that when Sosno breaks the harmony of the statues and proposes a “beyond” to perception, he disrupts our effort (inter-esse) to preserve in being and he is questioning the establishment. So, the wounds introduced to beauty forms reveal the finitude and ambi-

guity of a face both visible and invisible, they denounce the abuses of social life, and they arouse the compassion and responsibility of spectator.

Keywords: *Obliteration, Phenomenology, Esthetics, Ethics, Levinas, Sosno.*

Introducción¹

A pesar de que los vocablos «belleza» y «bello» no aparecen con frecuencia en los libros de Emmanuel Levinas, sus escritos sobre el arte constituyen una fuente imprescindible para abordar el vínculo entre ética y estética. Cuando estos términos aparecen en su obra, ¿es siempre con el fin de subrayar la impotencia idolátrica de la imagen? ¿Las artes están condenadas a mantenerse en un silencio y en un eterno presente que ignoran el lenguaje y el movimiento hacia el otro? En palabras de David Gritz: «¿No habría entonces, respecto de lo bello, ninguna luz y ningún movimiento de esperanza en una vida mejor? [...] ¿el bien y lo bello estarían opuestos de manera inalterable e hiriente?»².

Los estudiosos de la obra de Levinas no están de acuerdo sobre la respuesta que debe darse a estas preguntas: mientras que algunos resaltan su iconoclasia ética, otros consideran que, según el filósofo, el arte moderno contiene exigencias éticas. Entre los primeros, Eric Hoppenot afirma que Levinas defiende «una tesis sin medias tintas: no se negocia con la imagen; la imagen, la representación de lo bello siempre son un llamado a la idola-

¹ Las citas tomadas de obras escritas originalmente en francés han sido traducidas por el autor de este artículo. Para que el lector tenga una idea más completa sobre el arte de Alexandre Sosnowsky —sobrenombre artístico: Sacha Sosno; Marsella, 1937; Mónaco, 2013— lo remitimos a la página web SOSNOWSKY, Alexandre. «Sosno», Alexandre Sosnowsky: <http://sosno.com/> (consultada el 12 de enero de 2019). Ver sobre todo la sección *Œuvres majeures*, así como, en la sección *Œuvres*, la parte *Sculptures*. Cuando nos referimos a una escultura en particular, remitimos al lector, en las notas al pie de página, a las fotografías de André Villers presentes en el libro LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération. Entretien avec F. Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno*. París, Éditions de la Différence, 1990, así como a las fotografías de la página web mencionada anteriormente.

² GRITZ, David. *Levinas face au beau*. París, Éditions de l'éclat, 2004, pp. 11-12.

tría [...]. Para decirlo de manera drástica: hay que escoger entre Abraham y Ulises»³. El escepticismo del filósofo respecto del arte prevalece: lejos de ser reevaluados, los argumentos desarrollados en *La réalité et son ombre* se hacen cada vez más complejos. Entre los segundos, Françoise Armengaud constata «una admirable evolución» formulada principalmente en el largo estudio de 1964, *La signification et le sens*, así como en «los comentarios sobre dos artistas contemporáneos, Jean Atlan y Sacha Sosno»⁴.

En lugar de pretender zanjar este debate en favor de una de estas dos posiciones, estudiamos en este artículo la manera como la exposición al arte de la obliteración del escultor contemporáneo Sacha Sosno conduce a Levinas a describir las dimensiones ontológica y ética de la práctica de la tachadura aplicada a una serie de esculturas arquetípicas del arte clásico: obliteración por el vacío —corte, recorte, perforación—⁵ y obliteración por lo lleno —obstrucción, inserción—⁶, que implican un verdadero trabajo de revisión e incluso de deconstrucción de nuestra memoria cultural. Si bien Levinas no deja de advertirnos sobre los límites y riesgos del goce estético, él reconoce en 1988 que la obliteración aplicada de manera adecuada a las bellas formas del arte clásico las arranca de su acabamiento y su fijación para abogar por la justicia.

En la primera parte de este estudio abordamos el análisis del joven Levinas sobre la escultura clásica y el «entre-tiempo» de acuerdo con su artículo *La réalité et son ombre*, publicado en 1948 en la revista *Les temps modernes*

³ HOPPENOT, Eric. «Réflexions sur le statut de l'image chez Emmanuel Levinas et Maurice Blanchot». En: Roger Burggraeve, Joëlle Hansel, Marie-Anne Lescourret, Jean-François Rey, Jean-Michel Salanskis (dir.), *Levinas autrement*. Lovaina, Peeters, «Bibliothèque Philosophique de Louvain», 2012, pp. 16-17.

⁴ ARMENGAUD, Françoise. «Éthique et Esthétique: de l'Ombre à l'Oblitération». En: Catherine Chaliier, Miguel Abensour (dir.), *Emmanuel Levinas*. París, L'Herne, «Cahiers de L'Herne», 1991, p. 499.

⁵ Ver Sacha Sosno, *Drapé dans le vide* —Sophia Antipolis, Niza, 1988—, fotografía de André Villers presente en LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*, p. 13, así como la decimosexta imagen de la sección Œuvres de la página web de Sosno y la primera imagen del año 1989 de la sección Œuvres, Sculptures, de la misma página web.

⁶ Ver Sacha Sosno, *il faut en toute chose préférer l'intérieur à l'extérieur* (Hôtel Elysée Palace, Niza, 1987/1988), fotografía de André Villers, en: LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*, p. 21, así como la única imagen del año 1984 y la primera del año 1985 de la página web de Sosno, y la primera imagen del año 1989 de la sección Œuvres, Sculptures, de la misma página web.

y retomado en *Les imprévus de l'histoire*⁷. Intentamos explicar por qué el existir inmóvil y acabado de las estatuas de la Antigüedad revela la incapacidad de lo bello para llevar a cabo un verdadero movimiento de «más allá» y, por ello, su incapacidad para abrir al vínculo con el otro. En la segunda parte del artículo tomamos como hilo conductor la entrevista de Levinas con Armengaud titulada *De l'oblitération* y publicada por Les Éditions de la Différence en 1990⁸. Resaltamos, a partir de este texto, el hecho de que, cuarenta años después de haber sostenido que solo la exégesis filosófica del arte puede reinsertar la obra en el tiempo de los seres humanos, Levinas reconoce en los dispositivos visuales de Sosno una superación del *morir* de las estatuas gracias al acto mismo de esculpir. Se trata de obliterar de manera adecuada las esculturas del arte clásico para denunciar la «indiferencia ligera de lo bello»⁹ y escuchar así, en ellas, la palabra dirigida al otro.

El morir de las estatuas y su superación por el lenguaje filosófico

En *La réalité et son ombre* Levinas cuestiona la idea defendida por Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre según la cual el arte tiene un cierto poder sobre la realidad. En la primera sección del texto de 1948, el filósofo toma distancia respecto del dogma del conocimiento por el arte sostenido por quienes piensan que la expresión artística se basa en un saber superior de la realidad, un saber de lo absoluto. Él también cuestiona la manera de proceder del crítico de arte, quien al profesar dicho dogma «entra en el juego del artista con toda la seriedad de la ciencia»¹⁰. Levinas rechaza, finalmente, el pretendido compromiso del arte con y en el mundo, perspectiva que olvida

⁷ LEVINAS, Emmanuel. «La Réalité et son Ombre». En: *Les Imprévus de l'histoire*. Montpellier, Fata Morgana, 1994, pp. 123-148.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*.

⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *La Réalité et son Ombre*, p. 123.

«el acabamiento, sello indeleble de la producción artística por el que la obra permanece esencialmente libre»¹¹.

La hipótesis levinasiana según la cual el arte no es palabra ni conocimiento ni compromiso adquiere, sin embargo, un significado positivo. En efecto, dado que la obra de arte es irreductible al conocimiento y está liberada de todo vínculo con el mundo, ella se erige en paradigma de los «acontecimientos esencialmente nocturnos» que permiten dejar la luz del horizonte anónimo del ser que absorbe a todos los entes. El arte abriría, entonces, un camino «hacia el otro modo que ser», es decir, la posibilidad de que el pensamiento del Infinito encuentre el lenguaje que le corresponde, más allá de las categorías del ser.

Ahora bien, de manera más precisa, ¿por qué la obra de arte constituye un acontecimiento nocturno irreductible a la verdad del ser? En la medida que el cuadro reemplaza al objeto por su imagen, ésta se sitúa de entrada fuera de todo dominio cognitivo sobre la realidad, más acá de toda revelación: «El objeto representado, por el simple hecho de transformarse en imagen, se convierte en no-objeto»¹². Puesto que, en lugar de designar un objeto real como lo hacen los signos, la imagen sólo nos presenta su sombra, el cuadro es «símbolo al revés», y el arte, «el acontecimiento mismo del oscurecimiento, un anochecer, una invasión de la sombra»¹³. Definida así, en relación con el objeto que ella desencarna, la imagen, cara sombría del ser, expresa una verdad ontológica fundamental, a saber, el ser es él mismo y se asemeja a sí mismo; es lo que es y también es su sombra:

La realidad no sería únicamente lo que es, lo que de ella se revela en la verdad, sino también su doble, su sombra, su imagen. El ser no es solo él mismo, él se escapa. [...] Y es así como la persona lleva en su cara, junto al ser con el que ella coincide, su propia caricatura, su dimensión pintoresca¹⁴.

¹¹ *Ibid.*, p. 125. Ver los pasajes de *De l'Existence à l'Existant* dedicados al exotismo del arte: cf. LEVINAS, Emmanuel. *De l'Existence à l'Existant*. París, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1998, pp. 83-92.

¹² LEVINAS, Emmanuel. *La Réalité et son Ombre*, p. 131.

¹³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴ *Ibid.*, p. 133.

Al revelar una alteridad en el ser, el desdoblamiento ontológico del que la imagen da testimonio remite a un ámbito de «no verdad del ser». El arte nos recuerda que el ser puede no ofrecerse a la comprensión, ya que tiene la posibilidad de no revelarse; el arte interrumpe nuestro pretendido poder sobre las cosas porque en la experiencia estética las imágenes —y no los objetos— se apoderan de nosotros. De esta manera, las imágenes obstaculizan el conocimiento en beneficio de un ritmo que se nos impone sin que lo hayamos asumido. Levinas afirma, por ello, que en nuestra relación con el arte el poder se convierte en participación:

En lugar de nuestra iniciativa la imagen marca un dominio sobre nosotros: una pasividad fundamental. Se dice que, poseído e inspirado, el artista escucha una musa. La imagen es musical. [...] Sueño despierto. [...] La desencarnación de la realidad por la imagen no equivale a una simple disminución de grado; ella proviene de una dimensión ontológica que no se extiende entre nosotros y la realidad que espera ser comprendida, sino allí donde el comercio con la realidad es un ritmo¹⁵.

No obstante, Levinas se pregunta en la cuarta sección de su artículo, titulada *L'Entretemps*, si las bellas formas de la Antigüedad no contradicen esta distancia entre el objeto y su doble desencarnado, que lo oculta y lo traiciona. Gracias a su voluntad de corregir toda caricatura del ser, ¿la perfección del arte clásico no absorbe acaso precisamente la sombra que en el arte moderno no se adhiere a la esencia del ser? El filósofo responde de manera negativa, ya que esta absorción, esta disimulación de la alteración ontológica que la imagen impone al ser mismo de las cosas, sólo es aparente. Por un lado, lejos de limitarse a duplicar un rasgo físico del rostro, en las formas perfectas del arte griego «el acto mismo de ser, *el existir* mismo del ser está acompañado de una apariencia de existir»¹⁶. Ciertamente, puesto que las cosas representadas por las estatuas del arte clásico parecen darse en persona y manifestarse de verdad —dado que no tenemos la impresión de contemplar la sombra de la cosa sino la cosa misma—, entonces la irreali-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 128 y 131.

¹⁶ *Ibid.*, p. 138.

dad de la imagen esculpida introduce la apariencia en el seno del aparecer: el aparecer mismo del ser se degrada y se convierte en apariencia.

Por otro lado, en la medida que las bellas formas del arte clásico transforman el existir mismo del ser en un simulacro y expresan la temporalidad propia de la obra de arte, esto es, «una interrupción del tiempo o más bien su retraso»:



Laocoonte y sus hijos, Museo Pío Clementino, Vaticano, siglo II a. C.

[...] la estatua realiza la paradoja de un instante que dura sin futuro [...], una duración casi eterna. [...] Al interior de la vida o más bien de la muerte de la estatua, el instante dura de manera infinita: Laocoonte será abrazado eternamente por las serpientes, la Gioconda sonreirá eternamente. El futuro que se anuncia en los músculos tendidos de Laocoonte nunca podrá transformarse en presente. La sonrisa de la Gioconda, que va a desplegarse, no se desplegará nunca. Un futuro suspendido eternamente flota alrededor de la posición fija de la estatua como un futuro que no llega nunca [...]. Situación en la que el presente no puede asumir nada, no puede responsabilizarse de nada y, por eso, instante impersonal y anónimo. [...] El artista ha dado a la estatua una vida sin

vida. [...] Este presente, incapaz de abrir al futuro, es el destino mismo [...]. En el instante de la estatua [...] el poder de la libertad se fija como impotencia [...] el instante de la estatua es la pesadilla [...] los seres entran en su destino porque son representados. Se encierran en su destino¹⁷.

Esta interrupción de la dialéctica de la verdad y del tiempo efectuada por la estatua define el significado ontológico de la irrealidad de la imagen. Ésta es siempre ya ídolo debido a su existir fijo y acabado: «Decir que la imagen es ídolo es afirmar que toda imagen es, a fin de cuentas, plástica y que toda obra de arte es, a fin de cuentas, estatua»¹⁸. Pero si hay que comprender las artes plásticas a partir de la estatua —y no a partir del cuadro— es porque su inmovilidad remite a la temporalización que caracteriza a toda imagen, a saber, el «entre-tiempo», el tiempo del más acá. La estatua lleva a cabo la petrificación del instante en el que el sujeto ya no puede asumirse, un instante que no puede pasar para dar lugar a otro instante, un presente prisionero de sí mismo: «[L]a eterna duración del intervalo» que se despliega entre el instante y el futuro eternamente suspendido que flota alrededor de él. El tiempo de la estatua es el de una muerte vislumbrada pero que no llega nunca: la estatua introduce «en el ser la muerte de cada instante»¹⁹.

Por ello, la palabra que define mejor este tiempo del “entre-tiempo” no es la *muerte* sino el *morir* en el que «el horizonte del futuro es dado, pero el futuro en tanto promesa de un presente nuevo es rechazado»²⁰. Detenido en la incesante agonía de una muerte que no llega, el instante en el que toda estatua se fija consiste en «una *incapacidad* para ir más allá», para superarse, para terminar y poder «ir hacia lo *mejor*»: una caída en el destino, la negación de la promesa de un presente nuevo. Al proclamar la imposibilidad de la «muerte-nada», las estatuas provocan el olvido de «la muerte

¹⁷ *Ibid.*, pp. 138-140.

¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹ *Ibid.*, p. 145. En *Totalité et infini* Levinas insiste sobre este alcance ontológico del ídolo-estatua: «Como los dioses inmovilizados en el entre-tiempo del arte, dejados, para la eternidad, al borde del intervalo, en el umbral de un futuro que no se produce nunca, estatuas que se miran con ojos vacíos, ídolos que, a diferencia de Giges, se exponen y no se ven». Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, Le Livre de poche, «Biblio essais», 2003, p. 244.

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *La Réalité et son Ombre*, p. 143.

del otro»²¹ e impiden todo paso hacia la ética: en las estatuas alguien se ha retirado siempre ya; en ellas el tiempo de los vivos —que es el tiempo de la palabra— está ausente²².

Comprendemos entonces, en primer lugar, por qué la alteridad operada por la imagen gracias al desdoblamiento que ella revela en el ser no da lugar a un verdadero movimiento de «más allá» y se limita, en consecuencia, al «más acá». En efecto, la alteridad asociada a las imágenes es una alteridad de «más acá» no sólo porque la imagen está liberada de la trascendencia propia del conocimiento sino porque, en cuanto estatua, está fijada siempre ya en el «entre-tiempo»: tiempo de la inmanencia en el que no resuena la trascendencia real del otro. Asumida como paradigma de la imagen, la temporalidad de la estatua permite comprender la «falsa salida hacia el otro modo que ser» propia del arte. A pesar de que la plasticidad de las imágenes revela una forma de alteridad en el ser, se trata siempre de una alteridad de «más acá», incapaz de abrir al tiempo como «relación del pensamiento con el Otro y —a través de diversas figuras de la sociabilidad frente al rostro del otro hombre [...]— como relación con el Otro absolutamente Otro, con lo

²¹ *Ibid.*

²² En una de sus notas de sus cuadernos de cautiverio, Levinas reconoce que, a pesar de que la muerte no nos salva de nuestro «estar arrinconados a la existencia», ella «promete algo excepcional. Es, a pesar de todo, una posibilidad extrema, una promesa de trascendencia» (cf. LEVINAS, Emmanuel. «Carnets de captivité». En: Rodolphe Calin, Catherine Chalier (dir.), Œuvres, t. 1. París, Grasset et Fasquelle/IMEC Éditeur, 2009, p. 61). En verdad, como acontecimiento radicalmente diferente y misterio que se resiste a la comprensión, la muerte apunta a la posibilidad misma del futuro, es decir, a la temporalidad del tiempo, y quiebra así la virilidad inmanente del sujeto para abrirlo a una exterioridad real, a la relación con el otro: «Por lo tanto, solo un ser que alcanza la crispación de su soledad por el sufrimiento y la relación con la muerte se sitúa en el terreno en el que la relación con el otro es posible [...]. Pero es posible deducir otra característica de la existencia con el otro de la situación de la muerte, en la que el sujeto ya no tiene ninguna posibilidad de comprender. Lo que no puede comprenderse de ninguna manera es el futuro [...], el futuro es lo que no es comprendido, lo que nos cae encima y se apodera de nosotros. El futuro es el otro. La relación con el futuro es la relación misma con el otro. Hablar de tiempo en un sujeto solo, hablar de una duración puramente personal nos parece imposible» (cf. LEVINAS, Emmanuel. *Le Temps et l'Autre*. París, PUF, «Quadrige», 1983, p. 64). Dado que el *morir* de las estatuas nunca da paso al acontecimiento incomprensible de la muerte, las esculturas son incapaces de romper la monotonía de los instantes solitarios. La petrificación de las estatuas en el «entre-tiempo» impide, pues, todo movimiento hacia un tiempo por venir. Dicha petrificación se opone a la afirmación según la cual la muerte «solo está presente en el otro; y únicamente en él [la muerte] me convoca con urgencia a mi esencia última, a mi responsabilidad» (cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p. 195).

Trascendente, con el Infinito»²³. Como lo sugiere Jacques Taminiaux, hay que comprender la última frase de la sección de *La réalité et son ombre* a la que aludimos aquí a partir de esta relación ética con el otro, y no como la proyección de principios religiosos en el ámbito del arte: «La prohibición de las imágenes es, realmente, el mandamiento supremo del monoteísmo»²⁴. La proscripción del arte se limita a la idolatría de lo bello, es decir, al goce estético que nos aleja de la preocupación por la justicia cuando la confusión entre el «rostro» de las cosas y el rostro de los seres humanos nos permite festejar en medio del horror.

Comprendemos, en segundo lugar, por qué en la sección inmediatamente posterior al estudio sobre el «entre-tiempo» Levinas considera que el lenguaje de la crítica filosófica es el único capaz de cuestionar a «los ídolos que tienen bocas pero que ya no hablan»²⁵ para interrumpir su acabamiento y su silencio, y exigir así nuestra respuesta frente a un mundo aún *por terminar*. Al iluminar la oscuridad plástica a través de un trabajo exegético —al situar a la obra en su contexto y al artista en su historia—, el lenguaje conceptual reinserta las obras de arte en el tiempo «en el que un ser humano habla a otro ser humano», en la evanescencia dinámica de un instante abierto al futuro. En este sentido, una significación ética —una dirección hacia el otro— precede y funda toda significación lingüística y estética. La irrupción del rostro penetra las imágenes e introduce en ellas una verdadera alteridad de «más allá», un desborde que apunta al paso hacia lo Infinito. Levinas concluye: «La exégesis filosófica del arte [debe] hacer intervenir la perspectiva de la relación con el otro, sin la cual el ser no podría ser dicho en su realidad, es decir, en su tiempo»²⁶.

Ahora bien, es necesario plantear la pregunta de si una vía distinta de la crítica filosófica puede permitir que la estructura ética del arte «se narre y se temporalice en las obras mismas, con lo cual el pensamiento reflexivo

²³ LEVINAS, Emmanuel. *Le Temps et l'Autre*, p. 8.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *La Réalité et son Ombre*, pp. 143-144. Cf. TAMINIAUX, Jacques. «Art et Destin. Le Débat avec la phénoménologie dans *La Réalité et son Ombre*». En: Joëlle Hansel (dir.), Levinas. De l'Être à l'Autre. Paris, PUF, «Débats philosophiques», 2006, pp. 96-97.

²⁵ *Ibid*, p. 146.

²⁶ *Ibid*, p. 148.

quedaría aplazado»²⁷. Levinas habría encontrado esta vía cuando, cuarenta años después de la publicación de *La réalité et son ombre*, reconoce en la obliteración de los arquetipos de las estatuas clásicas una manera estéticamente adecuada de «poner [a dichas estatuas] en movimiento [para] hacerlas hablar»²⁸: una «guerra contra la imagen llevada a cabo por la imagen misma»²⁹.

La obliteración ética de las estatuas por el *esculpir* mismo

Levinas comprende la toma de posición ética de Sosno gracias al análisis de la especificidad ontológica de la técnica de la obliteración. Dicho estudio parte de la afirmación según la cual la imagen revela una dimensión de oscuridad en el ser. Si la perfección resplandeciente de las estatuas clásicas parece disimular la duplicidad propia del ser, el gesto que consiste en obliterarlas —*ob-litterare*, hacerlas invisibles tachándolas o borrándolas, hacerlas desaparecer a través del vacío o de la máscara— pone de relieve el hecho de que estas bellas formas han sido siempre ya agujereadas, abiertas al vacío, ya que las hemos visto previamente. Estas esculturas han sido obliteradas antes de que la técnica de la obliteración se haya aplicado sobre ellas, así como se oblitera un billete de tren: han sido utilizadas y puestas fuera de uso. El primer significado ontológico del arte de la obliteración indica que la realidad misma está siempre ya obliterada: «Todo *obliterable* ya está obliterado [...]. La obliteración patente reitera y revela, así, una obliteración latente»³⁰.

Frente a la claridad con la que las estatuas clásicas se muestran ante nuestros sentidos, la tachadura nos conduce más allá de la percepción in-

²⁷ COHEN-LEVINAS, Danielle. «L'art n'est pas ultime». En: Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*. París, Manucius, «Le marteau sans maître», 2010, p. 10.

²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *La Réalité et son Ombre*, p. 147.

²⁹ CALIN, Rodolphe. «La non-transcendance de l'image». En: Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*. París, Manucius, «Le marteau sans maître», 2010, p. 50.

³⁰ ARMENGAUD, Françoise. «De l'oblitération», En: Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*. París, Manucius, «Le marteau sans maître», 2010, p. 264.

genua de «lo que es». El hecho de esconder para mostrar de una mejor manera —merced a una técnica que es a la vez carencia y exceso, pérdida y ganancia, vacío y plenitud, olvido y memoria— nos recuerda que el ser mismo está marcado con el sello de esta ambivalencia. Por ello, al tachar y quebrar las bellas formas del arte clásico se revela un secreto en el seno mismo de la verdad: la manera como, en su plenitud, el ser puede vaciarse de su sustancia, el hecho de que el ser está siempre ya obliterado.

En consecuencia, la obliteración de Sosno realiza e intensifica la capacidad del arte para romper la plasticidad bella y pesada de las cosas, con el objetivo de sugerir su «más allá» imperceptible, su cara de sombra. En la medida que el arte de la obliteración reduce el peso fijo del ser y lo arranca de su luz reconfortante, esta técnica apunta hacia «lo que ya no podemos percibir», un «más allá» de la mirada operado por la no-mirada, una «transformación de la ceguera en una visión extrema del más allá de las cosas»³¹.

El alcance ético de esta primera constatación ontológica se debe al hecho de que, al revelar que el ser se ha oscurecido en sus formas, el acto mismo de esculpir supera su propia plasticidad y asume un poder crítico respecto de las imágenes que recubren al ser. En efecto, la apertura hacia un «más allá» de la percepción llevada a cabo por la obliteración interrumpe el orden fijo de las cosas y denuncia las formas estéticas y sociales que pretenden mostrarnos el ser cuando en realidad olvidan y deforman la vida. Confrontado a las tachaduras que recubren el aparecer de «lo que es», el espectador reconoce una fractura en el ser que «se quiebra bajo su propio peso y se agota a fuerza de querer ser»³². En este sentido, la obliteración es «un arte que denuncia las facilidades o la indiferencia ligera de lo bello y recuerda los desgastes del ser, las repeticiones que lo cubren y las tachaduras, visibles o escondidas, en su obstinación por ser, por aparecer y mostrarse»³³.

³¹ *Ibid*, p. 253. Cf. Sacha Sosno, *Et où est le problème?* —Niza, 1989—, fotografía de André Villers presente en: LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*, p. 11, así como la quinta imagen del año 1989 que se puede encontrar en la página web de Sosno —sección Œuvres, Sculptures—.

³² LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*, p. 22.

³³ *Ibid*, p. 12.

El segundo sentido ontológico de la obliteración corresponde al vínculo entre el arrancamiento y la interrupción. Al liberar a las estatuas de la inmanencia de los conjuntos cerrados que las contienen y definen, la obliteración hace suya la función misma del arte, es decir, el gesto que consiste en arrancar las cosas de la perspectiva del mundo para ponerlas «fuera del mundo». El arte de Sosno encarna el exotismo de la obra de arte —su evasión del mundo— ya que rompe la perfecta coincidencia de las formas del arte clásico: el hecho de liberar a las estatuas del embrujo producido por las bellas formas interrumpe el ser visible, tangible y útil de las cosas. En lugar de recurrir a un lenguaje ajeno al arte, la técnica de la obliteración consigue interrumpir el eterno presente del «entre-tiempo», así como el acabamiento y el silencio de lo bello, agujereando y desgarrando los muros de la inmanencia a través del acto mismo de esculpir³⁴.

El alcance ético de esta segunda dimensión ontológica se explica por el hecho de que al extraer las cosas del mundo el espectador se ve liberado de su voluntad de dominio sobre ellas, voluntad que proviene de su esfuerzo por perseverar en el ser. Desde el momento en el cual se infligen heridas a las estatuas, también se puede quebrar la coincidencia del espectador consigo mismo y con el mundo que él pretende controlar³⁵.

Gracias a la ventana abierta hacia el futuro en el seno mismo de la fijación de las estatuas —afirmación del vacío y de lo inacabado en medio de la autosuficiencia de los ídolos— Sosno hace posible la irrupción de una inquietante extrañeza y, de esta manera, destituye todo destino y toda petrificación del tiempo. El escultor restablece el tiempo como movimiento hacia el otro relanzado incesantemente —un recomenzar del sujeto— porque consigue interrumpir el *morir* de las estatuas, así como la materialidad de su acabamiento: «Interrumpir la historia es situarse en la historia»³⁶. En efecto, cuando caen los pedestales sobre los que las estatuas estaban fijadas,

³⁴ Ver Sacha Sosno, *Montage d'une des statues de l'Elysée Palace* —Niza, 1988—, fotografía de André Villers en: *Ibid.*, p. 31; así como la undécima imagen en la página web de Sosno, sección *Oeuvres majeures*.

³⁵ Ver Sacha Sosno, *Vénus oblitérée* —Niza, 1980—, fotografía de André Villers en: *Ibid.*, p. 41; así como la segunda imagen del año 1982 en la página web de Sosno, sección *Œuvres, Sculptures*.

³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de captivité*, p. 73.

la técnica de la obliteración deshace el tiempo intencional o histórico en beneficio de un tiempo ritmado por la apertura al otro. El gesto que consiste en arrancar las estatuas de la perfección de los conjuntos de los que forman parte da lugar a la desintegración de la temporalidad constituida y constituyente, de la simultaneidad del presente y de todo dominio sobre el pasado a través del recuerdo. Pero hay que comprender esta interrupción de la inmanencia formal del tiempo sugerida por el desgarramiento estético de las formas esculpidas en toda su dimensión ética, ya que dicha interrupción remite al otro, «comparable a un fenómeno que irrumpe [en] un proceso temporal discontinuo que libera al presente de lo que él mismo tiene de definitivo para orientarse hacia una relación social»³⁷. De esta manera, la interrupción de las estatuas conduce a una *historia* cuya intriga es, de entrada, ética: «El tiempo solo llega al sujeto a partir de un otro que no se anuncia»³⁸.

Esta interrupción que pone en movimiento la vida hasta entonces aparente de los ídolos es la irrupción misma del rostro: visita que penetra desde fuera, «rápida como el rayo y que desaparece en el instante mismo de su surgimiento»³⁹. Se abre, así, una vía hacia el «otro modo que ser»: la relación con el otro puede interesarme más que mi propio ser. La obliteración introduce «una interrupción en esta interrupción de la palabra que es la imagen», con lo cual el arte se sitúa en la relación con el otro gracias a una posibilidad de diálogo que nace de los procedimientos plásticos mismos:

La obliteración, estoy de acuerdo, hace hablar. Invita a hablar. [...] la obliteración interrumpe el silencio de la imagen. Sí, hay un llamado de la palabra a la sociabilidad, el ser para el otro. En este sentido, evidentemente, la obliteración nos conduce al otro⁴⁰.

³⁷ COHEN-LEVINAS, Danielle. «Éros en plusieurs temps. Thème et variations sur les mots transcendance, amour et socialité». En: Danielle Cohen-Levinas, Alexander Schnell (dir.), *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. París, Vrin, «Problèmes et Controverses», 2015, p. 128.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁹ CHARLES, Daniel. «Préface». En: Françoise Armengaud, *L'Art d'oblitération. Essais et entretiens sur l'œuvre de Sacha Sosno*. París, Kimé, «Esthétiques», 2000, p. 12.

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*, p. 28.

Ahora bien, esta irrupción del otro adviene precisamente como rostro obliterado, es decir, como un ser humano encerrado siempre ya en sus modos de aparecer, recargado y abrumado por las formas y los roles impuestos por la vida social. Pero de manera aún más profunda, a esta condición fundamentalmente obliterada del rostro subyace el drama ontológico de la finitud humana. «La existencia del obliterado» nos recuerda la caducidad propia de lo que solo ocurre una vez:

[...] un instante que no se renueva pero que fue vivido, lo que tuvo su instante como uno puede tener su hora y, así, toda la melancolía pero también todo el precio de lo único.

[...] Lo que todavía conmueve en la obliteración es la unicidad, el «una vez». *La caducidad*. El billete con el que ya no se puede viajar⁴¹.

La obliteración dice el surgimiento de alguien en el tiempo, en su unicidad finita y bajo una forma contingente: la manera como un ente es arrancado del peso anónimo del ser, del *morir* de las estatuas. La obliteración constituye y revela la condición humana debido a que actualiza el profundo pasado sobre el cual el mundo aparece recubierto siempre de una forma⁴².

Al poner un cuadrado sobre un rostro la existencia se muestra sometida siempre ya a las formas que manifiestan su aparición, pero precisamente por medio de este procedimiento visual —mostrar escondiendo— el rostro perfora y deshace los rasgos plásticos que lo recubren: escapa al poder de las imágenes debido a las heridas esculpidas sobre él. En consecuencia, la condición in-forme e invisible del rostro puede ser sugerida por el acto mismo de esculpir. Las formas geométricas empleadas por Sosno son, en este sentido, *formas de lo in-forme*: manifestaciones de lo irrepresentable. El arte de la obliteración «establece esta falta de presencia del rostro, lo no-representable del rostro; hace ver esta defección [...], remite a una forma

⁴¹ *Ibid.*, pp. 12 y 32.

⁴² Ver Sacha Sosno, *Tête au carré* —Niza, 1985—, fotografía de André Villers presente en: *Ibid.*, p. 27; así como la cuarta imagen del año 1980 en la página web de Sosno, sección *Œuvres, Sculptures*, y la última en la misma web, sección *Oeuvres majeures*. Ver, también, Sacha Sosno, *Tête aux quatre vents* —Niza, 1980—, fotografía de André Villers, en: *Ibid.*, p. 17; así como la segunda imagen del año 1980 en la página web de Sosno, sección *Œuvres, Sculptures*.

de pérdida de la memoria diacrónica y no-recuperable, imposible para el pensamiento y para la representación»⁴³. El siguiente fragmento de *La signification et le sens* contendría la clave del arte de Sosno:

Mientras que el fenómeno es ya, de una manera u otra, imagen, manifestación prisionera de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro está viva. [La vida del rostro] consiste en deshacer la forma en la que todo ente, una vez que ha entrado en la inmanencia —es decir cuando se expone como tema—, se disimula. [...] El Otro, que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, su propia esencia plástica, como un ser que abriría la ventana donde, sin embargo, su figura ya se dibujaba. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que ya lo manifestaba. Su manifestación es un plus respecto de la parálisis inevitable de la manifestación⁴⁴.

Las heridas que la obliteración de las bellas formas inflige sobre alguien remiten a la ambigüedad inherente del rostro. Aquí «se formula, de manera más aguda, el carácter paradójico del rostro del otro: perceptible/imperceptible, visible/invisible, o más bien superando su propia visibilidad gracias a esta posibilidad de palabra que se encuentra inscrita en él»⁴⁵. El alcance ético de este tercer significado ontológico de la obliteración reside en que la perforación de la esencia plástica del rostro encuentra su significado último no en el principio que ella cuestiona sino «en el hombre en el que [la herida] es sufrimiento, y en el otro en el que ella suscita nuestra responsabilidad»⁴⁶. Por ello estas heridas hacen justicia al rostro en el que se despiertan⁴⁷.

Sosno prolonga, así, la obliteración de lo insoportable a la que se había dedicado como fotógrafo de prensa en el marco de largos reportajes sobre la miseria y las masacres en Irlanda, Bangladesh y Biafra. En esa época él llenaba la mitad o dos tercios de la superficie de las fotos con cuadrados ro-

⁴³ GRITZ, David. *Levinas face au beau*, p. 54.

⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel. «La Signification et le Sens». En: *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972, pp. 47-48.

⁴⁵ ARMENGAUD, Françoise. *Éthique et Esthétique: De l'Ombre à l'Oblitération*, p. 506.

⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*, p. 26.

⁴⁷ Ver Sacha Sosno, *Hommage à David* —Niza, 1985—, fotografía de André Villers, en: *Ibid.*, p. 55, así como la quinta imagen del año 1985 en la página web de Sosno, sección *Ceuvres, Sculptures*. Ver, asimismo, Sacha Sosno, *La paille dans l'œil du voisin* —Niza, 1987—, fotografía de André Villers, en: *Ibid.*, p. 51; así como la antepenúltima imagen en la misma web, sección *Oeuvres majeures*.

jos o negros, con rectángulos o con flechas para ocultar con el fin de llamar la atención sobre lo inenarrable, como una forma de censura subvertida que busca «evitar la desviación de los ojos y denunciar el horror»⁴⁸. Levinas alude a esta inspiración ética en *De l'oblitération*:

Es la miseria. Las fotografías que caracterizaban su actividad en cierto momento [...] estaban obliteradas por lo insoportable [...]. Cuando se muestra la hambruna del Tercer Mundo, los padres que no tienen pan para alimentar a sus hijos. [...] ¿Por qué la obliteración? Porque esta condición obtusa y secreta del rostro es escandalosa. La obliteración muestra el escándalo; lo reconoce y lo hace reconocer. Está llena de compasión. [...] Esto ya ocurrió. Este sufrimiento, este secreto, esta jubilación... ¡Una vez, sí, pero no dos!⁴⁹.

El arte de la obliteración nos recuerda nuestra responsabilidad frente al otro obliterado, herido, tachado, en sufrimiento y, por ello, consigue superar la indiferencia de lo bello. La obliteración muestra el camino artístico que puede liberarnos del drama ontológico de la existencia precisamente porque nos confronta a dicho drama para superarlo y abrirnos a la relación interpersonal: «Sosno estaría obsesionado, entonces, por un cuestionamiento de tipo ontológico únicamente en la perspectiva de una superación de lo ontológico por lo ético»⁵⁰. Al hacer sensible la parte no-sensible del rostro humano, el arte cuestiona, gracias a sus procedimientos visuales mismos, la instalación en la indiferencia de las bellas formas. Merced a la negatividad radical de las heridas que inflige sobre el rostro, la obliteración adquiere un significado ético profundo.

Conclusión

Conduciéndonos más allá de la percepción por los caminos de la percepción misma, la estructura plástica caracterizada por la tachadura, el arran-

⁴⁸ ARMENGAUD, Françoise. *De l'oblitération*, p. 250.

⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*, pp. 18, 24 y 32. Ver Sacha Sosno, *Il tient son mérite caché* —Niza, 1985—, fotografía de André Villers, en: *Ibid.*, p. 45.

⁵⁰ CHARLES, Daniel. *Préface*, p. 10.

camiento, la caducidad y la perforación de las bellas formas del arte clásico rompe el embrujo de las imágenes y hace entrar la obra en la relación con el otro, en el tiempo de los seres vivos. Si bien en 1988 Levinas vuelve a afirmar la prioridad de la relación con el otro sobre la alteridad de «más acá» propia de la imagen, la obra de Sosno le permite formular la complejidad de un paso hacia lo ético que ya no se añade del exterior al drama ontológico de la existencia ni a su configuración artística. El paso del ente al otro supone, por el contrario, la experiencia del «estar atado» al peso del «hay», así como el proceso por el cual alguien es arrancado del horizonte universal y general del ser. Ciertamente, sólo puede «recomenzar» por el misterio del otro un sujeto que «ha comenzado», es decir, un sujeto que ha asumido el ser. Para expresar este encierro en los rasgos propios de una persona —esta «posición» en un instante realizado para siempre— Levinas usa desde muy temprano la imagen de la estatua colocada sobre un pedestal. Así como la identidad de la estatua depende del terreno sobre el que se coloca, el sujeto nace cuando se posa y se recoge en la interioridad del en-casa:

Pero situado respecto del terreno mismo sobre el que se posa. Este terreno, este pedestal tiene un papel en el acontecimiento de la estatua. Él constituye el mundo de la estatua. Lo esencial en estas estatuas es su posición. Lo que debe subrayarse es lo que en ellas hay de *posición*⁵¹.

Ahora bien, dado que las «puertas» de esta subjetividad están a la vez cerradas y abiertas, en «el ser separado y feliz» —en-casa o pedestal— se opera una «salida fuera de la interioridad», una relación con la exterioridad del otro:

La relación con el infinito permanece como otra posibilidad del ser recogido en su casa. La casa tiene la posibilidad de abrirse al Otro, y esta posibilidad forma parte de la esencia de la casa así como las puertas y las ventanas cerradas⁵².

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de captivité*, p. 58.

⁵² LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p. 188.

En las antípodas de toda fijación en una síntesis conceptual —y a la manera de la escritura literaria en virtud de la cual el misterio del otro puede «exponerse tal como es», en su «lado de sombra»⁵³—, la obliteración de las estatuas clásicas expresa el vínculo ambiguo entre la interioridad y la exterioridad: esta intermitencia por la cual lo «puesto-fijado-acabado» puede recomponerse e incluso deshacerse. En este sentido, la ambivalencia del gesto estético, que es «posición-acabamiento» y simultáneamente «perforación-interrupción», coincide con el misterio del momento erótico que es «a la vez palabra y no palabra, profanación y no concupiscencia, posesión y desapropiación»⁵⁴. La obliteración practicada por Sosno expresa la equívocidad de la estructura ética de la subjetividad porque la manera como las estatuas son arrancadas de sus pedestales, según la relación ambigua entre «forma» e «in-forme», nos recuerda que la sociabilidad adviene en el seno mismo de la separación y de la inmanencia:

Sin esta dimensión patética de un sujeto hipostasiado por una identidad materializada —lo que Levinas llama una «identidad de existente»—, la subjetividad del sujeto que se encuentra aún en posición no trascendente no podría realizar este movimiento de evasión sin el cual no puede encontrar al otro. Se trata, entonces, del paso neurálgico de la fluencia del ser verbal a una estructura ética de la subjetividad que supera su posición no trascendente, a saber, material, corporal y sensible, para poder dejarse sorprender por la trascendencia del otro. El sentido de la sociabilidad provendría de esta soledad fundamental que supone seres separados⁵⁵.

Dado que el paso del ser al existente se ve acompañado, necesariamente, de las formas contingentes que lo acompañan y revelan una duplicidad en el seno mismo del ser, el arte de la obliteración efectúa e intensifica la experiencia de la finitud humana tachando con formas geométricas aquello que ya tenía una forma. Si el arte de Sosno crea el espacio en el que el misterio de una alteridad radical puede quebrar las formas en las que la epifanía del

⁵³ Nancy, Jean-Luc. «L'Intrigue littéraire de Levinas». En: Jean-Luc Nancy, Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Œuvres*, t. 3. París, Grasset et Fasquelle/IMEC Éditeur, 2013, pp. 28-29.

⁵⁴ Cohen-Levinas, Danielle. *Éros en plusieurs temps. Thème et variations sur les mots transcendance, amour et socialité*, p. 118.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 122.

rostro se anuncia retirándose es porque la violencia plástica que oblitera aquello que intenta aparecer intensifica la violencia de la existencia —sur-gimiento de la subjetividad como posición y como separación—. Dicho de otra manera, la obliteración es capaz de mostrarnos la vía estética que denuncia los abusos de la vida social —y que nos convoca a la responsabilidad frente a aquellos que los padecen—, pues dicha técnica insiste sobre nuestra herida ontológica originaria a través de heridas esculpidas. El llamado a nuestra responsabilidad resuena en el instante mismo en el que la confrontación ética a la muerte del otro adviene estéticamente como superación del *morir* de los ídolos, como rostro obliterado: viuda, huérfano, extranjero⁵⁶.

Mientras que en 1948 Levinas recurre a un lenguaje ajeno al arte para liberar a las estatuas del *morir* del «entre-tiempo», su diálogo con Armeingaud en torno al arte de la obliteración de Sosno, cuarenta años después de la publicación de *La réalité et son ombre*, nos lleva a considerar esta práctica artística como adecuada y justa. Esta técnica es adecuada, en primer lugar, porque sus procedimientos plásticos se adaptan a la dimensión ontológica que la obliteración busca poner de relieve. La libertad estética de Sosno respecto del arte clásico es la contraparte de un verdadero trabajo ontológico de adaptación a una realidad siempre ya obliterada: la realidad de las bellas formas griegas pero, de manera más radical, la de la finitud humana y la violencia de la vida social. La técnica de la obliteración es justa, en segundo lugar, porque cada una de las dimensiones del drama ontológico que ella revela está acompañada de una mirada crítica que supone el descentramiento del espectador, el cuestionamiento de las formas que intentan reducir al otro a su imagen y la denuncia de las injusticias del orden social.

Pero si se trata de la posibilidad que el arte tiene para restablecer la interpelación del rostro del otro a partir de un gesto propiamente estético es porque, en nuestra confrontación al arte y a la literatura, experimentamos la manera en que el «Decir» altera la textura plástica de las imágenes y las resonancias semánticas de las palabras: lo «Dicho» encarna, en sus dispositivos visuales y estilísticos mismos, el llamado del otro a «pensar lo

⁵⁶ Cf., las conclusiones de mi libro *La Métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*. Bruselas, Lessius, «Philosophie», 2012, pp. 199-214.

bello, representarlo, contarlo, traducirlo, leerlo, escucharlo, hacerlo hablar, cantar, sonar»⁵⁷. La interpretación no consiste, entonces, en que la crítica haga hablar a una imagen fijada en el «entre-tiempo» sino en encontrar en la obra de arte misma su «Decir»:

La exégesis ya no es, como podía serlo en 1948, este discurso que viene de fuera, esta liberación proveniente de un lenguaje ajeno a la obra y que sería el único capaz de insertar la inhumanidad de la obra en el mundo humano. Aquí la exégesis actualiza, en afirmaciones explícitas, lo que ya hablaba implícitamente⁵⁸.

Al descubrir al interior de la imagen la «lucha contra su propia idolatría», ella se muestra:

[...] capaz de expresión, capaz de recuperarse de su propia plasticidad. Por ello, la imagen no es únicamente, como el instante inmóvil de la estatua, monstruosa e inhumana, sino también, por su voluntad de dar un rostro a las cosas, lo que conduce hacia lo humano⁵⁹.

Se trata, pues, de la preocupación fenomenológica que consiste en «no desvincular totalmente la alteridad ética de las otras figuras de la alteridad que son los textos»⁶⁰ y las imágenes. Se trata de nuestra capacidad para encontrar el orden de simultaneidad que reúne la adecuación de los procedimientos estéticos y la habitación justa del rostro en el arte: gesto a la vez plástico y lingüístico cuyos desafíos filosóficos hemos querido recordar en este artículo.

⁵⁷ COHEN-LEVINAS, Danielle. «Ce qui ne peut être dit. Une lecture esthétique chez Emmanuel Levinas». En: Danielle Cohen-Levinas, Shmuel Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas. Philosophie et Judaïsme*. París, In Press Éditions, «Lettres promises», 2002, p. 367.

⁵⁸ ARMENGAUD, Françoise. «Éthique et Esthétique: De l'Ombre à l'Oblitération», pp. 506-507.

⁵⁹ CALIN, Rodolphe. *La non-transcendance de l'image*, p. 50.

⁶⁰ GREISCH, Jean. «Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le moment cartésien chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1989, 73, p. 542.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMENGAUD, Françoise. «Éthique et Esthétique: de l'Ombre à l'Oblitération». En: Catherine Chalié, Miguel Abensour (dir.), *Emmanuel Levinas*. Paris, L'Herne, «Cahiers de L'Herne», 1991, pp. 499-507.
- ARMENGAUD, Françoise. «De l'oblitération», En: Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*. Paris, Manucius, «Le marteau sans maître», 2010, pp. 247-264.
- CALIN, Rodolphe. «La non-transcendance de l'image». En: Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*. Paris, Manucius, «Le marteau sans maître», 2010, pp. 31-50.
- CHARLES, Daniel. Préface. En: Françoise Armengaud, *L'art d'oblitération. Essais et entretiens sur l'œuvre de Sacha Sosno*. Paris, Kimé, «Esthétiques», 2000, pp. 9-25.
- COHEN-LEVINAS, Danielle. «Ce qui ne peut être dit. Une lecture esthétique chez Emmanuel Levinas». En: Danielle Cohen-Levinas, Shmuel Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas. Philosophie et Judaïsme*. Paris, In Press Éditions, «Lettres promises», 2002, pp. 363-373.
- COHEN-LEVINAS, Danielle. «L'art n'est pas ultime». En: Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*. Paris, Manucius, «Le marteau sans maître», 2010, pp. 9-10.
- COHEN-LEVINAS, Danielle. «Éros en plusieurs temps. Thème et variations sur les mots transcendance, amour et socialité». En: Danielle Cohen-Levinas, Alexander Schnell (dir.), *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris, Vrin, «Problèmes et Controverses», 2015, pp. 117-131.

- DEL MASTRO, Cesare. *La Métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*. Bruselas, Lessius, «Philosophie», 2012.
- GREISCH, Jean. «Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le moment cartésien chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1989, n°. 73, pp. 529-548.
- GRITZ, David. *Levinas face au beau*. París, Éditions de l'éclat, 2004.
- HOPPENOT, Eric. «Réflexions sur le statut de l'image chez Emmanuel Levinas et Maurice Blanchot». En: Roger Burggraeve, Joëlle Hansel, Marie-Anne Lesscourret, Jean-François Rey, Jean-Michel Salanskis (dir.), *Levinas autrement*. Lovaina, Peeters, «Bibliothèque Philosophique de Louvain», 2012, pp. 11-27.
- LEVINAS, Emmanuel. «Carnets de captivité» [1940-1945]. En: Rodolphe Calin, Catherine Chalier, *Œuvres*, t. 1. París, Grasset et Fasquelle/IMEC Éditeur, 2009, pp. 49-198.
- LEVINAS, Emmanuel. *Le Temps et l'Autre* [1947]. París, PUF, «Quadrige», 1983.
- LEVINAS, Emmanuel. *De l'Existence à l'Existant* [1947]. París, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. «La Réalité et son Ombre» [1948]. En: *Les Imprévus de l'histoire*. Montpellier, Fata Morgana, 1994, pp. 123-148.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [1961]. París, Le Livre de poche, «Biblio essais», 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. «La Signification et le Sens» [1964]. En: *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972, pp. 19-63.
- LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération. Entretien avec F. Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno*. París, Éditions de la Différence, 1990.
- NANCY, Jean-Luc. «L'Intrigue littéraire de Levinas». En: Jean-Luc Nancy, Danielle Cohen-Levinas, *Œuvres*, t. 3. París, Grasset et Fasquelle/IMEC Éditeur, 2013, pp. 9-30.
- SOSNOWSKY, Alexandre. «Sosno», Alexandre Sosnowsky: <http://sosno.com/> (consultada el 12 de enero de 2019).
- TAMINIAUX, Jacques. «Art et Destin. Le Débat avec la phénoménologie dans *La Réalité et son Ombre*». En: Joëlle Hansel (dir.), *Levinas. De l'Être à l'Autre*. París, PUF, «Débats philosophiques», 2006, pp. 75-97.

EL CUERPO-EN-CUESTIÓN: UNA REFLEXIÓN DESDE
LA FILOSOFÍA DEL HITLERISMO*

*The Body put into Question: A Reflection from the
Philosophy of Hitlerism*

LUIS GUILLERMO JARAMILLO ECHEVERRI**
Universidad del Cauca

Resumen: En el presente artículo se desarrolla cómo Emmanuel Levinas *desengarza* el cuerpo de una condición idealista y biológica para dejarlo expuesto al sufrimiento del Otro. Cuerpo que invoca la pasividad de una encarnación que demanda responsabilidad y expone, ante todo, el desgarramiento infinito de una humanidad ausente.

Palabras clave: *Levinas, Otro, cuerpo, responsabilidad, raza, hitlerismo.*

Abstract: In this article, I expose how Emmanuel Levinas breaks the link between body and an idealist and biological view in order to expose it to the suffering of the Other. This body invokes the passivity of embodiment, which demands responsibility and exhibits, especially, the infinity tearing of an absent humanity.

Keywords: Levinas, Other, body, responsibility, race, Hitlerism.

* Recibido: 3 de junio de 2018. Aceptado: 20 de noviembre de 2018.

** Correo electrónico: ljaramillo@unicauca.edu.co

Introducción

En 1934 Emmanuel Levinas publica en la revista *Esprit* el artículo *Algunas Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*; esto, casi al siguiente día de la llegada de Hitler al poder. En su escrito, Levinas pone al desnudo la nostalgia secreta del alma alemana y, con ella, *La ausencia de una verdadera humanidad*¹. Casi cincuenta años después —1990—, el filósofo de la alteridad enfatiza que la intención de su escrito no se limitaba a «una anomalía contingente de la razón humana, ni a ningún malentendido ideológico»²; por el contrario, su interés fue vincular la sangrienta barbarie del nacional-socialismo a un *mal elemental*, lugar del pensamiento donde la filosofía de occidente nunca estuvo a salvo.

La presente reflexión sobre el cuerpo gira en torno a dos vertientes: una guiada por el idealismo platónico que asume el cuerpo como sostén exterior de la institucionalidad moderna; la otra, por un sentimiento biológico que reconoce su propio encadenamiento y en cuyo fundamento se ubica una sociedad regida por principios de sangre y nación. En esta última vertiente el cuerpo queda *engarzado* al mandato germánico de la superioridad étnica, lugar donde se materializa aún más la negación del otro: allí, el ser termina sintiéndose bien consigo-mismo a partir de la entronización de un cuerpo-propio. Ambas vertientes —idealista y biológica— desembocan en la identidad de un ser que niega y totaliza al otro, en el infinito de su humanidad.

En estas reflexiones sobre el *hitlerismo* Levinas expone, inicialmente, cómo pensamientos liberales y teológicos elevan el alma por encima de toda atadura natural, incluso en el marxismo, que queda atrapado a una conciencia del ser sin lograr liberar el alma de un fatalismo material. Estos movimientos sociales, políticos y teológicos han elaborado salidas que intentan colocar en el hombre un «sentimiento de libertad absoluta respecto

¹ JARAMILLO, Luis y AGUIRRE, Juan Carlos. «El no lugar de los sentidos. Por un pensamiento crítico-situado». En: *Revista de Estudios pedagógicos*, vol. xxxvii, n.º. 1, 2011, pp. 303-316.

² LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 2006.

del mundo y de las posibilidades que requieren su acción»³. Ante estos intentos, el joven Levinas antepone el tiempo como condición de toda existencia humana y como acción irreparable frente a una tentativa de libertad.

El pensamiento liberal «reemplaza el mundo ciego del sentido común con el mundo reconstruido por la filosofía idealista, bañado de razón y sometido a la razón»⁴; razón que permite un juicio lógico respecto a la historia de su tiempo con la que guardará «eternamente» sus distancias. Contrariamente, el pensamiento hebreo halla un lugar donde el hombre se libera ante el tiempo a partir de un arrepentimiento que genera perdón y, por tanto, intenta reparar el presente de un pasado que le condiciona. El cristianismo, por su parte, propugna un presente que igual repara el pasado, pero esta vez lo hace desde la cruz que libera y «triumfa sobre el tiempo». La Cruz cuestiona el pasado desde un presente para hacer del destino del hombre una libertad infinita que libera contra todo tipo de atadura. Finalmente, en el pensamiento marxista, el espíritu es determinado por una conciencia donde coexiste una «oposición fundamental de civilizaciones burguesas y proletarias»⁵, es decir, el espíritu en relación inevitable a una situación determinada. Sin embargo, el hecho de tomar conciencia de clase no quiere decir que el hombre se haya liberado de su fatalidad social.

Frente a la *no superación* de estas libertades, Levinas dirá que la libertad no se consigue si ésta se constituye en un añadido del hombre como promesa salvífica; por el contrario, para él la libertad sólo es posible si se funda desde el mismo fondo del ser; acción que únicamente es posible realizar desde la propia experiencia del cuerpo. No obstante, se preguntará Levinas: ¿qué es tener un cuerpo? La respuesta a este interrogante implica dos miradas que —sin ser Levinas directamente un filósofo del cuerpo— nos despierta de una ideología encarnada en la que abdicó el «alma secreta alemana» y en la que, posiblemente, esté el cuerpo posmoderno del presente siglo. A continuación se presentará, inicialmente, dos orillas respecto a cómo es concebido el cuerpo: una, como condición externa a partir de

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 9.

una filosofía idealista; otra, como sentimiento de una identidad sensual. Luego, como prolegómenos a trabajos posteriores, se expondrá un cuerpo en-cuestión gracias a la presencia infinita del Otro.

Un alma con ganas de cuerpo

La poetisa Blanca Varela expone en *Canto villano*⁶ la noción de un cuerpo deseado por el alma:

[...] *este hambre propio
existe
es la gana del alma
que es el cuerpo
es la rosa de grasa
que envejece
en su cielo de carne.*

En los albores de la Modernidad el cuerpo se constituyó en añadidura para el alma, en soporte material añadido dado a la experiencia y no como parte decisiva de la misma⁷; en objeto del mundo exterior y obstáculo epistemológico para el hombre de ciencia: cadenas que halaban, como polo a tierra, las ideas inmutables de un pensamiento idealista. Pero también fue obstáculo para el ascetismo religioso: esto es, el cuerpo debía limpiarse de las impurezas que emergían de su propia carnalidad, pues en cuanto tal era un impedimento en la relación con un Dios-creador que se sentía lejano y abstracto. Por último, el cuerpo fue obstáculo para la formación de un hombre experto racional, hombre con mayoría de edad, con cordura para moverse «libremente» en los ideales de una razón ilustrada y el buen juicio moral; hombre que debía controlar los afectos de su cuerpo tironeado permanentemente por el alma:

⁶ VARELA, Blanca. *Canto villano*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 1996.

⁷ SAN MARTÍN, Javier. «El contenido del cuerpo». En: *Investigaciones fenomenológicas: cuerpo y alteridad*, vol. monográfico, n.º. 2, 2010, pp. 169-187.

Alma que, pese a su intensa conexión con el cuerpo, no está, como este, vinculada sin remedio a un espacio y un tiempo histórico, además de a muchas otras condiciones limitadoras de la libertad en que consiste la raíz de la existencia⁸.

En el pensamiento moderno la libertad sólo fue posible si el ser se movía en la dualidad alma-cuerpo; de este modo, por muchas ganas que el alma quisiera tener un cuerpo, éste solamente existía en la medida que se acomodara a los fines racionales, religiosos y materiales que intentaron las instituciones liberales, cristianas y marxistas del momento. En últimas, el cuerpo ligado a la facticidad no fue un obstáculo para la libertad soberana del alma⁹, más bien fue un cuerpo-ideologizado. Extranjero del alma que cobró importancia en la medida que cumplía propósitos mecanicistas para el «progreso» la sociedad. A partir de la santísima dualidad, se posee un alma que se viste de cuerpo; cuerpo-forastero, presencia de un carácter racional y revelación de una vida psicológica; cuerpo que desnuda un humor y externaliza una vejez, mas nunca es él, contenido constituyente de toda experiencia en el mundo¹⁰. Podrá ser lo más cercano al alma, pero ésta seguirá con hambre... alma sin piel, cuerpo sin alma.

El cuerpo como sentimiento de identidad

De acuerdo con Levinas, cuando el cuerpo se constituye en la identidad misma del ser, éste:

[...] no es solo un accidente des-graciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: *su adherencia al yo vale por sí misma...* adherencia de la cual no se *escapa* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión a la cual nada podría alterarle el gusto trágico por lo definitivo¹¹.

⁸ GARCÍA-BARÓ, Miguel. «Contra la barbarie. Un estudio entusiasta de la obra del joven Levinas». En: *La filosofía como sábado*. Madrid, PPC, 2016, p. 69.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ SAN MARTÍN, Javier. *El contenido del cuerpo*.

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, p. 16.

Aquí se desvanece la lucha del espíritu por desprenderse de la materialidad del cuerpo; se podría decir, parafraseando nuevamente a la poetisa, que el alma ya no tiene ganas de cuerpo, el alma es el cuerpo. Cuerpo-sentimiento que remite a la noción de un nuevo hombre, una humanidad en la que, según lo vaticina Levinas, lo *biológico* pasa a ser el corazón mismo del ser.

En este sentido, ya no es extraño «la pregunta por los lazos de sangre o los llamados de la herencia y el pasado»¹², de ahora en adelante, bajo la efigie de esta nueva identidad corporal, el yo se *constituye* gracias a la herencia consanguínea; así, «la esencia del hombre no está en esta libertad sino en una especie de encadenamiento»¹³. Si para el marxista ser uno mismo es tomar conciencia social del ser, para el nuevo hombre corporal ser uno mismo es tomar conciencia del encadenamiento original y único a su cuerpo. Se crea, por ende, una sociedad de raza y base consanguínea a partir de la concretización del espíritu. Se presenta de esa manera un engarzamiento del ser al cuerpo, ante lo cual expresará Levinas —irónicamente entre signos de admiración—: si la raza no existe, ¡*hay que inventarla!* Invención que llevó al hombre germano a aceptar su encadenamiento como promesa auténtica. Ante esto, Levinas no sólo advierte el peligro de esta adhesión sino que expone, visionariamente, las condiciones para que esta adhesión fuera posible.

Recordemos: en Occidente «lo que caracteriza la estructura del pensamiento y de la verdad es la distancia que separa inicialmente al hombre del mundo de las ideas en el que escogerá su verdad»¹⁴. Esto le permitirá gozar de «libertad» para moverse en medio de ella; incluso, para salirse de ella sin perder la «libertad» alcanzada. Esto le posibilita no atarse de manera definitiva a la verdad, o sea, «se complace en su libertad y no se compromete con ninguna verdad»¹⁵, lo cual le lleva a una falta de convicción frente a lo

¹² *Ibid.*, p. 16.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵ *Ibid.*

que cree y puede aceptar como verdad. Levinas lo explicita en los siguientes términos:

No atarse a una verdad se convierte para él en no arriesgar su persona en la creación de valores espirituales. La sinceridad tornada imposible pone fin a todo heroísmo. La civilización es invadida por todo lo que no es auténtico, por lo sucedáneo puesto al servicio de los intereses y de la moda... una sociedad que pierde el contacto vivo con su propio ideal de libertad para aceptar las formas degeneradas y que, al no ver lo que este ideal exige por esfuerzo, se regocija en lo que aporta de comodidad¹⁶.

Si el pensamiento alemán de la época se movía en la *inautenticidad* y lo sucedáneo de la verdad, el engarzar el ser al cuerpo como sentimiento de identidad se recibe como un nuevo ideal, como «promesa de sinceridad y autenticidad». Este hombre ya no se moverá en el mundo de las ideas a partir del uso soberano de la razón, por el contrario, las ideas quedarán ancladas a su carne. La verdad será la de un cuerpo-orgánico y su identidad lazos de sangre unidos a la patria: «La verdad, mi verdad, nuestra verdad, está en guerra con las demás verdades, las demás naciones, las demás sangres y tierras»¹⁷.

Sin caer en la fatalidad de asumir un nuevo fascismo, es posible considerar meridianamente que en la actualidad emergen visos de exaltación corporal ligados a una identidad étnica o un color de piel, una especie de glorificación del yo, así como la negación circulante en el uso de la razón y la aceptación acrítica de cualquier verdad: «Pero entonces cabe siempre que hombres y grupos practiquen un temerario desapego de toda verdad, caigan en el nihilismo, nieguen desvergonzadamente la absoluta seriedad del dolor, naden sin compromiso en el repudio de todo heroísmo»¹⁸.

Ahora la identidad no sólo está anclada a los lazos de sangre, también a la unidad de grupos en la que las personas se sienten cómodas entre ellas mismas sin parecer importarles el resto de su propia humanidad; Según Martín Barbero:

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Contra la barbarie. Un estudio entusiasta de la obra del joven Levinas*, p. 65.

¹⁸ *Ibid.*

Hoy en día se es hombre, mujer u homosexual, blanco, indígena o negro, budista, cristiano o musulmán. La identidad, que fuera durante los últimos dos siglos una dimensión del lazo social, amenaza hoy ese lazo desde la exacerbación individual e implosiva: sólo me siento yo desalojando al otro, rebajándolo, expulsándolo de mi mundo de pertenencia¹⁹.

De este modo, los sentidos de cuerpo, patria, etnicidad y género se asumen como retorno al lugar, como privilegio «original» que nos diferencia del extranjero, de la viuda, del foráneo, quienes nada tienen que ver con nosotros porque no pertenecen a nuestra comunidad de origen²⁰. Emerge entonces, desde las entrañas del cuerpo y sus mistificaciones, un proceso de autoexclusión en el forcejeo de sentir al otro como invasor en cuanto no hace parte del grupo al cual pertenezco; proceso excluyente que se justifica a partir de las tipificaciones del lugar y las cualidades del cuerpo²¹. Esta sobre-exaltación corporal marca un nuevo modo de ser y pensar; reflexiones que evidencia Paula Sibilía en el *El hombre postorgánico*, donde muestra los dobleces y torsiones de un *cuerpo* que refleja un hedonismo exacerbado a partir del consumo fagocitante que ofrece el capitalismo²² y que trae como consecuencia la pérdida paulatina del *Sentido de la vida*²³.

Un cuerpo-en-cuestión

Para Miguel Abensour, el hitlerismo cuestiona «la misma humanidad del hombre». En sus comentarios al texto levinasiano del hitlerismo, Abensour

¹⁹ MARTÍN-BARBERO, Jesús. «Crisis identitarias y transformaciones de la subjetividad». En: *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Siglo del Hombre, Bogotá, 2004, pp. 33-45.

²⁰ JARAMILLO, Luis y AGUIRRE, Juan Carlos. *El no lugar de los sentidos. Por un pensamiento crítico-situado*.

²¹ JARAMILLO, Luis y AGUIRRE, Juan Carlos. «La ausencia de una verdadera humanidad». En: *Folios*, n.º. 47, 2018, pp. 227-235.

²² SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

²³ GRONDIN, Jean. «La Universalidad de la hermenéutica y los límites del lenguaje, contribución a una fenomenología de lo inaparente». En: *El legado de la hermenéutica*. Cali, Universidad del Valle, 2009.

concluye «que el hitlerismo es la abdicación de la libertad, ya que acepta, se apoya, en una doble tiranía, la del tiempo y la del cuerpo, la tiranía del tiempo a través de la del cuerpo»²⁴. Esta advertencia es aclarada por el mismo Levinas en la década de 1990: las reflexiones sobre el hitlerismo no eran una denuncia al desvarío de la razón ni al malentendido ideológico de la época; es más bien la advertencia a un *Mal elemental* donde ni la filosofía occidental ni la humanidad estaban suficientemente a resguardo. «Levinas identifica con gran acierto el sentimiento fundamental de la cultura atacada por Hitler: es el sentimiento de la libertad absoluta, que comporta una honda negación de la seriedad de la historia»²⁵.

Tampoco se puede esgrimir que el escrito de Levinas fue una defensa por el retorno a un idealismo alemán, un regreso del alma que añora un cuerpo para ser su soporte. No. Para Abensour, el desvarío del pensamiento germánico estuvo en que se pasó de tener-un-cuerpo a ser-solo-cuerpo, sin considerar que en el paso o distancia del uno-hacia-el-otro se encuentra un *entre*, es decir, un hombre movido en la ambigüedad del ser, un cuerpo en-el-mundo —cuerpo vivido—, pero a su vez, un cuerpo para-el-mundo y para el Otro —cuerpo-en-cuestión-para-el-otro—. Cuerpo *adverbial* que para Levinas no pertenece sólo al reino de lo biológico —ser engarzado a la tiranía identitaria—, sino que es cuerpo-vivido, fenomenológicamente hablando, en cuanto está *expuesto* para-el-otro, es sensible al sufrimiento, al llamado del otro hombre.

Desde esta perspectiva, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*²⁶, Levinas hace referencia al concepto de substitución como la responsabilidad que tiene el uno-para-el-otro, esto es, estar a cargo de..., llevar los sufrimientos y las culpas del otro, y por tanto, ser acusado y expirar unos pecados que yo no he cometido, que no comenzaron en mí. Aquí no hay lugar bajo el sol, sino un yo en el que el lugar no es más el lugar donde él se posa, sino que es, más bien, el «no-lugar» donde se soportan todos los

²⁴ ABENSOUR, Miguel. *El mal elemental. Comentarios al texto «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo»*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 93.

²⁵ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Contra la barbarie. Un estudio entusiasta de la obra del joven Levinas*, p. 67.

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Martinus Nijhoff, 1978.

sufrimientos y las culpas de los otros. El yo, dice Levinas, es «el portador, el sufriente»²⁷. Responsable de Otro aun cuando éste no tenga méritos para hacernos responsables de él, responsabilidad sin justificación, sin un porqué. Para ello, tendríamos que despojarnos de una mirada consanguínea y patriótica y considerar al Otro como alguien que está a mi cargo sin recurrir a ningún tipo de juicio o piedad; desafío que hace Levinas al conocimiento de lo familiar que pretende asimilar y reducir todo lo extraño a la conciencia del mismo.

En este cometido, Levinas descentra dos ejes primordiales del pensamiento occidental: uno, la primacía de la libertad; dos, el énfasis en la identidad. Respecto al primero, hablará de una libertad cuestionada desde la responsabilidad para con el otro²⁸; frente al segundo, hablará de uno para-el-otro que se antepone al para-sí —al cuerpo-propio—. En este movimiento justifica el cambio de una ontología occidental a una trascendencia, es decir, a ética universal.

En el uno-para-el-otro se abre una puerta que nos expone ante la humanidad del Otro y que bien podríamos llamar un cuerpo-en-cuestión, cuerpo que:

[...] ya no es un obstáculo opuesto al alma ni la tumba que lo encierra sino aquello por lo cual el Sí es la susceptibilidad misma. Pasividad extrema de la «encarnación». Ser expuesto a la enfermedad, al sufrimiento, a la muerte, es ser expuesto a la compasión, y Sí al ser expuesto que tiene un costo²⁹.

Ya no hablaremos entonces de un cuerpo que tiene ganas del alma, ni de un cuerpo que da identidad al alma; por el contrario, hablaremos de un cuerpo *expuesto* que pone en *cuestión* su Sí y su Alma.

²⁷ CALIN, Rodolphe y SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris, Ellipses Éditions Marketing, 2002.

²⁸ JARAMILLO, Luis. «Una libertad puesta-en-cuestión: la investigación investida». En: Nina Cabra y Camila Aschner (eds.). *Saberes nómadas: derivas del pensamiento propio*. Bogotá, Ediciones Universidad Central, 2017, pp. 67-77.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 110.

BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, Miguel. *El mal elemental. Comentarios al texto «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo»*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- CALIN, Rodolphe y SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris, Ellipses Éditions Marketing, 2002.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. «Contra la barbarie. Un estudio entusiasta de la obra del joven Levinas». En: *La filosofía como sábado*. Madrid, PPC, 2016, p. 69.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Contra la barbarie. Un estudio entusiasta de la obra del joven Levinas*, p. 67.
- GRONDIN, Jean. «La Universalidad de la hermenéutica y los límites del lenguaje, contribución a una fenomenología de lo inaparente». En: *El legado de la hermenéutica*. Cali, Universidad del Valle, 2009.
- JARAMILLO, Luis y AGUIRRE, Juan Carlos. «El no lugar de los sentidos. Por un pensamiento crítico-situado». En: *Revista de Estudios pedagógicos*, vol. xxxvii, n.º. 1, 2011, pp. 303-316.
- JARAMILLO, Luis y AGUIRRE, Juan Carlos. «La ausencia de una verdadera humanidad». En: *Folios*, n.º. 47, 2018, pp. 227-235.
- JARAMILLO, Luis. «Una libertad puesta-en-cuestión: la investigación investida». En: Nina Cabra y Camila Aschner (eds.). *Saberes nómadas: derivas del pensamiento propio*. Bogotá, Ediciones Universidad Central, 2017, pp. 67-77.

- LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Martinus Nijhoff, 1978.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. «Crisis identitarias y transformaciones de la subjetividad». En: *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Siglo del Hombre, Bogotá, 2004, pp. 33-45.
- SAN MARTÍN, Javier. «El contenido del cuerpo». En: *Investigaciones fenomenológicas: cuerpo y alteridad*, vol. monográfico, n.º. 2, 2010, pp. 169-187.
- SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- VARELA, Blanca. *Canto villano*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 1996.

LENGUAJE, ÉTICA Y EDUCACIÓN EN
EMMANUEL LEVINAS*

*Language, Ethics and Education in
Emmanuel Levinas*

DIANA MELISA PAREDES OVIEDO**
Universidad de Antioquia

Resumen. En la propuesta filosófica levinasiana se encuentran las bases para pensar una educación en cuyo núcleo se halle: en primer lugar, un lenguaje no ontológico de carácter hospitalario; en segundo lugar, un aprendizaje a partir de la altura del sufrimiento del Otro; en tercer lugar, una perspectiva de la ética como experiencia y encuentro entre el Yo y lo infinito; finalmente, en cuarto lugar, una relación filial entre aprendices y maestros.

Palabras clave. *Experiencia ética, exterioridad, filialidad, lenguaje no ontológico.*

Abstract. In the Levinasian philosophical proposal are the bases for thinking about an education whose nucleus is, first of all, a non-ontological language of a hospitable nature. Second, a learning from the height of the suffering of the other. Third, a perspective of ethics as experience and encounter between the I and the infinite. Finally, in fourth place, a filial relationship between apprentices and teachers.

Keywords. Ethical experience, exteriority, filiality, non-ontological language.

* Recepción: 8 de agosto de 2018. Aceptación: 17 de diciembre de 2018.

** Correo electrónico: diana.paredes@udea.edu.co.

Lenguaje ontológico y no ontológico: el Decir y lo Dicho¹

La propuesta levinasiana piensa la primacía de la alteridad y de lo absolutamente otro como condición previa a la constitución de la subjetividad. En 1986, Emmanuel Levinas expuso en las conversaciones que sostuvo con Francois Poirié el reto que implicó, a lo largo de su obra, el tratamiento del lenguaje vinculado a esa idea de lo Otro: «¿Debe ser el lenguaje pensado únicamente como comunicación de una idea o de una información y no también —y quizá sobre todo— como el hecho de abordar al *otro* como otro?»². El hablar en el proyecto levinasiano se entiende como arriesgarse a un acercamiento al otro, pero en ese acercamiento eso que le digo al otro no agota la potencia sobre aquello que hay que decir y de lo que queda por decir; se busca situar al lenguaje como intento de comunicación y no como expresión del pensamiento, en otras palabras, como una apelación o una exposición al otro a la manera de una súplica.

Cuando hablo me reencuentro con el otro, con lo extraño y lo desconocido, con eso que está afuera y que, en definitiva, me permite hablar; no puedo unírmele, pero sí me acerco a él gracias a una palabra soberana, dirigida al otro en un cara-a-cara exigente y doloroso.

Esta idea de lenguaje se empieza a construir con mayor solidez en *Totalidad e infinito*. En la primera parte de la obra mencionada, Levinas da cuenta del tipo de vínculo que existe entre lo Mismo y lo Otro y señala que «la relación del Mismo y el Otro es el lenguaje»³, si bien antes de llegar a esta idea se enfoca en la concepción de Deseo de lo Otro y los peligros que encierra lo Mismo. El primero abre a la trascendencia y el infinito, mientras el segundo conduce a la totalización y la normalización. A continuación

¹ Este artículo deriva de la tesis doctoral *Hacia una propuesta de formación anárquica desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Levinas*, presentada por la autora para optar al título de doctora en Educación en la Universidad Pedagógica Nacional.

² LEVINAS, Emmanuel y POIRIÉ, Francois. *Ensayo y conversaciones*. Madrid, Arena Libros, 2009, p. 76.

³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 63.

desarrollaré estas ideas, e hilaré la discusión hasta llegar a una visión de lo educativo vinculado al lenguaje y a la ética.

De manera frecuente, el mundo ha sido pensado como algo que puede aprehenderse para nuestra satisfacción y como fenómeno que podemos comprender, con el fin de encontrar las estrategias que permitan responder de mejor modo a nuestras necesidades; sin embargo, Levinas advierte que esto no agota la experiencia humana. La vida humana está atravesada por un *Deseo metafísico* o un *Deseo de lo absolutamente Otro* que no retorna al sí mismo, deseo que pone la mirada en un país en el que no nacimos y, además, carece de parentesco con lo deseado; de entrada, «el deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza»⁴. Esto implica que el deseo no une o no nos acerca a la esencia, sino que mantiene la separación entre los seres y hace que nos nutramos positivamente de este alejamiento, que sintamos hambre del Otro. Desear supone una aventura, una imposibilidad de anticipar la situación que ocurrirá, y será un acto absoluto si el ser que desea es mortal y lo deseado invisible, es decir, si lo deseado no está dado y no se tiene idea de él. En términos convencionales, no nos podemos adecuar a algo que no podemos anticipar o de lo que no logramos tener comprensión, por ello el *ver* o el *tocar* no marcan esta relación propuesta por Levinas, sino el oír esa ruptura; en ese sentido, estamos ante un deseo sin satisfacción que espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo otro.

Entre el Yo y el Otro se da una relación de amor, no obstante, cabe precisar que el amor según Levinas se entiende como deseo metafísico que aspira a lo otro invisible que me enseña desde la altura de su sufrimiento y que no tiene retorno. Se trata de la defensa de una metafísica no ontológica en la cual lo que se desea es al Otro como otro. Prima en este vínculo la solidaridad: aquel que se arriesga a ser solidario gana enemigos por la amistad con el huérfano, el extranjero, la viuda y el pobre, se abre entonces a una responsabilidad preontológica con el otro.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

Esto invisible, mencionado atrás, tiene altura; me reencuentro con él, pero no para capturarlo porque no puedo pensarlo, a lo sumo sólo podré escuchar los pasos o ruidos de sus movimientos. Lo descrito aquí es la experiencia de la trascendencia como deseo e inadecuación y para comprender esto Levinas propone que entendamos el Yo como identidad misma incapaz de tener una relación metafísica con lo Otro porque trata de subsumir lo diferente a él, de modo que a través de una experiencia psíquica lo apropia. Este modo de acción, el de la subsunción, Levinas lo denomina egoísmo, el cual no se trata de una simple constitución de sí por la vía de la tautología o de la oposición al Otro. De esto se colige que la relación entre el Mismo, el Yo, con el Otro, no puede ser de representación, pues:

[...] lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo⁵.

Lo Otro es absolutamente Otro, es el extranjero sobre el que no se tiene poder, pero hay que partir del hecho de que yo también soy un extranjero y otro, somos el Mismo y el Otro sin que ello implique una adición. Pero volviendo a lo que es esencial para Levinas, la relación entre el Mismo y el Otro distinto a mí se da en el lenguaje, sin que ello implique que los términos pongan límite a este encuentro porque el Otro sigue siendo trascendente al Mismo. Así las cosas, esta relación funciona, inicialmente, en el discurso en el que se mantiene la separación:

El discurso, por el hecho mismo de mantener la distancia entre yo y el Otro, la separación radical que impide la reconstitución de la totalidad, y a la que se aspira en la trascendencia, no puede renunciar al egoísmo de su existencia; pero el hecho mismo de encontrarse en un discurso, consiste en reconocer al Otro un derecho sobre ese egoísmo y así, en justificarse⁶.

En el discurso el Yo se afirma y, simultáneamente, se inclina ante lo trascendente, por ello culmina en la bondad o, en el mismo sentido, en

⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁶ *Ibid.*, pp. 63-64.

ese estar y ser para el Otro. Pero no creamos que se trata de una bondad de carácter esencial, estamos hablando de la bondad como disposición de servir al Otro. Por su parte, el pensamiento no se ocupa de categorizar al Otro, pues básicamente *pensar* es asumido por el autor como hablar con el Otro, responder a su altura; de forma curiosa también este hablar es denominado «religión» y se entiende como la respuesta al llamado del Otro sufriente, el: «¡Heme aquí!», ese acto en el que pongo mi vida para que la tomen de ser necesario, en el que asumo el lugar del Otro como respuesta y como esfuerzo por protegerle. En ese sentido, la relación ética es posible en la medida que la relación con el otro tenga la estructura del lenguaje, es decir, como aquella en la que se obliga a respetar al otro y, simultáneamente, se mantiene la separación o diferencia entre el Otro y el Mismo. El lenguaje pone a raya cualquier esfuerzo de la ontología, especialmente en lo que corresponde a su necesidad de asumir al otro como representación y, por esa vía, subsumir su alteridad; también descalifica cualquier esfuerzo por tematizar y comprender al Otro gracias a una suerte de iluminación, asumido como una especie de apropiación de él sin que me afecte su presencia.

Con este giro, emerge una propuesta no ontológica del lenguaje cuyo primado es el de la afectación corporal y sensible que provoca en mí lo extraño y exterior, y tiene como una de sus metas el entrar en una relación con el otro sin anularlo y sin tener que traerlo al presente. Le preocupa a Levinas la recuperación de la función expresiva del lenguaje, por ello llega a una renuncia de la sincronización del Mismo con el Otro y a la aceptación de un tiempo anacrónico en el que se encuentra ese Otro. Esto permite que, en cuanto tal, el lenguaje sea calificado como hospitalario y amigable con ese que siempre se me escapará, pero ante quien me dono; por lo anterior, no pertenece a la representación, sino que mantiene un conflicto permanente de sentidos, en otros términos: hay ausencia de literalidad en el lenguaje y se emprende una defensa de la abertura inconmensurable e inconceptualizable que comunica el Otro. Ese Otro es temporalidad anárquica porque no puedo presentificarle y, bajo esas circunstancias, demanda

a cada paso un desdecir de lo dicho, de modo que no se aniquile su absoluta alteridad.

Esta es la tarea que se propone Levinas: adelantar un trabajo demoledor de ese lenguaje ontológico para abrir las posibilidades a otros modos de ser, y expone su meta titánica en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de la siguiente manera: romper el lenguaje ontológico con el que se ha nombrado el ser y, por vía negativa, mostrar que «el lenguaje no se reduce a un sistema de signos que duplican los seres y las relaciones, concepción que se impondría si la palabra fuese Nombre»⁷.

Los seres humanos contamos con el lenguaje. El principal problema que tenemos es que hemos dado un lugar dominante a la representación como función central de éste, con el fin de recuperar el principio o fundamento de las cosas, dejando de lado el presente, o mejor, su condición temporal. A pesar de ello, Levinas acepta que es una posibilidad que en la fluencia verbal o temporal de la sensación la denominación designe o constituya identidades. La temporalidad resulta vital para Levinas porque con este recurso comprende el modo en que se ha asumido hegemónicamente el lenguaje, modo que describo a continuación: el tiempo abre una claridad en lo sensible, descubre el pasado de las cosas y reúne este pasado a través de la retención y la memoria. Aquí la palabra cumple una función identificadora en la que se reconocen las cosas «en cuanto algo»; a renglón seguido, esta acción hace posible enunciar la idealidad de lo mismo en medio de lo diverso. Levinas agrega a esta idea que «la identificación es *kerigmática*. Lo dicho no es simplemente signo o expresión de un sentido, sino que proclama y consagra a esto en tanto que tal»⁸. Con este giro muestra que en el lenguaje hay un exceso. Se mueve entre la pasividad y la actividad, no se agota en el signo, sino que se sustenta en eso que se ha oído decir, en otras palabras, en una *doxa* sin la que el lenguaje estaría distante de lo sensible y se mostraría incapaz de nombrarlo e identificarlo. Dicho por el propio Levinas:

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 83.

⁸ *Ibid.*, p. 84.

La palabra es nominación tanto como denominación o consagración de «esto en tanto que esto» y de «esto en tanto que tal»; se trata de un decir que es también entendimiento y escucha absorbidas en lo dicho, obediencia en el seno del querer —«pretendo decir esto o aquello»—, kerigma en el fondo de un *fiat*⁹.

Existe un dicho anterior a las lenguas, mucho antes de que éstas hayan sido recibidas. Este decir previo expone, en efecto, la experiencia, o la significa en todos los sentidos. Para ilustrar este asunto pensemos en las lenguas históricas de los pueblos: ellas adquieren un lugar dentro de cada comunidad comprendiendo su función como orientadoras y polarizadoras de la diversidad que ha sido tematizada a su gusto. Con estas consideraciones Levinas se opone al análisis husserliano, en especial a lo dicho en la primera de las *Investigaciones lógicas*. La palabra o lo dicho no es simplemente signo de un sentido, aceptar esto sería caer en un carácter ontologizante de la palabra; el fin de todo esto, más bien, es abrirse a una palabra que, al mismo tiempo, proclama o consagra una identificación de esto y aquello en medio de lo dicho.

Por esta vía de análisis, si bien la identidad de los entes se remite a un decir teleológico, éste se orienta hacia el *kerigma* de lo dicho. Este movimiento logra que tal identificación se absorba y olvide, mostrando que la referencia es un *Decir correlativo de lo Dicho* o, en otros términos, que:

[...] idealiza la identidad del ente constituyéndolo también, recuperando lo irreversible, coagulando la fluencia del tiempo en un «algo», tratando, aportando un sentido, tomando posición ante ese «algo» fijado en el presente, re-presentándose y arrancándolo de este modo a la labilidad del tiempo¹⁰.

Contamos con un *Decir* tendido hacia lo *Dicho*, esto es, con un *Decir* que se absorbe en él al ser su correlativo, y que nombra un ente en la claridad que aparece como fenómeno en el tiempo, aunque éste podrá siempre ser identificado en otro *Dicho*.

Es posible afirmar, a partir de este recorrido inicial por el tema, que las cosas no están ahí esperando ser nombradas, ellas están constituidas por el

⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰ *Ibid.*

Decir. En consonancia con lo dicho, los signos no hacen que las cosas sean de manera efectiva, el lugar de estos signos es lo *Dicho*, o los vocabularios históricamente constituidos en los que las posibilidades son múltiples. Su hecho de ser susceptibles de ser designados y la resonancia no es, en conjunto, algo que se añada a los fenómenos, está en ellos. El ser se manifiesta, la esencia se dice; o sea, es posible la tematización del ente porque en lo *Dicho* la diacronía del tiempo se sincroniza, según Levinas, en tiempo memorable, aunque:

La significación del decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir, que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología¹¹.

La indicación de Levinas es que detrás del ser y su mostración se escucha la resonancia de otras significaciones olvidadas en la ontología y que reclaman investigación. El lenguaje se dirige al otro que es mi interlocutor, salgo a la alteridad sin retornar a mí y sin realizar síntesis de esa relación. Este es el proceso de constitución del sujeto, merced al llamado del otro que le interpela a dar respuesta.

Aprender del exterior

Totalidad e infinito tiene como subtítulo *Ensayo sobre la exterioridad*. En principio no resulta claro hacia qué apunta el autor con esta expresión, pero a la medida que desarrolla su trabajo nos vamos percatando de su crítica radical a la forma como creemos conocer los seres humanos gracias a la ciencia, esto es: por medio de la experimentación. Lo preocupante no es sólo que hemos instituido a la experimentación como modelo del conocer, genera mucha más inquietud que también la empleemos en nuestras relaciones con los otros seres, entre ellos, otros seres humanos. Para enfrentar esta cosificación del mundo y de los seres, Levinas construye un sentido

¹¹ *Ibid.*, pp. 87-88.

para la expresión «rostro» que la evita. En principio, acude a una definición del «rostro» como vulnerable, frágil y doliente. Posteriormente la descripción se enfoca en lo que el «rostro» produce en cuanto respuesta ética y, finalmente, muestra el modo en que, desde el «rostro», se abre la pregunta por el lenguaje y el tiempo.

Considero que Levinas parte de la siguiente idea en su investigación: el «rostro» se entiende como la presencia del otro hombre en el seno de una intersubjetividad ética, la presencia innegable de la alteridad. La reducción del Otro al Mismo ha hecho posible una ruptura real entre las conciencias; algo similar ocurre con la reducción de lo múltiple a la totalidad y esto porque al negar al Otro se niega la relación ética en sí misma. En su análisis del «rostro» y «la alteridad», Levinas explica el precio que ha implicado hacer de la autonomía el supremo principio que funda, por un lado, al sujeto racional que conoce a través de la experimentación —siendo tal autonomía la que hace posible el pensar totalizante de éste—; y, por otro, que constituye un tipo de intersubjetividad en la que la relación entre sujetos se traduce en un dar y un recibir simétrico. De manera precisa, la cuota pagada de toda esta acción fue la renuncia a la ética.

Dando continuidad a la exposición de Levinas en esta obra, es necesario rescatar su trabajo fenomenológico y la manera en que describe la relación rostro-exterioridad. *Totalidad e infinito* se ocupa de una fenomenología del rostro, en cuyo núcleo hay desnudez pues la aparición del Otro como fenómeno, como rostro, exige de mi parte el encararle. Esta relación es de exposición porque, concretamente, el Otro es el que hace posible mi aparición: a despecho de otras interpretaciones, no soy yo quien le otorga sentido al Otro y a lo otro a través de una conciencia intencional. Nos presenta Levinas un rostro solidario ante los otros, pues los hace posibles y permite, efectivamente, detener la totalización que los borraría en su singularidad bajo los nombres de Ser, Uno o Estado. Sobre esta condición Levinas afirma que «la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita»¹². En ese sentido, el rostro es

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 211.

un dato «intematizable» y es exposición de la vulnerabilidad absoluta, una con la que el homicidio podría acabar, de tal manera que se niega de forma absoluta eso inagotable que hay en él; el rostro del Otro es el que expresa y desgarrar lo sensible, pero también el que de manera simultánea proporciona el material para su negación total. En sí mismo, al mostrarse el rostro como absolutamente independiente de mis facultades, voluntad o esfuerzo, es el único al que querré matar, porque pone de cara eso que no soy y que no podré conocer, pero que necesito para ser. Por tal razón, lo infinito del rostro nos revela el *no matarás* como único imperativo y su manifestación es epifanía ética que presenta su vulnerabilidad como esa que me conduce a no anularlo puesto que, realmente, sólo cuenta con su fragilidad para enfrentarme.

El rostro aparece en la obra de Levinas como una categoría metafísica y ética que le permite presentar una relación con el Otro acompañada con la trascendencia. ¿Qué crítica se encarna entonces en esta noción de rostro? De acuerdo con Levinas, hasta el momento nos hemos dirigido a las personas intentando capturar sus rasgos en diferentes definiciones y, por este camino, terminamos tratándolas como objetos, algo que ya se había mencionado. El rostro del hombre no puede describirse, no hay manera de traducirlo en palabras, simplemente podemos percibirle con sobrecogimiento y estar ante su desnudez y vulnerabilidad; se nos revela y acontece.

Retomando la pregunta formulada líneas atrás considero que, ante la cosificación del rostro, Levinas opone su santidad como elemento que define nuestro modo de tratarlo. He aquí la razón para mantener la asimetría entre el Yo y el Otro, evitar el triunfo de la totalidad o, de la misma manera, el triunfo de la muerte. Para Levinas, el Otro siempre será superior gracias a su sufrimiento y, por ello, no puedo capturarlo bajo ningún nombre. Lo único que puedo hacer es estar próximo, asumir mi responsabilidad ante él y sustituirlo. Como en la relación ética no se parte de un lenguaje positivizado, sino de una expresión de los múltiples nodos del sufrimiento, me constituyo en próximo a quien le afecta eso que le pasa al Otro, precisamente, porque aunque él sufre a veces no sabe cómo decirlo o no puede decirlo, simplemente acontece su exposición y no puedo evadirlo. Antes de conocerle ya

soy responsable de él y, finalmente, el Otro me constituye, pues únicamente en mi relación con él se consolida mi subjetividad, me hace libre, pues permite que aflore mi bondad y se rompa la tendencia de afirmar la categorización como el eje de las relaciones entre seres humanos. Se trata de una asunción de la existencia definida por lo radicalmente Otro que presenta lo infinito y la multiplicidad como irreductibles, pero cuya meta es la paz y la justicia. Por ello, el trabajo levinasiano exige un ocuparnos de manera constante de la injusticia que se encarna en cada rostro —extranjero, viuda, huérfano, pobre—, con la abierta intención de hacer visible el rostro del sufriente. En ese orden, en su propuesta nos muestra que:

Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos. Sin defensa, con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de esta hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia no es lo neutro de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y su Grandeza¹³.

La experiencia del Prójimo es de vital importancia en *Totalidad e infinito*. Allí el autor expresa que ser Prójimo es la propia experiencia fundamental y objetiva del sujeto. Esta figura, la del Prójimo, desborda cualquier clasificación que trate de reducir el Yo a la *cogitación*; es por ello que el Prójimo se aleja del poder o de la libertad que ha sido adjudicada al Yo moderno y se evidencia la desproporción existente entre ambos, acción que abre las puertas a la conciencia moral. Entonces el Prójimo se abre a la conciencia moral, entendida como una conciencia que no se reduce a alguna modalidad de la conciencia psicológica sino que, contrariamente a lo pensado, es su condición.

Para aclarar un poco lo expuesto, desde la perspectiva de Levinas la conciencia —en el sentido inverso a la visión convencional en la que aparece como autónoma y autorreguladora— inhibe la libertad que experimenta-

¹³ *Ibid.*, p. 213.

mos a través de ella cuando se encuentra ante el Prójimo, pues su rostro cuestiona abiertamente la felicidad del Yo, es una mala conciencia que destrona cualquier pretensión de autonomía. Esto porque:

La cercanía hacia el Otro no es para conocerlo; por tanto, no es esta una relación cognoscitiva, sino una relación de tipo meramente ético, en el sentido de que el Otro me afecta y me importa, por lo que me exige que me encargue de él, incluso antes de que yo lo elija. La relación del yo con el Otro tampoco es conceptualización. Esta equivale a la reducción del Otro al Mismo en el pensamiento de Levinas. La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí. Así, Levinas saca a la filosofía del reducto de la subjetividad, que parte de un «yo pienso», para situarla en la pasividad. Pasividad anterior a la libertad, que no permitiría configurar la respuesta como un «yo puedo». Sería la pasividad originaria del Bien que no da lugar a la elección. Esto se traduce en la imposibilidad moral de exigir al Otro lo que me exijo a mí¹⁴.

A todo esto le sigue asumir que cada hombre, en cuanto rostro, es la manifestación de la diferencia frente a lo que le produce. Así se logra la afirmación de la infinita posibilidad como marca de lo humano y la clausura de cualquier interpretación de la vida como modos de manifestación de lo Mismo. Es necesario anotar que el infinito no es algo acabado: si bien sabemos que su núcleo es la justicia, debe reelaborarse en cada encuentro, en cada interacción social, ética y políticamente. Otra manera de describir esta apertura es que no se trata de que a algo pensado le corresponda un pensamiento, más bien de que a algo pensado le corresponden acciones o proyectos que vayan haciendo más justa la vida.

El filósofo lituano abre un reino de la motivación donde entendemos de qué somos capaces, pero asumimos el límite de ello como acción que ayuda a cumplir con esa demanda de justicia. La invitación levinasiana es a adelantar una actuación a contracorriente, en la que el Otro es quien parece expulsado de cualquier lugar, es el extranjero que me demanda y sus gritos son inaudibles para aquellos que sólo lo tematizan. No obstante, también está el que me ofende o maltrata y a quien puedo perdonar, y, por este camino, abrir la ruta de la justicia que está en lo alto. Perdonar lo im-

¹⁴ GIMÉNEZ, Analía. «Emmanuel Levinas: humanismo del rostro». En: *Escritos*, 19 (43), 2011, p. 342.

perdonable y renunciar a la tematización que abre lo intematizable son los dos elementos de este proyecto ético que se nutre de la exterioridad, del llamado y de la justicia que viene de fuera y no de mí.

Como podemos ver, la propuesta levinasiana se ocupa de la trascendencia, en cuyo centro se encuentran perdonar lo imperdonable y destronar la tematización, tirando de su argumentación en ella. Además de lo dicho previamente se prescinde de la correlación *noesis-noema* postulando como trascendente lo Otro o infinito. Con esta operación, el sujeto no es quien nombra el mundo y lo apropia por una vía lingüística, sino que se manifiesta como infinito, algo que se logra gracias a la relación con el otro —sujeto— y con el Otro —Dios—. Es justo allí donde radica la posibilidad de ser y no el ser. Hay una intención trascendental de que el ser aparezca en el rostro de ese otro, pero porque ese otro me interpela a que lo vea. Soy interpelado por el dolor del otro, su sufrimiento me obliga a verle, genera en mí vergüenza y deseo de responder pues sé que tengo su vida en mis manos, no interesa si lo nombro o si soy capaz de describir las causas de su dolor y creer que, de este modo, la deuda con él se saldó. Se necesita una respuesta que ayude a salvar la vida y a enfrentar el dolor. En el momento en el que el Otro, expuesto en múltiples yoes, se expresa, yo también puedo expresarme, me veo espoleado a ello porque es una relación que se teje en el sufrimiento, por tanto, mi respuesta pone de manifiesto mi altura moral.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, el rostro no es lo que se ve, es la persistencia de la negación de eso que se ve porque está implícito en todo lo otro. La relación con el rostro y su multiplicidad abre en este filósofo la relación con el infinito como aquello que se desborda, que puede ser una u otra cosa. Por tal motivo, el rostro es inaprehensible, se resiste a la posesión que pueda hacerse de él y justo aquí el autor da cuenta de esas coordenadas que rompen ese movimiento de captura. Persiguiendo tal fin se proponen las tensiones rostro y ética, rostro y razón. Este ejercicio reconstructivo es la antesala para la discusión sobre el lenguaje, o sobre la manera como el discurso instauro la significación, pero teniendo que reconocer que persiste un resto inclasificable detrás de la pretendida objetividad del lenguaje. Por tal razón que Levinas señala que:

El rostro en el que se me presenta el Otro —absolutamente otro— no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad, o lo sobrenatural tautomárgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y del Otro. Es paz¹⁵.

Esta cita alude a una bella descripción del encuentro y relación entre otros que, como sabemos, es de carácter ético. En ella se anuncia el aprendizaje, un aprendizaje del uno frente al otro en cuyo centro se encuentra la búsqueda de la justicia como modo de responder a la injusticia que acontece de manera efectiva. El punto de partida de este fragmento es que algo se escapa siempre en la relación con el otro y la no-violencia se entiende, propiamente, como la exigencia de mantener esa imposibilidad de la delimitación lingüística.

En el lenguaje, para Levinas, existe una primacía del Otro, pues «el rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso»¹⁶. El habla está dirigido a ese otro, es la manifestación de mi deseo de abrirme a él, por eso estamos frente a una relación deseante en la que el deseo se constituye en puente de salida del *ego* hacia la exterioridad, hacia lo infinito, y este movimiento es un acceso a la idea de Dios: sólo el desear abre a lo infinito, no así el poder, el querer, o el conocer. Levinas señala algo sobre este asunto:

Pienso, en lo que a mí concierne, que la relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo. He intentado describir la diferencia entre el Deseo y la necesidad por el hecho de que el Deseo no puede ser satisfecho; que el Deseo, de alguna manera, se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción¹⁷.

En términos de comunicación, Yo hablo y respondo cuando el rostro del Otro me interpela, pero mi respuesta es distinta a la posesión o a la identificación propia del Mismo. El lenguaje es asumido como palabra que responde y se responsabiliza del Otro, haciendo posible la relación ética, una

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 216.

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. España, La Balsa de Medusa, 2008, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, p. 78.

relación con el otro que tiene la estructura del lenguaje, es decir, aquella en que se obliga a respetar al Otro y, simultáneamente, a mantener la separación o diferencia entre el Otro y el Mismo. Puedo afirmar que el proyecto levinasiano del lenguaje se trata de la recuperación de la función expresiva de éste; a través de este camino se llega a una renuncia de la sincronización del Mismo con el Otro y al reconocimiento de un tiempo anacrónico en el que se encuentra ese Otro. El lenguaje es hospitalario y amigable con ese que siempre se me escapará pero ante quien me dono, por lo anterior, el lenguaje no pertenece a la representación, sino que mantiene un conflicto permanente de sentidos, hay ausencia de literalidad expresa y se defiende la abertura inconmensurable e inconceptualizable como característica constitutiva de esta relación. Ese Otro es temporalidad sin principio alguno que no puedo presentificar y que demanda un desdecir de lo dicho a cada paso, de modo que no se aniquile su absoluta alteridad.

Considero que valdría la pena afirmar que la existencia de la exterioridad, la imposibilidad de reducir el mundo a mis categorías interiores, hace posible que existan lenguajes no científicos, lenguajes que nos ayudan a relacionarnos con lo exterior. Es plausible preguntarnos en este punto, de la mano de Levinas, ¿por qué tanta resistencia ante la multiplicidad o exterioridad? Con el rastreo realizado hasta aquí de su obra me percaté que cuando pensamos en lo exterior estamos ante el otro extraño, ese que para nuestro presente resulta sospechoso y hasta representante del mal, en cuanto asumido como lo desconocido y abismal que éste puede representar; he allí el foco de la resistencia a lo múltiple. Gracias a la razón unilateral eliminamos al otro por absorción, aniquilando así lo distinto o incontrolable y queriendo instaurar lo *Dicho* y disolver el *Decir*. Como consecuencia de esta pretensión confiamos plenamente en el control que, en apariencia, reside en nuestro interior y hace posible conceptualizar todo, pero en Levinas lo exterior, en cuanto innombrable e incontrolable, termina por ser eso que nos abre a la trascendencia.

En este orden de ideas, Levinas halla en el esfuerzo por aniquilar la exterioridad una posible causa de la barbarie en la especie humana, del sometimiento de lo diferente a lo Uno o al Todo. Esta idea es apropiada por

Joan-Carles Mèlich, quien se inclina a pensar que las formas de lo colectivo se pueden identificar con la totalidad que propone Levinas, pero, por su parte y a pesar del aparente triunfo de ella, es la muerte del individuo la que reta toda esta fuerza homogeneizante. Recordemos que si bien el ser es inmortal los individuos mueren biológicamente. La totalidad desconoce la muerte, sólo hay el Todo y éste desprecia de la radical alteridad, pero a pesar de tales esfuerzos siempre llegan las voces de esa finitud a retarla, «la muerte del paria, del niño, del amante, del extranjero, es la expresión física de la barbarie. La barbarie habla el lenguaje de la muerte»¹⁸. Pero ante la exterioridad de la muerte, porque el que muere es el otro, se responde al Otro eliminándolo, torturándolo, convirtiéndolo en instrumento del poder. La consecuencia potente de esto es que, aunque se busquen muchas justificaciones, la muerte nunca es fenómeno o conocimiento o experiencia, «el tiempo del acontecimiento de la muerte es el tiempo de la exterioridad, de la “irrelación” de alteridad que me “pone delante” del otro, en toda su desnudez y en toda mi desnudez»¹⁹. La muerte del otro hombre es la llamada a una respuesta que no podemos eludir, interrumpe mi comodidad, rompe la intencionalidad y fractura cualquier esfuerzo de hacer cierta conciencia sobre ella. No podemos olvidar que cuando asumo al otro como rostro, reconozco que «se dirige a mí invitándome a una relación en la que él cuenta más que yo, es decir, según la definición levinasiana de este término, que me pide que consienta a la santidad»²⁰.

Al concentrarme en la respuesta a la posible muerte del Otro entiendo que es mi responsabilidad darla, siendo ésta comprendida de una manera tal que no es posible verla como producto de condiciones internas del Yo a las que él puede apelar como preparatorias para hacerse bueno. Se afirma, en cambio, que la responsabilidad se constituye merced a un acontecimiento: la voz del Otro o de la memoria de las víctimas que lastima a ese Yo. Por esta vía es que llegamos a comprender el sentido que tiene en

¹⁸ MÈLICH, Joan-Carles. *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. España, Anthropos, 1998, p. 69.

¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

²⁰ GIMÉNEZ, Analía. *Emmanuel Levinas: humanismo del rostro*, p. 340.

Emmanuel Levinas ese aprendizaje, gracias a la pura exterioridad y al *Decir* que la atraviesa, pues eso que me llama está antes de toda palabra, es libre y no se sujeta a lo *Dicho*. Esa voz es una huella al margen de cualquier significación, es un rostro que no remite a nada y que no significa nada. Traigo a colación la interpretación de Judith Butler, quien explica lo anteriormente mencionado de un mejor modo:

En dicha situación, somos interpelados; el Otro se dirige a nosotros por medio del lenguaje. Dicho lenguaje comunica la precariedad de la vida, estableciendo la tensión que define una ética de la no violencia. La situación discursiva no es lo que se dice o, incluso, lo decible. Para Levinas, la situación discursiva consiste en el hecho de que el lenguaje arriba como una demanda que no deseamos, de la que quedamos cautivos en un sentido original —si es que no somos, en los términos de Levinas, rehenes de ella—²¹.

En la relación con la muerte del otro se experimenta la duración del tiempo como vínculo con el infinito. El tiempo es la intensidad del dolor que me comunica el Otro y deviene contexto de alteridad en el que se constituye la identificación del Yo con ese que es distinto. Para Levinas el carácter único del Yo sólo se logrará cuando exista una relación ética con el Otro caracterizada por la responsabilidad, en ese orden, únicamente en la relación con lo diferente, con el Otro, se establece la identidad de uno mismo. La relación con la muerte del otro, desde la perspectiva del filósofo lituano, se da entonces como una excepción respecto de la perspectiva platónica que la comprende como ver el ser e, igualmente, respecto de la perspectiva heideggeriana que la entiende como un tender hacia la nada. Vincularse a la muerte del Otro es una emoción de la que no tenemos un saber previo, es una inquietud en lo desconocido que abre una pregunta profunda en la cual el tiempo no puede ser entendido como la limitación de ser, sino como su relación con el infinito en la que la muerte no es anonadamiento. La muerte es, por el contrario, la pregunta necesaria para que dicha relación con el infinito y el tiempo se produzca. Los mismos problemas o la misma inquietud se presentan en relación con la muerte propia. Pero Levinas aclara que para constituir la identidad del Yo es fundamental este

²¹ BUTLER, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 175.

encuentro con lo diferente que hay en la muerte del otro, este encuentro con la alteridad. Justo en este cara-a-cara el Yo desarrolla su carácter único, el Yo entendido como la identidad de uno mismo, que estaría constituida por la imposibilidad de hacerse reemplazar; y simultáneamente, por el no saber, por el sinsentido de la muerte.

La ética como experiencia

La ética es vista en el proyecto de Levinas, especialmente en sus obras *Totalidad e infinito*, *Ética e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, como la aceptación de responsabilidades y el cuidado del otro. Ella existe en donde hay relaciones de otredad, pero estas relaciones no son construidas voluntariamente, sino que preceden a cualquier relación, por ello quisiera iniciar este apartado con la siguiente referencia al tema: «Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que expresa; el plano ético precede al plano de la ontología»²².

Queda claro que los planos ético y ontológico son diferentes y que el primero precede al segundo. Sin embargo, cabe entonces preguntarse por las características de este plano ético y por la finalidad del trabajo del autor al ocuparse de él. Lo primero que vale la pena aclarar, principalmente desde lo expuesto en *Totalidad e infinito*, es que Levinas no está preocupado por producir una nueva «teoría ética» que ayude a encauzar los comportamientos morales. Él mismo afirma que su tarea en esta obra «no consiste en construir la ética; intento tan solo buscar su sentido»²³. Lo segundo a considerar es que en esa búsqueda de sentido —y revisando diferentes perspectivas como las de Kant y Heidegger— encuentra dos asuntos problemáticos para la ética: la autonomía como centro del proyecto ético y la primacía de lo ontológico. Sobre el primer asunto, concibe que la autonomía y la voluntad, entendidas como las que me permiten universalizar las máximas

²² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 214.

²³ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, p. 76.

de mis acciones, son profundamente inquietantes, pues en ellas se trata al otro como un «algo» a quien se atiende desde la superioridad del Yo y que, en definitiva, no juega un papel trascendente en cuanto a los motivos de mis acciones; respecto al segundo asunto, Levinas nos dice que la ética se perfila como una respuesta a la inquietud por lo que le ocurre al Otro, una respuesta que no puedo impedir; no me torno moral por buena voluntad, o porque gracias a la razón haya logrado universalizar las máximas de mis acciones, lo hago porque respondo a un mandato surgido de ese encuentro del rostro como el lugar en el que surge la conciencia moral, pues:

La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y el extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro. El pobre, el extranjero, se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se une a mí. Pero me *une* a él para servir, me manda como un señor²⁴.

Viene bien recordar que es en el rostro en el que se manifiesta el Otro en su vulnerabilidad y ordena. No obstante, me interesa con esa referencia rescatar la descripción que hace el fenomenólogo de ese encuentro con la indigencia y el dolor en el rostro del Otro como la base de la respuesta ética. Estamos entonces, tal como se ha sugerido en otros apartados, ante una relación asimétrica, tema que resultó relevante en el libro mencionado y que le permitió concluir que en la relación intersubjetiva se hace evidente que soy responsable del Otro sin esperar su respuesta recíproca y que, siendo más radicales, soy responsable de la responsabilidad del Otro. Justo cuando soy cuestionado por éste en el encuentro cara-a-cara, justo en ese momento, inicia la relación ética. Sin embargo, hay un paso más allá: esta conexión se concreta en la respuesta generosa ante los que sufren en ausencia de cualquier pretensión de buenas intenciones en el hombre. Recordemos que el fenomenólogo nos advierte que esa fragilidad también nos reta a matarla y se le puede matar con la desidia, el desinterés y la insensibilidad.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 226.

Volviendo a la preocupación por lo ontológico —algo que traje a colación en la primera referencia de este artículo a *Totalidad e infinito*—, ésta conducirá a Levinas a abrir un abismo entre la ontología y la ética. En la última, en cuanto experiencia, el otro rompe cualquier pretensión de identidad y superioridad del Yo, le obliga a bajarse del sitio y ubicarse en un suelo ético. Comprender este camino —el camino de la superación de la ontología a través de la ética en la obra levinasiana— sólo es posible si retomamos, de cierto modo, la crítica que hace a Heidegger en su descripción de la relación con el ser —aclaro que la exposición que realizaré sobre este suceso es breve—.

Heidegger encuentra en sus investigaciones, en primer lugar, que la relación con el ser que establece cada conciencia ha de entenderse como la que hace emerger una estructura de *precomprensión* que hará posible el acto teórico. Así las cosas, el conocimiento se entiende como algo derivado y no fundante, en otras palabras: es una segunda actividad que está anclada en estructuras anteriores a las de la conciencia intencional. A la base de la comprensión y del conocimiento se encuentra una metafísica, una comprensión del ser como estructura fundamental del *Dasein*. La *epojé* como cambio de actitud para poder comprender este giro es necesaria en Levinas, pero se realiza libremente en términos teóricos, es decir, el filósofo realiza esta acción de suspensión y sustracción para mirarse vivir, realmente no se anula el mundo o la vida, sino que se mira con mayor detalle la porción de mundo que a cada quien corresponde. Levinas ofrece la recuperación de una vía concreta de acceso a la subjetividad a través de la crítica a la intencionalidad.

La intencionalidad describe un modo de ser fundamental de la existencia humana, pues a través de ella somos capaces de llegar al ser mismo de las cosas; de este modo, pasamos de una teoría del conocimiento a una teoría del ser. Contamos ahora con un modo de la conciencia que nos permite entrar en contacto con el ser, la intuición, que no se puede reducir a la teoría y se encuentra en el centro mismo de la existencia y su acontecer temporal. Levinas muestra eso y devela el esfuerzo de la fenomenología por oscurecerlo, excusándose en la necesidad de inaugurar una ciencia eidética. Para él, la intencionalidad no se encuentra en el plano de lo teórico ex-

clusivamente, se trata del descubrimiento de la dimensión finita y temporal de la subjetividad; tenemos entonces una intencionalidad que apunta a la trascendencia, pero que se sustenta en un modo de tematización o actividad del pensamiento, algo que cuestionará con fuerza Levinas.

En segundo lugar, con este giro fenomenológico Levinas defiende algo que denominará posteriormente como un humanismo del otro hombre que, esencialmente, pretende evitar todo solipsismo o egoísmo como estructura fundamental del hombre. Ocurre algo interesante con la exposición que hace de la intencionalidad, bajo este nuevo enfoque, en el momento en el que el yo es proyectado al exterior por ella. La intencionalidad no regresa a sí misma, se abre a la alteridad mediante el reconocimiento del otro, a quien identifica y trata como huésped; en otros términos, el ser cognoscente deja que el ser conocido se manifieste y, por este camino, se entabla una relación real entre los seres y no un ejercicio de dominio de carácter ontológico de uno sobre otro. Cuando el ser marcha hacia la exterioridad se dirige a la verdad, una que no debe arrancar o sustraer violentamente sino que se le manifiesta en ese Otro. El ser tiene un deseo de trascendencia, un deseo metafísico, que le hace buscar lo insaciable, lo Otro o lo Infinito. El ser que desea es mortal y finito, pero su deseo se enfoca en aquello que no podrá colmarse o reducirse, porque siempre lo Otro mantendrá su exterioridad y multiplicidad. Al respecto nos dice Levinas:

La relación con un ser infinitamente distante —es decir, que desborda su idea— es tal que su autoridad de ente es ya invocada en toda pregunta que pudiéramos plantearnos sobre la significación de su ser. No se interroga sobre él, se lo interroga. Siempre nos da la cara. Si la ontología —comprehensión, abarcamiento del ser— es imposible, no es porque toda definición del ser suponga ya el conocimiento del ser, como había dicho Pascal y que Heidegger refuta en las primeras páginas de *Sein und Zeit*; es porque la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el otro. Esta domina aquella. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese «decir al Otro» —esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente— precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica²⁵.

²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 71.

El sentido de la ética se traduce en que el yo se funda a partir de su experiencia con la condición doliente y sufrida del rostro del otro, pero la apelación del rostro es una orden. Este cuestionamiento, esa demanda que se dirige a mí, no se resume, para Levinas, en la angustia ante mi muerte, como es el caso de Heidegger. Al contrario, desborda la ontología del *Da-sein* heideggeriano. Pero tampoco puede comprenderse en términos epistemológicos o gnoseológicos:

No existe ningún conocimiento de esta relación excepcional. La muerte del otro es una emoción que, a diferencia de la fenomenología *Husserliana*, no tiene como base la representación, es una afectividad que no posee intencionalidad y que no puede ser tematizada²⁶.

La ética expone a los individuos a la exterioridad, a la diferencia absoluta que se manifiesta en el lenguaje, no en uno articulado, pero sí en uno en el que realiza el llamado y hace posible la enunciación. La ética como ruptura muestra que soy rehén del llamado del otro, es la respuesta a su demanda la que quiebra mi pretendida unicidad; no pide permiso, nos llega desde fuera y nos pide que nos entreguemos al otro y nos encarguemos de él. No puede olvidarse que la voz del extranjero rompe el tiempo y abre una grieta insalvable; a esto se agrega que justo esta abertura muestra la existencia de un lenguaje previo a toda ley y toda regla. Bajo estas condiciones es que puede acontecer la ruptura de la indiferencia frente al Otro, lo cual hace que el acontecimiento del encuentro con el Otro, no el hecho cognoscible, sea objeto de ataques desde diferentes perspectivas teóricas al contener el germen de lo ético que hace explotar la condición humana.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas profundiza su propuesta sobre la ética y se concentra en «la responsabilidad como la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad»²⁷. La primera consecuencia de lo anterior es resituar lo ético no como un suplemento de una base existencial previa, sino como aquello en lo que se anuda la subjetividad misma. La segunda consecuencia es que se rompe la idea de la

²⁶ MÈLICH, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. España, Herder, 2010, p. 193.

²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, p. 79.

preexistencia de la subjetividad; ésta sólo es tal en la misma relación ética, la subjetividad es para otro y no para sí. La tercera consecuencia es la condición única de mi respuesta al Otro en el seno de la relación ética, parafraseando la idea: soy especial como producto del llamado que ese Otro me hace a mí y solamente a mí; en ese sentido:

La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo —un modo que habrá que precisar— sirve de signo al responsable²⁸.

Ahora se completa el edificio levinasiano: la ética se vincula con el *Decir* porque, en cuanto experiencia, se da merced a que el exterior se expresa con fuerza en el sufrimiento del Otro; en otras palabras, el sufriente aparece o acontece. El Otro me invoca y me demanda en la voz de ese que no tiene voz, del humillado, la víctima o el paria. Se dibuja una ética en cuyo centro se encuentra la heteronomía, o la dependencia de ese Otro como punto de partida de la relación, no la autonomía, y también se sitúa en ella una subjetividad ética como rehén del otro.

La experiencia ética es diaconía o servicio al otro antes que diálogo con él. Lo expresivo en su rostro ordena mi actuación, lo soporto, soy responsable de él y estoy sujeto totalmente a él. En términos levinasianos, diríamos que la carne se hace verbo al acercarse al rostro del Otro y la caricia se transforma en decir, pero al no poder traducir a un lenguaje normativo esa relación podría terminar destruyéndola, sólo queda el lenguaje ético como medio para expresar, o mejor describir, ese acontecimiento. Recordemos que:

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que *decir significa responder del otro*, es por lo mismo no encontrar ya más límite ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del

²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 57.

otro hombre, libertad y destino incontrolable para mí. Esto significa entrever una pasividad extrema, una pasividad sin asunción en la correlación con el otro y, paradójicamente, en el mismo decir puro²⁹.

El acto del *Decir* se entiende entonces como una suprema pasividad de la exposición al otro, pues el sujeto depone su soberanía y actúa respondiendo desde y en su sujeción al otro para y por el otro. El *Decir* es una acción de una singularidad sujeta a otro, se instala entre el desconocido y yo expresando una significancia sensible que es previa a cualquier consideración. En este orden, asistimos, por un lado, al «descerrojamiento» de la comunicación y al descubrimiento arriesgado del sí mismo de la subjetividad, quien se elabora a partir de la pregunta; por otro, a la configuración de una subjetividad caracterizada por la afectividad, la pasividad y la exposición. Es la pasividad la que hace posible la sujeción de la subjetividad al otro: aquello que agencia la relación intersubjetiva ahora con criterios diferentes, dado que no se trata de un problema epistémico sobre el acontecer, sino un asunto en el que el otro me afecta; de esta manera, soy sensible ante el Otro, independiente de cualquier relación de conocimiento.

El enfoque que ofrece Levinas es que la significación es sensibilidad y eso que conocemos como Yo es el producto de la síntesis entre lo Mismo y lo Otro, identidad y alteridad. La afirmación de sí del Yo es para existir pero, a su vez, es una existencia marcada como «existir para el otro». La identidad expuesta aquí muestra un Yo que es capaz de unificarse a través de la separación o del saberse responsable ante otro o ante lo Otro. Ser Yo no supone entonces una identidad autónoma capaz de autoafirmarse, el eje de la propuesta levinasiana es la apuesta por descentrar la identidad del Yo gracias a que se debe a la alteridad. No es posible que el Yo se adecúe al otro, lo máximo que puede hacer es darse o donarse al otro o de manera gratuita.

²⁹ *Ibid.*, p. 99.

La educación: aprendices y maestros

El horizonte en el que se sitúa Emmanuel Lévinas para hablar de la educación, o mejor, la relación maestro-alumno, es, como ha mencionado en diferentes escritos, el hebreo. Nuevamente en las conversaciones que sostuvo con Poirié ofrece una síntesis de esta cuestión y la enuncia así: «En el pensamiento hebreo la relación de maestro a alumno es más paternal que la relación de padre a hijo, es algo absolutamente extraordinario, hay más deberes del hijo respecto de su maestro que respecto de su padre»³⁰. Es importante precisar que el papel del hijo y la paternidad son esenciales en el proyecto del filósofo, aunque también lo es lo femenino, tal como lo describió Lévinas en *Difícil libertad*.

Entre padre e hijo acontece la filiación, entendida como fenómeno que interrumpe la persistencia de lo idéntico en su identidad. El Yo, como idéntico por excelencia, cuando tiene un hijo se ve enfrentado a alguien separado de él, cuya muerte le concierne y le importa más que la suya.

El hijo hace cosas, tiene otro destino diferente al del padre, pero, de manera simultánea, también es su destino. Al respecto y de manera íntima nos dice Lévinas que «hay también en mí la responsabilidad con relación al hijo y hay en su alteridad algo que desborda mi finitud misma»³¹. También hay filiaciones de otros tipos, por ejemplo con las obras que producimos, las cuales constituirían libros abiertos al mundo que serán enfrentados por la interpretación y lectura de otros, quienes harán parte de su destino, aunque leerán la obra libremente y la interpretarán según su ser. Lo común de todas estas filiaciones es que hay fraternidad o la puesta en marcha de la relación en la que el Otro me concierne y me importa por su condición de extranjero que sufre dolor; sin embargo, la filiación entre padre e hijo tiene un elemento agregado distinto y es que el padre quiere ocuparse del hijo, no puede dejarlo a su suerte, de manera clara: daría su vida por él tal como

³⁰ LEVINAS, Emmanuel y POIRIÉ, Francois. *Ensayo y conversaciones*, p. 92.

³¹ *Ibid.*, p. 91.

Abraham con Isaac. La experiencia de lo filial se afirma fenoménicamente en el carácter sagrado de toda criatura.

Levinas nos recuerda que ningún ser humano ha querido su existencia, no se ha autoproducido, y eso hace que seamos libres y que tengamos también un carácter glorioso y absoluto, condición que describo de la siguiente manera: en esa respuesta a la demanda del Otro pongo de manifiesto algo que no puede expresarse con códigos, pero dejo intacto lo absoluto del Otro para el que escucha. No se trata de una relación en la que busque la luz o la claridad del Otro, en ella se pone en juego lo ausente y lo inaccesible en mi deseo de responder a los gritos de ese otro.

La educación aparece como una experiencia en la que el maestro se encuentra con el alumno en una relación filial. Se trata de sujetos que están cara-a-cara y en una relación de uno-para-el otro sin que se exija simetría y reciprocidad o, si recogemos las características del sujeto ilustrado, sin que esté determinado por la racionalidad, la autodeterminación, la capacidad de decisión y una carga moral. Levinas propone que ser un sujeto significa estar sujeto al otro; esta sujeción se entiende como una subordinación a la responsabilidad. Esto es, ante la demanda infinita del otro emergo como subjetividad única, pues sólo yo puedo responder a ese llamado; en este caso, el que educa es el Otro, quien desde la altura de su finitud me demanda algo. Esta relación se constituye como educativa debido a que ha sido construida a través de una relación con la alteridad o por medio de una interpelación que supone una infinita responsabilidad con el Otro; así las cosas, Strhan indica que: «[...] la posibilidad del sujeto ético se revela ya como un rastro de muchas condiciones del lenguaje, el conocimiento y la facultad de relacionarse»³². Acepto que en el proyecto levinasiano hay sujetos, pero la subjetividad se funda en un estar para el Otro, en darse y responder a la llamada de éste y no en la autoposición del Yo.

A partir de este supuesto, toda educación es predicada ya de mi ser en cuanto sujeto ético, por eso es necesario comprender, siguiendo la interpretación que Strhan hace de Levinas, la relación Yo-Otro así: a) el Otro

³² STRHAN, Ann. *Levinas, Subjectivity, Education. Towards an Ethics of Radical Responsibility*. Londres, Wiley-Blackwell, 2012, p. 40.

tiene una altura magistral desde la que me guía, es desde su vulnerabilidad y exterioridad que se definen los caminos de mi aprendizaje; b) la relación con el Otro, más que enseñar y aprender, debe abrir caminos que excedan lo que está directamente planeado; c) es asimétrica, pues el Otro como maestro nos muestra las dinámicas en nuestros encuentros con lo extraño.

La maestría del Otro radica en que es muy vulnerable y pone su necesidad frente a mí. Sobre este último punto propone Strhan que «aunque mi responsabilidad es infinita, lo que significa esta responsabilidad es ejercitarse siempre en los vínculos de la familia humana y la fraternidad que conducen la responsabilidad por mí mismo»³³. Filiación sin absorción, o amor sin reducción a la mismidad, el movimiento es hacia la persistencia de la alteridad.

Creo necesario aclarar algo sobre el Otro antes de seguir avanzando en este apartado. Cuando hablamos del Otro no es una persona específica, no es «ese que está allí y que puedo ver o determinar», por eso su maestría radica en que reclama el rostro, pero renuncia a la cara. Su superioridad se concentra en su vulnerabilidad potente, si bien no logro decir qué o quién es porque eso sería traerlo con categorías del Mismo. Esa relación entre seres que no se pueden «ver» es la que logra que el Yo aparezca como el resultado de la enseñanza o de un vínculo prelingüístico con el otro, en sentido estricto, como resultado de lo carente de principio o anárquico. No podemos bajar la guardia ante esto: aun cuando el lenguaje puede mostrar la relación ética infinita, también puede ser totalizante y por ello debemos estar vigilantes a la aparición de esta tendencia, así como a la inclinación del pensamiento y las acciones por este camino de lo absoluto.

En esta versión del encuentro de sujetos queda en tela de juicio la idea de que la palabra es signo, pues si la aceptamos se tendrían sujetos que se manifiestan revestidos de un mito en el que son ellos mismos, pero envueltos en relaciones que los designan y son recordadas, precisamente, a través de la palabra.

³³ *Ibid.*, p. 39.

Ha hecho carrera esa perspectiva en la que la palabra y el lenguaje son signo del pensamiento o camino para la manifestación de la idea; según Levinas:

Podemos decir, pues, que cualquiera que sea el papel atribuido al lenguaje más allá de su papel de signo, no se lo libera de su obediencia al pensamiento. Y es que la función de decir se reduce para los filósofos al *nombrar* y se reduce a ello a causa de la concepción que se forman del pensamiento³⁴.

No obstante, faltan más elementos para poder delimitar el giro en el lenguaje que impulsa el pensador lituano y sus consecuencias en el encuentro educativo. Si partimos del supuesto de que la tarea del lenguaje va más allá de ser signo —«dicho de otra manera, el lenguaje no tiene solo que designar el pensamiento, sino que hacer silencio»³⁵— y mantiene ese carácter liberador, nos situamos en un horizonte que sigue siendo complejo, pues se trata de un lenguaje que alcanza una intimidad silenciosa del pensamiento con el ser. A partir de ello, Levinas colige, siguiendo a Platón, que para pensar es necesaria una oposición de sí a sí mismo similar al lenguaje, cuya característica esencial es que haya un cara a cara entre preguntas y respuestas, pero en medio de ello... el silencio. Esta tesis postula la existencia de pensadores que acceden, individualmente y por sus medios, en silencio al ser y ello se encuentra antes de la palabra. Así, hay un habla que se sitúa en esa verdad previa que el lenguaje se encarga de nombrar y actualizar como universal.

Todo lo anterior tiene una serie de consecuencias:

1. Detrás de la pluralidad de pensadores hay una sola razón cuyo fraccionamiento es accidental.
2. El lenguaje repara esa fisura metafísica de la verdad.
3. Que la verdad es una revelación silenciosa del Ser a una razón.

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid, Trotta, 2015, p. 55.

³⁵ *Ibid.*, p. 56.

Estas consecuencias resultan vitales en la crítica de Levinas a la filosofía occidental pues, de acuerdo con él, la tesis nodal de esta filosofía es que: «El Ser es lo que se revela a la Razón»³⁶ y su esencia se explyea en el darse y dejarse captar, en su fosforescencia. A pesar de acoger el silencio como elemento del lenguaje, resulta insuficiente este esfuerzo para romper la condición ontológica de éste, pues:

El ser es idea o concepto o, también, la Razón es correlativa del Ser. Su posición —su tesis— es por eso mismo su tematización, su presencia de tema. Por ello, el hablar que comunica es un hablar que designa, es un hablar que nombra. Es el nombre lo que se presenta como la parte principal del discurso³⁷.

La esencia de la palabra consiste en que muestra la existencia del ser, le permite revelarse. Todo lo abordado hasta aquí ayuda a concluir tentativamente que el Ser posee una estructura y un sistema, algo que para este filósofo es la manifestación de la totalidad, y se hacen visibles gracias a la exposición en un lenguaje coherente y organizado que abre la posibilidad de totalización, porque, en sentido estricto, el pensamiento que atraviesa el lenguaje ya contiene la totalidad y éste, por su parte, al exponer la fosforescencia que le corresponde deviene totalización de la totalidad.

Estudiar el lenguaje a partir de su relación con el silencio y desde un enfoque en que es visto como signo del pensamiento obliga al investigador a enfrentarse a la persona que habla, al pensamiento que el lenguaje traduce y al tipo de relación que instaura la palabra. Aquí la discusión se encamina hacia la ontología, o tal como lo nombra Levinas, «la economía general del ser», en la que el hombre aparece como «voluntad de dominio» por su posición de sujeto que comprende al ser. La propuesta de Levinas es de una relación con el otro sin fusión con él o absorción y, por ende, de cuestionamiento sobre el modo en que el lenguaje ha ayudado con ello. El reto es abandonar la idea de dominio y del heroísmo tanto en el lenguaje como en las relaciones entre los hombres, pues el objetivo de la vida humana no es

³⁶ *Ibid.*, p. 57.

³⁷ *Ibid.*

convertirnos en Dios, sino manifestar la bondad de lo infinito en nuestras acciones.

Devolviéndonos un poco en el desarrollo de los argumentos, toda esta crítica al lenguaje y a ese modo de entender la sociabilidad le permiten a Levinas acercarnos a su descripción de la relación social que se realiza entre sujetos, quienes no se hallan unos al lado de otros girando en torno a un contenido común, sino que están uno *para* el otro —uno *cara al otro* sin el *intermediario* de un contenido común—, dicho de otro modo: «[...] no es el contenido común lo que hacía posible, sino que la comunicación debe hacer posible el contenido común; es decir, que nosotros hemos partido de la enseñanza —ante todo de una razón [Tú]— »³⁸.

Lo enunciado previamente permite plantear que la socialidad no se puede reducir al poder o la coexistencia de la participación en algo común. La socialidad se lleva a cabo realmente en todas:

[...] las relaciones concretas entre individuos, entre amos y esclavos, entre padres e hijos, entre hombre y mujer, más que en la obediencia a las reglas anónimas de la moral y del derecho. No es la sociedad mi *partenaire* en la relación social, sino el otro³⁹.

En ese sentido, la relación social se sitúa más cerca de la relación erótica en la que me conmuevo ante el otro y aprendo de la maestría de su altura, me enseña desde ese afuera sufriente. Siguiendo la argumentación de este pensador, «en el fondo de todas las relaciones sociales se halla la que une a maestros y discípulos: la enseñanza»⁴⁰. La enseñanza comporta una significación pues, como hemos expuesto hasta aquí, la palabra que pronuncia el maestro no cumple una función de signo que nombra un objeto o que presenta una idea, por ello no se remite a nuestra visión convencional de lo escolar, sino que es el resonar mismo del sujeto como acción. Esto nos ubica frente a una visión de la enseñanza en sentido antropológico amplio porque se trataría de aprender a ser humanos; no se trata de la palabra

³⁸ *Ibid.*, p. 70.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 63.

en el lenguaje corriente en la que ésta tiene un significado y es signo, la palabra educativa tiene como función primera el resonar del ser, pues «la sonoridad en su conjunto describe la estructura de un mundo en el que lo otro puede aparecer»⁴¹ como manifestación del llamado del que me hará ser y que ofrecerá muchos mundos posibles, algo que Levinas denomina *la razón como tú*.

Pero cabría aquí la pregunta: ¿cómo entender esa razón como *tú*? De acuerdo con el filósofo la razón como *tú* es lo que implica la enseñanza, lo que significa que la racionalidad no radica en el Yo, fruto de un proceso solipsista, sino en la existencia de ese Otro y en la admisión de la distinción entre yo y tú, «no en el plano de la afectividad, no solo en función de nuestra animalidad, sino en el plano de la razón misma. Se da una transmisión de razón a razón»⁴². No interesa o preocupa ver al Otro, se trata de escucharle, de aceptar eso que viene de fuera que puede ser grito o súplica y que funciona como plegaria constante que no puedo convertir en interioridad, a pesar de que la sensación de oírle sí opere internamente. Nos muestra el autor un lenguaje en educación en el que el sonido supera al grafema y que, llevado a su límite en el grito, se presenta como sonoridad pura o palabra que ha perdido su significación.

Enseñar y aprender son momentos esenciales de esta relación. Las palabras que se emplean en la relación educativa tienen sentido no por las imágenes asociadas a ella, sino porque nos hacen llegar objetos desde fuera, nos los enseñan; aprendemos nociones que vienen de otra razón, de la alteridad, que están asociadas al sonido de las palabras, por ello «aprender no es comunicación de un pensamiento —lo que sería volver a la preexistencia de los pensamientos respecto de la palabra y, por tanto, fatalmente a una armonía preestablecida—, sino relación primera: hallarse ante otra razón, existir metafísicamente»⁴³. Estas relaciones se complejizan, pues el paso de lo individual a lo general o de lo implícito a lo explícito supondrán un Maestro y una Escuela, dado que «la doctrina hablada, pensar expre-

⁴¹ *Ibid.*, p. 69.

⁴² *Ibid.*, p. 61.

⁴³ *Ibid.*, p. 69.

sivamente, supone escuela y enseñanza»⁴⁴; simultáneamente, implican la persistencia del sonido detrás de las palabras que tratan de consagrar la simultaneidad del mundo, se trata de un sonido como signo de un Mí con un Él: en esencia, el lenguaje devela aquí su condición paradójica en la enseñanza.

La palabra es signo, pero un signo que no transmite un pensamiento más que para ocultar el ser del sujeto y su acontecimiento misterioso de la intersubjetividad. Signo también que, tallado en el elemento del sonido, confiere a las nociones significadas una relación con el misterio del ser, o sea, la función de símbolo que rompe, por consiguiente, la continuidad del universo luminoso⁴⁵.

En *Totalidad e infinito*, Levinas rechaza la idea del lenguaje como comunicación o reciprocidad. La autoridad del Otro va más allá del plano del discurso. En *De otro modo que ser* el lenguaje es definido como comunicación. Para explicar este giro o nuevo acento, Levinas apela a las categorías del *Decir* y lo *Dicho*. La comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad, es decir que no es primariamente un modo de cognición; el lenguaje como comunicación es aventura de la subjetividad que se arriesga a la incertidumbre de la respuesta del Otro. De esa forma, el lenguaje es un encuentro de dos personas completamente únicas donde el uno se expone al otro como la piel se expone a aquello que la hiere. También en esta última obra se incorpora en la discusión sobre el Sujeto el modo en que el vínculo con el Otro se expresa: substitución, anarquía y sensibilidad. Así las cosas, se desancla plenamente la subjetividad de las reflexiones de la verdad, el tiempo y el ser —en el plano de lo *Dicho*—; se presenta el sujeto en el *Decir*, aparece como sensibilidad animada inicialmente por las responsabilidades, por ende, emerge a través de esa respuesta hacia el Otro que sólo es posible por aproximación a éste.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

Conclusiones

Desde el enfoque levinasiano, todas mis relaciones con los otros que fundan mi sensibilidad dependen de ser expuestas a sus heridas. Las nociones de subjetividad aquí mencionadas toman distancia de la ontología: el nuevo camino es el de una subjetividad que tiene una relación previa con el Otro, pero una relación de extranjería, de exilio, porque me ofrezco al Otro para poder volver a mí. Se trata de substituir al sí mismo por el Otro que me llama de manera infinita:

Yo no estoy privando al Otro de su identidad, substituyo mi identidad por la suya; la substitución que Levinas describe es bastante ilustrativa sobre cómo la subjetividad depende de la destitución y ruina del sujeto autosuficiente y autónomo, la demanda de responsabilidad insatisfecha significa que siempre estoy tarde⁴⁶.

Una educación que tenga como norte esta perspectiva supondrá, para Strhan, siguiendo a Levinas, que el eje sea la heteronomía y no la autonomía racional solipsista⁴⁷. La heteronomía se entiende como ser gobernado por otros —pero no en términos kantianos—, o mejor, por un mandato desde fuera o desde la altura magistral del rostro del sufriente que, en suma, contiene las bases de una demanda ética por justicia. Ahora, el objetivo no es aprehender y aprender información o desarrollar habilidades: el corazón del proyecto educativo es mostrarle a cada alumno que es rehén de ese otro en las situaciones cotidianas y se explora en la escuela los modos en que se reconocería la responsabilidad del sujeto como fuente de su unicidad. Asistimos, entonces, a la deconstrucción del sujeto como el producto del discurso social y se le piensa no como autosuficiente o como fin en sí mismo, si bien es libre pero para responder al llamado del Otro.

Para concluir este apartado creo pertinente recuperar algunas líneas generales de lo trabajado hasta aquí:

⁴⁶ STRHAN, Ann. *Levinas, Subjectivity, Education*, p. 54.

⁴⁷ *Ibid.*

- 1) El cara-a-cara es el punto de partida de la relación ética que está a la base de la relación educativa. Este punto lo ubica Levinas aun en el campo metafísico. En ese encuentro con el Otro no puedo caer en rodeos, no logro esquivarle, y allí acontece la religión:

[...] como primera relación con el *otro*, el cara-a-cara abre la vía, si lo puedo decir así, de la ética y, quebrándose en el momento de la aparición del Tercero —de otro Otro—, conduce a la Justicia, es decir, a la equiparación de los hombres y a su necesaria *comparación* ante la Ley⁴⁸.

- 2) Soy responsable del otro sin esperar reciprocidad aunque me cueste la vida. Como hay asimetría entre el otro y el yo hay sujeción al otro, porque siempre lo que le ocurre a él es más importante que lo que pasa conmigo.
- 3) La relación entre el Yo-Tú es de un Yo-para-Otro en la que no hay dominación o sometimiento, mis buenas acciones no exigen el reconocimiento del Otro, antes bien, muestran la tarea por hacer. La educación sería uno de los actos de bondad a los que se abre un Yo frente a la vida desnuda y frágil del Otro. Se trata de un acto de bondad en el que no ejerzo poder sobre el otro a quien amo en su alteridad, en su condición invisible y de extranjería.

⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel y Poirié, Francois. *Ensayo y conversaciones*, p. 36.

BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, Judith. *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009.
- GIMÉNEZ, Analía. «Emmanuel Levinas: humanismo del rostro». En: *Escritos*, 19 (43), 2011, pp. 337-349.
- LEVINAS, Emmanuel y POIRIÉ, Francois. *Ensayo y conversaciones*. Madrid, Arena Libros, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987.
- LEVINAS, Emmanuel. *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid, Trotta, 2015.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. España, La Balsa de Medusa, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 2002.
- MÈLICH, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. España, Herder, 2010.
- MÈLICH, Joan-Carles. *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. España, Anthropos, 1998.
- STRHAN, Ann. *Levinas, Subjectivity, Education. Towards an Ethics of Radical Responsibility*. Londres, Wiley-Blackwell, 2012.

TRADUCCIÓN

PENSAMIENTOS SOBRE LO IMPENSABLE*

Thoughts on the Unthinkable

LEE BRAVER**

University of South Florida

La crítica de arte, sor Wendy Beckett, dijo una vez que, antes de Picasso, los pintores daban por hecho que su trabajo era producir obras de belleza***. Después de todo, ¿qué otra cosa puede hacer el arte? Fue solo después de Picasso —específicamente después de *Les Femmes d'Alger (O. J. R. M.)* (antes *Las señoritas de Aviñón*), con sus agazapadas prostitutas francesas de rostros parecidos a las grotescas máscaras africanas— que los pintores se dieron cuenta de que no estaban limitados a la belleza, que la belleza no era su destino sino, de alguna manera, un límite. Picasso mostró que la fealdad también podía ser el tema del gran arte, que los artistas podían capturar la fealdad sin hacerla bella¹; esto cambió para siempre el curso de

* Recibido: 12 de diciembre de 2018. Aceptado: 4 de enero de 2019.

** Correo electrónico: lbraver@usf.edu

*** Este texto es la traducción de: BRAVER, Lee. «Thoughts on the Unthinkable». *Parrhesia*, 24, 2015, pp. 1-16. Fue traducido por Juan Carlos Aguirre, Universidad del Cauca. El traductor agradece tanto al profesor Lee Braver como a los editores de la Revista *Parrhesia* por los permisos para traducir y publicar el artículo en el Anuario.

¹ John Richardson, autor de la muy apreciada biografía en tres tomos de Picasso, describe así el trabajo del pintor español: «Picasso salió de la conmoción; de ahí las inquietantes, discordantes y aterradoras máscaras que ideó para las dos cabezas del lado derecho. La familiaridad nos había acostumbrado al horror que estas dos *Demoiselles* causaron cuando fueron descubiertas por primera vez, hace casi un siglo. Fue como si Picasso hubiera soltado una nueva raza de gorgonas al mundo... Sus *Demoiselles* [constituyeron] un exorcismo de mucho más que meros demonios privados; fue también un exorcismo de los conceptos tradicionales en torno al “ideal de belleza”. Las aterradoras máscaras constituyen un asalto tanto a la “belleza” como a las mujeres». Y continúa: «[A]lgunos académicos vieron estos rostros monstruosos como la encarnación del miedo que tenía Picasso a la sífilis» (RICHARDSON, John. *A Life of Picasso: The Cubist Rebel, 1907-1916*. New York, Alfred A. Knopf, 2012, p. 32). André Derain, un pintor vanguardista y seguidor de Matisse y Picasso, quien introdujo a Picasso en la exhibición de arte africano que inspiró parcialmente su trabajo, se conmovió tanto cuando vio la pintura que dijo entre sus amigos que «pintar de este modo era un callejón sin salida del cual solo quedaba el suicidio; que una mañana encontraríamos a Picasso colgado detrás de sus grandes lienzos» (MILLER, Arthur. *Einstein, Picasso: Space, Time, and the Beauty That Causes Havoc*. New York, Basic Books, 2001, p. 124).

la cultura. Como todos los supuestos realmente profundos, el de la belleza difícilmente parecía un supuesto: parecía más bien una verdad incuestionable, inevitable —hasta que alguien lo cuestionó y escapó de él—. Lo que había parecido autoevidente empezó a verse como una restricción autoimpuesta. ¿Cuánto del mundo, cuánta fealdad, cuánta mundanidad habían estado ignorando los artistas? ¿Cuánto podrían ahora capturar? Esta fue tal vez *la* pregunta del arte del siglo veinte, con sus representaciones de horribles matanzas, sus cadáveres de vaca rebanados, sus palas de nieve y orinales y latas de sopa, manchas de pintura y lienzos negros.

Así como reflexioné sobre la idea de la hermana Wendy respecto al descubrimiento revolucionario de Picasso, quiero preguntarme en el contexto de mi propia profesión: ¿qué clase de límites autoimpuestos habrían encaillado el trabajo de los filósofos? Deben ser muy profundos, pues erradicar y cuestionar supuestos es nuestro pan de cada día. ¿Cuál caracterización de nuestro campo ha parecido tan autoevidente a sus practicantes que difícilmente pueda verse como una caracterización? Esta cuestión nos lleva a esa cuestión de la que todos los filósofos parecen tan enamorados: ¿qué es filosofía? Es seguro que ninguna otra disciplina sea tan narcisista como la nuestra, con prácticamente todos los grandes filósofos interrogándose por lo que es esta extraña ocupación y por lo que ella está tan preocupada. Por tanto, vayamos a esta cuestión perenne.

Necesitamos una definición de filosofía que sea lo más abierta posible, como si en ella fuéramos a encontrar, por decirlo así, nuestro otro, nuestro punto ciego estructural, la parte trasera de nuestra cabeza. Pues bien, sea lo que sea, filosofar significa pensar acerca de cosas. En efecto, esto no tiene nada de específico —muchas disciplinas piensan, pese a lo dicho por Heidegger—. Por tanto, vamos a precisar un poco nuestra definición: filosofía significa pensar *mucho* acerca de cosas —mucho, realmente mucho—. Así está mejor. Ahora, si eso define lo que hacemos en un sentido amplio al máximo —y diría que es muy amplio—, ¿no contiene un límite tácito, al modo de «producir artefactos de belleza», bastante parecido al límite en el arte antes de 1907? ¿Cómo podría esta caracterización restringir nuestro campo?

Si lo que hacemos es pensar, entonces parece autoevidente que cualquier cosa en la que pensemos debe, por ese mismo hecho, ser pensable; debemos ser capaces de pensar en ello si esto se convierte en el tema de nuestro pensamiento. Esto es incluso más obvio que la idea de que el arte produce belleza, toda vez que parece ser lógicamente necesario —los filósofos siempre tratamos de superar a los otros, ¡incluso en nuestras limitaciones!—. Siguiendo la explicación de la hermana Wendy sobre la estrategia de Picasso, el próximo paso es, pues, cuestionar esta definición para verla como una restricción más que como una necesidad inquebrantable, en orden a revelar qué posibilidades quedarían por fuera de ella. Si la filosofía siempre ha sido sobre lo pensable, ¿podríamos extenderla hacia lo que trasciende eso, a lo que es *in*-pensable? ¿Es esto tan perverso como pintar intencionalmente obras de fealdad? Si tratamos de pensar en lo que no podemos pensar, ¿podremos pensar en algo? Y si lo hacemos, ¿podríamos tener algún éxito en ello, toda vez que estaríamos comprometiendo la misma cualidad de lo que tratamos de capturar —a saber, su cualidad de impensable— y, en tal medida, estaríamos abocados al fracaso, como ocurre en la paradoja del mentiroso?

Esto es lo que ha estado ocupando, o quizás debería decir atormentando, mi mente durante estos últimos años, y quiero compartir con ustedes algunos de los pensamientos que he tenido. Estos pensamientos sobre lo impensable son, en honor al tema abordado, tentativos y exploratorios.

Una de las primeras cosas que encuentro es que no soy el primero en pensar sobre estas preguntas. Ha habido una larga y rica tradición de especulación filosófica sobre este tema, la cual ha tenido a Parménides como su punto de retorno. Al decir que el pensamiento y el ser son uno, parece que está declarando una versión más extrema de lo que podemos llamar la *restricción de lo pensable*: la idea de que debemos limitar el pensamiento a lo que puede ser y, en dirección opuesta, limitar lo que puede ser a lo que se puede pensar. Sin embargo, él queda atrapado en su propia prohibición: ¡al prohibir la discusión de lo que no se puede pensar o decir —a saber, la abominación conceptual que el no ser es—, él debe discutirlo! Para especificar qué es lo que no se puede decir o pensar, Parménides está obligado a

decirlo y pensarlo, una trampa común en este territorio incierto. El hecho mismo de establecer un límite, tal y como defendieron luego Hegel y Wittgenstein, se transgrede al dar *alguna* especificación de lo que queda en el otro extremo.

Kant da un giro fascinante a la idea de Parménides. Él hace que la realidad sea completamente pensable en lo que tiene que ver con los fenómenos —el mundo como lo experimentamos es cognoscible en sumo detalle— y es completamente impensable, o al menos incognoscible, cuando hablamos sobre los noúmenos —el mundo como es realmente, independientemente del modo como nuestra mente lo procesa—. Por ende, Kant refuerza simultáneamente las dos aristas de la máxima de Parménides: «Es necesario hablar y pensar lo que es» fenoménico, pero el ser nouménico «no se puede decir ni pensar».

Pero, aunque formalmente es similar, esta formulación marca realmente una separación dramática de Parménides, pues donde Parménides había dicho que el no-ser es lo impensable, Kant deja al *ser* por fuera de los límites conceptuales; en efecto, los noúmenos representan lo que tradicionalmente se considera como el mundo verdadero, el ámbito «realmente real» en los términos de Platón —*ontos on*—. Así pues, mirado más de cerca, Kant invierte la máxima de Parménides —es ser lo que no podemos conocer o discutir—, el discurso inteligible tiene que restringirse a los fenómenos, a lo que es ontológicamente peculiar —es y no es, lo que conlleva una similitud con la alucinación masiva—. El objeto de conocimiento es una reluciente proyección subjetiva que sabemos que no es como el mundo realmente es; la ciencia se vuelve un simple discernimiento de los modelos proyectados en la pared de la caverna por el fuego trascendental de nuestras mentes. Kant nos amarra a la vía de los mortales de Parménides, pues las diosas ya no nos hablan.

Alcanzamos con Kant una de las grandes intuiciones del tema que estoy abordando: vamos a llamarlo, con algo de ostentación, el *principio de humildad antropomórfica*. Kant expone una idea muy simple a través de una maquinaria conceptual extremadamente complicada: que todo lo que podemos hacer es pensar con nuestros pensamientos. Cuando tratamos de

darle sentido al mundo, inevitablemente lo hacemos por medio de *nuestros* conceptos. El empirismo puro que va de abajo hacia arriba, en el que el mundo nos enseña cómo darle sentido desde el inicio, no puede funcionar según Kant. La mente debe preparar los datos para que estos puedan ser digeridos. Para evitar presupuestos dogmáticos, se ha distanciado de la confianza cartesiana y leibniziana en Dios como el Gran Coordinador en el Cielo, el que armoniza el mundo y la mente para que estén sintonizados entre sí antes de que entren en contacto.

Sin la estrategia racionalista de un tercero que coordine entre sí la mente y el mundo, o sin la solución empirista del mundo que imprime su estructura en nuestras mentes pasivas, la única alternativa es que *nosotros* hagamos pensable al mundo para poder pensarlo. Tenemos que hacer del mundo que vivenciamos nuestra propia imagen epistemológica, estructurándolo tal y como nuestra mente lo hace vivenciable. Los dos relojes que el Dios de Leibniz calibró se han separado; sólo pueden retornar ajustando uno a la vez, sin comprobar la hora que *realmente* es, el sentido del tiempo Greenwich de la realidad. Para Kant, esta conclusión es inevitable. Cualquier intento por comprobar si el mundo realmente es del modo en que pensamos que es requeriría pensarlo, como tratando de ver adentro del refrigerador cuando la luz está apagada —nunca lo lograremos en cuanto algo impensado—. No podemos salir de nuestras propias cabezas.

Pero este es precisamente el error de Kant según Hegel, su más grande sucesor y crítico. Si realmente no podemos salir de nuestras cabezas, entonces, ¿qué es exactamente este afuera del que hemos estado hablando? Ese afuera también debe estar adentro si lo estamos discutiendo inteligiblemente, incluso si solamente decimos que existe y es inalcanzable. Si se piensa en toda su magnitud, el idealismo subjetivo de Kant se vuelve idealismo objetivo o absoluto en Hegel. Kant no debería sentirse mal por esto. De acuerdo con Hegel, si se piensa en toda su magnitud, todos se convertirían en hegelianos. Kant dice que no podemos dejar de usar nuestros conceptos al pensar y hablar acerca del mundo, y eso nos protege de pensar o hablar verdaderamente acerca del mundo en-sí. Pero, entonces, Hegel responde que este mundo en-sí es algo que también estamos pensando.

La realidad en-sí es, necesariamente, en-sí-*para-nosotros*. Ciertamente, todos los en-sí sólo pueden ser para-nosotros; esto se desprende del propio razonamiento de Kant. De modo que no hay nada que podamos extirpar de nuestros pensamientos pues al pensar algo estamos conectados con ese algo. Nuestros pensamientos no alcanzan a escapar de la velocidad de la órbita de nuestros conceptos y vocabularios que nos permiten entrar en contacto con algo genuinamente alejado de ellos; hasta el decir que algo está separado, nos retrotrae al núcleo gravitacional de nuestras mentes. Wittgenstein estaba en lo cierto: de lo que no podemos hablar, debemos guardar silencio, pese a que él mismo, como la mayoría, hizo lo mismo en alguna medida.

De hecho, Hegel tampoco guarda silencio al respecto, y tampoco tiene que hacerlo —esto debido a que el sentido de la realidad cambia si pensamos en ella—. Sin el contraste de un en-sí, el calificativo «para-nosotros» pierde su sentido tradicional. Si no podemos usar nuestros conceptos para referirnos a algo radicalmente alejado de estos conceptos, entonces la distinción colapsa y los términos que se contrastan pierden el sentido que tuvieron cuando se usaron para contrastar uno y otro. Como es habitual, Nietzsche lo dijo de una mejor manera: «Hemos abolido el mundo verdadero: ¿qué mundo queda?, ¿el aparente quizá?... ¡No! ¡*con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente*»². El mundo verdadero comienza como trascendente, se vuelve una fábula y, por consiguiente, se vuelve inmanente. Sin embargo, no nos hemos quedado con un mundo inmanente pues, conceptualmente, la inmanencia requiere el contraste con la trascendencia. El mundo que vivenciamos es simplemente el mundo, y pare de contar.

Esto restaura la *restricción de pensabilidad* de Parménides, pero ahora se hace coherente debido a que hemos desecho su ilícito lado impensable. La formulación hegeliana de la idea es: lo real es racional y lo racional es real. No se trata de la unión del pensamiento con la realidad, como dos mitades de un medallón, sino del darnos cuenta de que lo que pensábamos como

² NIETZSCHE, Friedrich. *The Portable Nietzsche*. Ed. y trad. Walter Kaufmann. New York, Viking Penguin, 1954, p. 486. El énfasis está en el texto original.

una mitad es en realidad el todo, no se requiere, ni es siquiera posible, que encajen. Otros filósofos comparten una idea similar. El Heidegger temprano hace el mismo movimiento cuando sostiene que «*la ontología solo es posible como fenomenología*» porque «nuestra investigación [...] pregunta por el Ser en sí en la medida en que el Ser entra en la inteligibilidad del Dasein»³. Merleau-Ponty señala acertadamente que «no debemos, por tanto, preguntarnos si realmente percibimos el mundo; en vez de esto debemos decir: el mundo es lo que percibimos»⁴. Llamo a esto el *principio de la ontología fenomenológica*. La idea es que para nosotros decir algo sobre algo debemos tener algún acceso a ese algo. Esta es la razón por la cual Heidegger identifica los seres con los fenómenos, esto es, lo que entra en la claridad o en nuestra conciencia. Esto explica también por qué, al comienzo de *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser se vuelve, de inmediato, en la pregunta por nuestra comprensión del ser; ¿sobre qué más podemos indagar?

Paremos un momento para ver adónde hemos llegado. Parménides empezó dejando cosas por fuera, tratando de limitar el pensamiento a lo que es, esto es lo que denominé la *restricción de pensabilidad*; no obstante, esta restricción se violó a sí misma al pensar lo que está más allá de ella, así como al afirmar que no tiene límites. Luego, Kant nos dio el *principio de humildad antropomórfica*: el truismo de que sólo podemos pensar con nuestros propios pensamientos, lo que quiere decir que cualquier cosa en la que pensemos lleva su sello; por tanto, el mundo realmente es como es para nosotros, no como es en sí —lo que nunca podemos saber, porque la única manera que podríamos saberlo es a través de estos pensamientos-demasiado-humanos, que dejan su huella en todo lo que aprehenden—. No podemos ver el mundo invisible o conocer el mundo alejado de las condiciones que nos posibilitan conocerlo. Hegel siguió esta línea de pensamiento hasta que formuló el *principio de ontología fenomenológica*. Esto se aplica al *principio* de Kant, e incluso a lo que supuestamente

³ HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie y Edward Robinson. San Francisco, Harper, 1962, 60/35, 193/152.

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trad. Colin Smith. New York, Routledge Classics, 2002, xviii.

excede nuestro pensamiento, trayendo lo en-sí al ámbito del pensamiento y, por consiguiente, a nuestra manera de pensar, por lo cual nada puede excederlo —ni siquiera la nada—. Esto nos retrotrae a la *restricción de pensabilidad* de Parménides, pero ahora sin tener que pensar en el prohibido lado que queda por fuera de lo pensable, pues no hay otro lado. El mundo es enteramente pensable debido a que el mundo simplemente es lo pensable: de lo que no es comprensible no se puede afirmar que es ser, pues si es incomprensible ni siquiera sabemos de lo que estamos hablando cuando decimos que no es.

Esto representa un avance en relación con las ideas de Kant pues remueve la contradicción que implica la *restricción de pensabilidad*; sin embargo, también pierde la *humildad* de Kant, un atributo del que carece Hegel, un filósofo que creía que su trabajo traía a la humanidad el estado de divinidad.

Admiro la *humildad* de Kant y me gustaría preservarla. Es un acto de impresionante arrogancia decir que el mundo debe cortarse a la medida de nuestras mentes, ya sea, como dicen los racionalistas, que nuestros pensamientos se alineen con la realidad, tal y como ellos literalmente lo hicieron, o como dice Hegel, que los pensamientos se acompañan exhaustivamente. Por otro lado, el modo como Kant trató de acomodar esta intuición es erróneo, incluso autocontradictorio. Al postular un ámbito trascendente, tuvo que hacer uso de materiales inmanentes —nuestros propios conceptos trascendentales como sustancia, existencia, posiblemente causalidad— comprometiendo, por tanto, su trascendencia. Después de todo, todavía seguimos pensando acerca de los noúmenos. Hegel está en lo cierto al desechar la noción de noúmenos, pero el modo en que lo hizo restringe lo real a lo que es pensable por nosotros —cuánta arrogancia, cuánta extravagancia—.

Para avanzar requerimos tomar estas dos ideas: por un lado, la *humildad*; por otro, la *ontología fenomenológica*, y mostrar en ellas lo que Hegel llamó un *Aufhebung*, esto es, una combinación de las mejores características que, simultáneamente, poda las peores. Para mí es un hecho que un crítico poderoso tanto de Kant como de Hegel nos ha dado tal perspectiva,

irónicamente un pensador con una antipatía personal por la noción de *Aufhebung*: Kierkegaard⁵.

Con seguridad, la humildad es uno de los santo y seña del pensamiento de Kierkegaard, atizado por el intento hegeliano de hacer a la humanidad continua con Dios. Kierkegaard resucita, en el ámbito ético, lo que Kant insistió en su epistemología: que no conocemos todo, que estamos limitados a *nuestros* conceptos —en este caso, a los conceptos de bien y mal—, pero que nuestra línea es, seguramente, demasiado corta como para sondear las profundidades de lo real. En *Temor y temblor*, Dios le pide a Abraham algo que *no se puede* justificar, algo que en nuestro mejor entendimiento sólo se puede considerar como malo. ¿Qué bien podría venir de la muerte de este niño prometido durante tanto tiempo, el niño de esa promesa quien está para dar a luz a una nación? Y si Dios lo quiere, ¿por qué esa crueldad al pedirle a su propio padre, *su* fiel servidor, que lo haga? Incluso si es una prueba y el asesinato no tiene lugar, no podemos saltar al final de la historia, ya que Abraham no pudo hacerlo. Estamos, como él, atrapados en el tiempo; debemos movernos a través de eventos concatenados, y decidimos sin saber el resultado.

Cuando Abraham oye el mandato, enfrenta una decisión: por un lado, puede juzgar a Dios por su propia moralidad —esto es lo que Kant nos dice que debemos hacer—. En la imagen kantiana, solamente podemos reconocer lo que nuestras mentes están preparadas para ver, el conjunto singular de categorías en el que nace abierta nuestra mente, y esto aplica a la moralidad y la religión, como también a la ciencia. Venimos a este mundo con el cableado moral en nuestra razón, y Kant sostiene que si encontramos lo que pensamos que podría ser Dios debemos armonizar esta supuesta aparición con nuestra noción preexistente para ver si Él se amolda a nuestros estándares: «Hasta el Santo del Evangelio debe compararse con nuestra idea de perfección moral antes de que sea reconocido como tal»⁶. Si el Señor de

⁵ Rechazar la noción de un *Aufhebung* es parte del significado del título de su primer libro, *O lo uno o lo otro*, que insiste en las elecciones insalvables que inevitablemente dejan atrás cosas esenciales. Heidegger eligió esta idea en lo que llama nulidad y culpa. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, 331/285.

⁶ KANT, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Trad. Lewis White Beck. Upper Saddle River, NJ, Library of Liberal Arts, 1995, 24/408. Ver también: 60/443.

toda la creación falla ante el imperativo categórico, entonces un ser racional está obligado a desobedecerle. De hecho, bajo esta medida, quien ordene a un padre asesinar a su hijo inocente no podría ser Dios; si Dios no es kantiano, no puede ser Dios⁷.

Esto está ligado con el significado mismo de autonomía —si tomo la ley de *alguna otra parte*, no importa ni la autoridad ni el contenido de la ley, me he comprometido a mí y a mis acciones—. Debo practicar, como dice el título de uno de sus libros, *la religión dentro de los límites de la mera razón*, y eso significa en los límites de mi razón, es decir, en mí mismo. Así como pasa con la ciencia, sólo podemos vivenciar lo que estamos trascendentalmente preparados para vivenciar, aprender lo que ya sabemos —lo que, en efecto, no es realmente aprender—. Incluso Dios no tiene nada que enseñar a Kant respecto a lo correcto y lo incorrecto. La humildad que resalta de la epistemología de Kant está totalmente ausente de su ética; en su ética, Kant ha recreado la metafísica de Leibniz en la cual somos seres sin ventanas, nada del afuera puede invadirnos⁸.

⁷ De hecho, Kant concluye que Abraham debe «desoír» el mandato. En *Religión dentro de los límites de la mera razón*, un título que se aleja del libro, plantea que: «[S]uena ciertamente dudoso, pero no es en modo alguno condenable, decir que todo hombre *se forja* un Dios, e incluso ha de forjarse él mismo un Dios [...]. Pues, de cualquier modo que por otro haya sido dado a conocer y descrito un ser como Dios, e incluso de cualquier modo que pudiera aparecerle un ser tal (si ello es posible), sin embargo él ha de comparar ante todo esta representación con su ideal para juzgar si está autorizado a tener aquello por una divinidad y venerarlo como tal [...] Por mera revelación [...] no puede haber ninguna Religión» (KANT, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson. New York, Harper Torchbooks, 1960, p. 157 n.). Ver también: KANT, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p. 143. De modo extraordinario, como ejemplo de una posible revelación que falla a nuestra propia prueba moral y, por consiguiente, no puede ser de origen divino genuino, Kant menciona la posibilidad de que «a un padre se le ordenase matar a su hijo, siendo este totalmente inocente en cuanto el padre sabe»; incluso más adelante señala que «la orden dada a Abraham de sacrificar a su propio hijo como a un carnero» es un ejemplo de alguien que debe desoír el mandato de Dios (KANT, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, 82/175). En la *Crítica de la razón pura*, Kant agrega: «Creeremos adecuarnos a la voluntad divina solamente en la medida en que tengamos por sagrada la ley moral que la razón nos enseña a partir de la naturaleza misma de las acciones [...]. La teología moral, por consiguiente, tiene solo un uso inmanente [...]; y no (sirve) para abandonar, de manera extravagante, o incluso dolosa, el hilo conductor de una razón que legisla moralmente sobre la buena conducta en la vida, para anudarlo inmediatamente a la idea del Ser supremo». Cf. KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. New York, St. Martin's, 1965, A819/B847.

⁸ «No podemos considerarlas [a las leyes morales], inversamente, como contingentes según este, y como derivadas de una mera voluntad, y en particular [no podemos considerarlas como derivadas] de una voluntad de la que no tendríamos concepto alguno si no [nos] lo hubiéramos fabricado

Kierkegaard dice: «[P]orque quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado de la fe, se refleja a sí mismo, mientras que quien ama a Dios creyendo se refleja en Él»⁹. Podríamos ampliar esto y decir que quien ama a Dios sin fe, dentro de los límites de la mera razón, autónomamente, ama un *reflejo* de sí mismo, pues esto es todo lo que puede encontrar —reflejos de sí mismo, lo mismo tal y como lo encontramos en la ciencia—. Quien es incapaz de reconocer la posibilidad de los bienes que trascienden nuestra comprensión del bien no puede genuinamente reverenciar a Dios, pues reverenciar únicamente a un Dios que reconoces de acuerdo con tus estándares no es sino reverenciarse a uno mismo. No se trata de reconocer una autoridad más alta, que de hecho no puede hacerse en una ética basada en la autonomía. Kierkegaard escribe: «[L]a existencia integral de la especie humana se encierra en sí misma adoptando la forma de una esfera perfecta»; y continúa:

[...] convirtiéndose lo ético con continente y contenido al mismo tiempo. Dios pasa a ser entonces un punto invisible de convergencia, una idea desvaída [...] Hablando con propiedad, no tengo ningún deber para con Dios. El deber es tal deber como se refiere a Dios, pero en el deber en sí no entro en relación con Dios¹⁰.

¿Qué significa realmente entrar en relación con Dios? ¿Qué significa Dios? O sea, para hacer la pregunta que tanto Kant como Hegel, de distintas maneras, trataron de descalificar, ¿qué es lo trascendente? Pues bien, comencemos con lo obvio: es lo que trasciende y, al trascender, muestra que lo que es nuestro es *meramente* nuestro; esto va en contra de los intentos de Kant por clausurar la especulación sobre lo que excede nuestro acceso, y contra el intento de Hegel de convertir lo «nuestro» en «todo lo que hay». Abraham es obligado a hacer algo que viola la ética —asesinar

nosotros, de acuerdo con aquellas leyes. En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de conducirnos, no tendremos por obligatorias las acciones porque son mandamientos de Dios, sino que las consideraremos como mandamientos divinos, porque estamos internamente obligados a ellas». Cf. KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, A818-19/B846-7.

⁹ KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de Silentio*. Trad. Alastair Hannay. New York, Penguin Books, 1985, p. 66.

¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

a un inocente—: ¿esto viola la ética o podría trascender la ética? Podría exponer nuestra interpretación del bien y el mal como sólo eso, *nuestra* interpretación, pudiendo haber otras que podrían ser mejores, pero —y esto es importante— mejores en modos que no podemos comprender o apreciar. Es seguro que esta posibilidad, descartada en principio por Kant y Hegel, es por lo menos parte de lo que podría significar un encuentro con Dios, tal y como ha sostenido John Caputo. No aplaudimos a Abraham por prestarse a hacer un acto horrendo, pero sí por darse cuenta de los límites de su propio sentido de lo correcto y lo incorrecto, por su comprensión de que toda su interpretación sólo está garantizada por un abismo de 70.000 brazas de profundidad.

Si Dios pudiera explicar Sus razones, eso implicaría que Él nos debe una explicación, pero también que Él *puede* explicarnos su razonamiento, es decir, que compartimos con Él una forma común de razonar pues, como insiste Kant, la comprensión es tan universal que cierra la brecha entre lo finito y lo infinito. Pero si esto es así, entonces no hay trascendencia, y nuestro razonamiento llega tan lejos como quiere, y Dios es simplemente un caballero prusiano muy brillante y poderoso que reside en el cielo. En efecto, Kant a veces describe a la humanidad «como análoga a la divinidad»¹¹. Cuando obedecemos la ley moral por respeto y estando despojados de todo el influjo de las inclinaciones, ¿qué nos separa de la santa voluntad, al menos en el lapso de esa decisión? Sin embargo, Kierkegaard quiere preservar la divinidad de Dios, Su trascendencia, Su extrañeza, lo que simultáneamente preserva nuestra propia finitud. Dice: «El amor de Dios es inconmensurable para mí [...]. Inconmensurable con la realidad total [...]. En la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con él, pues nos falta un lenguaje común»¹². O como Derrida señala en su libro sobre Kierkegaard:

¹¹ KANT, Immanuel. *Political Writings*. Ed. Hans Reiss. New York, Cambridge University Press, 1991, p. 65.

¹² KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling*, pp. 63-64. «El hombre antes de llegar a saber algo en verdad sobre lo desconocido (Dios), debe saber que es diferente de él, absolutamente diferente de él». Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*. Eds. y Trads. Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985, p. 46.

Dios no da sus razones [...] De otro modo, no sería Dios, no estaríamos tratando con el Otro como Dios o con Dios como el totalmente otro. Si el otro compartiera sus razones con nosotros, explicándonoslas, si nos hablara todo el tiempo sin secretos, no sería el otro¹³.

Si los encuentros con lo divino a veces son bruscos, si nos queman, si tal vez ni siquiera se distinguen de lo demoníaco, ¿por qué no esperar en vez de entrar en contacto con lo infinito para que hiera y confunda? Dios puede ser amoroso y benévolo a Su manera, pero si también es trascendente y misterioso, puede que no siempre encontremos su gentil benevolencia o su reconocido amor.

Cuando Dios llama a Abraham, Abraham no emplea sus propias categorías para ver si esta voz encaja con nociones previas de lo que debe ser Dios y la divinidad tal y como, insiste Kant, todo ser autónomo y racional debe hacer; él responde «heme aquí», y hace lo que se le ordena. Cuando Isaac se dirige a su padre para preguntarle qué están haciendo, él responde «heme aquí». Cuando el ángel del Señor llama a Abraham para detener su mano, él responde «heme aquí». Esta extraordinaria frase repetida tres veces representa la voluntad de Abraham para responder al llamado de Dios sin establecer condiciones o sin configurar preparaciones trascendentales. Él no duda en responder al niño que está a punto de sacrificar o al Dios que le ordena ese horror.

¿Qué vamos a hacer con esto? De un modo, es algo horrible, una abdicación de la responsabilidad, del mandato ilustrado de pensar por sí mismo, y Kierkegaard no se aleja de este aspecto¹⁴. Abraham reprime su propia razón y obedece sin determinar si la orden es justa o no. ¿Qué otra demostración más poderosa de *humildad* puede haber? Abraham no está solamente reprimiendo su razón, sino que la somete a algo más grande, a una fuerza que sabe más de bondad que lo que él puede saber. Esto es algo imposible en la explicación de Kant, la cual vuelve a Dios y a la humani-

¹³ DERRIDA, Jacques. *The Gift of Death and Literature in Secret*. Trad. David Wills. Chicago, The University of Chicago Press, 2008, p. 58.

¹⁴ «O bien corremos un velo sobre la historia de Abraham, o bien aprendemos a espantarnos ante la inaudita paradoja que da sentido a su vida». Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling*, p. 81.

dad tan conmensurables en la ética como lo hace Hegel con todo. Dios no puede saber más de moralidad que lo que sabemos nosotros pues no hay nada que la razón no pueda descubrir por sus propios méritos. La ética de Kant ha abandonado la *humildad* que su epistemología se esforzó tanto por establecer.

Kierkegaard rehabilita la *humildad* de Abraham. Reconocer la trascendencia radical de Dios significa aceptar nuestra falta de omnisciencia ética, nuestra capacidad y necesidad de aprender. El «heme aquí» de Abraham es su apertura a lo que está más allá de su propia comprensión, a lo que él no puede comprender sin que haya algo por fuera de él que rompa y posibilite pensar algo genuinamente nuevo. Es así como Kierkegaard entiende la encarnación, en contraste con la idea kantiana de que esto es esencialmente innecesario, y con la interpretación hegeliana que ve la encarnación como una alegoría del crecimiento de la humanidad hacia la divinidad: Dios tiene que irrumpir en nuestro tiempo y naturaleza humana para cambiar su curso en aras de permitir que algo nuevo ocurra —la salvación—. Dios se ha convertido en humano, corporal y temporalmente, para ampliar y distender estas formas que ya no se pueden resumir en las formas iniciales; ellas se acomodan ahora a nuevos contenidos, a los cuales nosotros tenemos que responder. Como Kant, el partero epistemológico Sócrates nos da posesión consciente de lo que no nos habíamos dado cuenta; por tanto, nos ayuda a ser quienes realmente somos. De otro lado, Cristo nos permite llegar a ser «una persona nueva»¹⁵ que posibilita convertirnos en lo que no somos y en lo que no podríamos haber sido de antemano. «Aquí se nos hace manifiesta la necesidad de recurrir a una nueva categoría, si queremos entender a Abraham»¹⁶: la nueva categoría de las nuevas categorías. El milagro de Dios, la entrada incomprensible en el tiempo, el espacio, su nacimiento, difícilmente hubieran estado garantizados si sólo nos dijera algo que ya sabíamos o pudiéramos aprender por nosotros mismos. Al contrario de Kant,

¹⁵ KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*, p. 18; ver también: KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*. Eds. y trads. Howard V. Hong y Edna V. Hong. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992, p. 576.

¹⁶ KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling*, p. 88.

la religión en Kierkegaard únicamente se justifica *más allá* de los límites de la mera razón. Esta es la irrupción divina, haciendo que rompamos el estrecho círculo de la reminiscencia platónica o los conceptos kantianos. Esta es la apertura a lo trascendental mediante y hacia lo trascendente.

Esta idea, que he denominado *realismo transgresivo*, combina lo mejor de Kant y Hegel, como debería hacer un *Aufhebung*. Con Kant, insistimos en nuestra finitud, la pequeñez de nuestro alcance ante el vasto océano de lo real; con Hegel, aceptamos la consecuencia de la finitud según la cual no podemos hablar de lo que está por completo más allá de nosotros, sin posibilidad de acceso. En mi reconstrucción, Kierkegaard acepta la *ontología fenomenológica* de Hegel que nos restringe a lo que encontremos, pero combina esto con una versión de la *humildad* de Kant, de modo que lo que encontremos pueda trascender y transgredir nuestras mejores interpretaciones. El *realismo transgresivo* preserva lo trascendente contra la absorción hegeliana de toda la realidad en racionalidad. No obstante, a diferencia del noumeno de Kant, este más allá tiene contacto con nosotros, acomodándose así a la *ontología fenomenológica* de Hegel. Este más allá toma contacto no *a través* de nuestros conceptos sino *violándolos*, haciéndolos temblar y produciéndonos temor. En efecto, nuestros encuentros más vívidos ocurren precisamente cuando nuestros preconceptos son destrozados por vivencias impactantes y recalcitrantes, cuando atravesamos por senderos que no sabemos cómo andar. Y este es un realismo porque la independencia del mundo está demostrada vívidamente a partir de la alteridad radical de lo que vivenciamos. Como escribe Levinas, un pensador no conocido precisamente por su gusto hacia la ontología, «[l]a idea del ser no basta, pues, para sostener la pretensión del realismo, si el realismo equivale a afirmar una alteridad fuera del Mismo. Solo la idea del infinito hace posible el realismo»¹⁷. ¿Qué quiere decir él con infinito?

La idea del infinito consiste precisa y paradójicamente en pensar más que aquello que es pensado [Transgresión], conservándolo sin embargo en su desmesura respecto del pensamiento [Ontología fenomenológica]. La idea de infinito

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*. Eds. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley y Robert Bernasconi. Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 21.

consiste en comprender lo incomprensible [Ontología fenomenológica] garantizándole no obstante su estatuto de incomprensible [Transgresión]¹⁸.

De acuerdo con esto, ¿qué significa exactamente que nosotros vivenciamos lo imposible, pensamos lo impensable, una vez se deje a un lado la deslumbrante retórica? Soy un pensador norteamericano, no francés, por ende, tiendo a hacer esa pregunta un tanto molesta —llamo a esto mi herencia pragmática—. Tal y como lo entiendo, pensar lo impensable significa pensar acerca de cosas que no tienen lugar en nuestra comprensión actual, ideas que no encajan en nuestro arsenal intelectual, que no juegan las reglas de los juegos del lenguaje que estamos jugando en el momento. No se trata de que sean falsas sino inconmensurables —y, como dice Foucault, en caso de ser falsas debiera dárseles algún sentido—. Ahora bien, tales ideas pueden ser *relativamente impensables*, lo que quiere decir que no tienen sentido de acuerdo con los estándares que aceptamos actualmente, antes bien, podemos construir un nuevo sistema de pensamientos en torno a ellas, con reglas que las vuelvan sensibles; actualmente impensables, pero pensables de acuerdo con un modo de pensamiento futuro.

O pueden ser absolutamente impensables. Eso significaría que continuarían resistiéndose a todo intento por domesticarlas o contextualizarlas, por lo cual no importa cuánto las encasillemos o qué sistema construimos en torno a ellas, eso no les da ningún sentido. Es obvio que nunca podremos saber si una idea particular es *relativa* o *absolutamente* impensable hasta que tratemos de pensarla —es una empresa muy seria entenderla mediante la construcción de un edificio conceptual alrededor de esa misma idea para acomodar sus ángulos más afilados—. La pintura de Picasso dio sentido estético una vez comenzamos a acoger el cubismo y el arte africano. La ridícula contracción *ad hoc* del espacio y el tiempo llevada a cabo por Lorentz, se volvió científicamente respetable y cierta en la teoría de la relatividad. Los extraños escritos de Derrida se tornaron pensables, enseñables, asunto de congresos enteros, una vez una teoría de la deconstrucción nos permitió ver por qué él le estaba prestando atención a esos detalles extraños

¹⁸ *Ibid.*, p. 19. Los corchetes no están en el texto original.

de la escritura. Esta es la razón por la que es tan importante el experimentalismo de Nietzsche; y pienso que este es el porqué de que Deleuze dijera que el trabajo de la filosofía es inventar nuevos conceptos. Primero alguien crea un impensable, luego otros tejen un contexto que nos permite pensarlo. Después, cuando la idea —una vez conmueva— ha sido amansada, cuando ocupe su lugar en los museos o en los catálogos editoriales universitarios, y nosotros, una vez conmovidos, estemos ahora satisfechos, podemos mirar lo comprendido con satisfacción y tal vez con un poco de presunción buscamos al próximo impensable.

¿Y qué pasa con las ideas *absolutamente impensables*? ¿Con aquellas ideas que, sin importar lo que hagamos, no caben en ningún sistema? Bien, para muchos pensadores continentales recientes, estas son las ideas más preciosas de todas. Ello es extraño para una disciplina dedicada a pensar; sin embargo, lo que más he mirado, lo que más me ha llamado la atención, lo que más me ha enamorado de los filósofos continentales ha sido aquello que no podemos pensar. Esto es lo que nos abre a lo que nos trasciende —a la realidad, a los otros, a la novedad, y a nuestro propio futuro—. Una vez más, Kierkegaard dijo: «[L]a suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar»¹⁹.

Tengo una moderada condición filosófica: cuando me concentro en un tema, comienzo viéndolo en todas partes. Escribí mi primer libro sobre el antirrealismo y, mientras lo escribía, lo vi dondequiera que buscaba. El subtítulo del libro podría haber sido: «¡Mira! ¡Cada uno es un antirrealista!». Cuando examiné las relaciones entre Heidegger y Wittgenstein para mi tercer libro, tales relaciones simplemente se fueron multiplicando. Y ahora que estoy escribiendo sobre el *realismo transgresivo*, una vez más se ha vuelto ubicuo a mi mirada. Así es el absurdo que los existencialistas ven en la vida, la fe de la que Kierkegaard afirma: «[E]s y permanece para la eternidad como una paradoja, inaccesible al pensamiento»²⁰, lo misterioso revelado por la angustia en *Ser y tiempo*, la razón por la cual Meursault disparó al árabe y Gregorio Samsa despertó de sus sueños intranquilos convertido en

¹⁹ KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*, p. 37.

²⁰ KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling*, p. 85.

un insecto gigante, y por qué Josef K. estaba en un juicio, la forma en que los vagabundos esperaban por Godot —ellos no saben quién es Godot, ni siquiera Beckett lo sabía; tampoco sabían por qué deberían esperar por él o si él iba a venir o qué ocurriría si él se presentaba; no obstante, ellos esperaban, día tras día—. Se trata de la tierra de Heidegger que «aparece plenamente despejada tal y como es solo cuando se percibe y preserva como lo que es, esencialmente no revelable»²¹. Los misteriosos mensajeros del ser. Es el ser mismo:

El ser no nos ofrece ningún fundamento ni base alguna —al modo como lo hacen los seres— a la cual podamos dirigirnos, sobre la cual podamos construir y a la cual podamos aferrarnos. El ser es el rechazo del rol que tal fundamento asigna: renuncia a todo fundamento, es abisal [*ab-gründig*]²².

Está, para Levinas, en el rostro del otro que nos violenta y obliga desde lo alto; está en el Dios para Marion, en las grandes obras de arte para Gadamer y Lyotard. Está en las excavaciones de los antiguos sistemas de pensamiento de Foucault, los cuales:

Sacuden [...] todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres [...] Lo que se ve de golpe, lo que [...] se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*²³.

Está por todas partes en Derrida: en el don que quebranta la economía, el futuro que rompe con el presente, la hospitalidad que acoge lo desconocido, el perdón absoluto que perdona lo imperdonable. En general, dice, «el interés de la deconstrucción, de la fuerza y deseo que pueda tener, es una cierta vivencia de lo imposible»²⁴.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. San Francisco, Harper, 1993, p. 172.

²² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Volume 4*. Ed. David Farrell Krell. San Francisco, Harper, 1982, p. 193.

²³ FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York, Vintage Books, 1970, xv.

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Psyche: Inventions of the Other. Volume I*. Ed. Peggy Kamuf. Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 15. Ver también: DERRIDA, Jacques. *On the Name*. Ed. Thomas Dutoit.

Empecé este artículo buscando lo otro de la filosofía, lo que se le oculta, lo que debe ignorar; lo que encontré, para mi sorpresa, fue que este tópico, de múltiples maneras, está en su mismo núcleo. La filosofía continental, tengo que decirlo, ha estado orientada hacia lo que no se puede pensar, hacia lo que es inaccesible a la razón y los conceptos, porque nos pone cara a cara con nuestra finitud. Por mucho tiempo la filosofía se hizo como si fuera algo para dioses; ahora, la tarea que nos compete es hacer una filosofía para mortales, una que nos recuerde cuán poco podemos comprender; sin embargo, al mismo tiempo, nos espolea a ir por más, a pensar de nuevo, a ir tras los pensamientos impensables que pueden cambiar los modos habituales de pensar. No sé qué piensan, pero esa es la experiencia que me arrastró inicialmente hacia la filosofía, cuando era estudiante de primer año, en mi primer semestre de universidad, en una enorme clase de Introducción a la filosofía, leyendo, vaya ironía, *Temor y temblor*. Como pueden ver, nunca me he recuperado completamente de ese *shock*.

¿Por qué este tema es tan importante? Tal vez debido a nuestra actitud hacia el tiempo y la historia, una actitud que casi define a la filosofía continental. Heidegger dijo una vez que el fatigoso título de su primer libro, *Ser y tiempo*, en cuyo lomo reposan esas dos palabras tan pesadas, tenía realmente una palabra de mayor peso: la palabra «y». Esto se debe a que, por milenios, los filósofos han estado escribiendo una «o» en vez de «y»: ser y tiempo eran considerados como mutuamente excluyentes. O temporalidad, cambio, inestabilidad y novedad, o realidad auténtica, pero no ambos. La realidad real es lo que no cambia, y el conocimiento debe buscar lo eterno, lo estable, lo que pueden encontrar y fijar de una vez y para siempre, algo que no tienen que visitar ni requiere que cambien de perspectiva. Hegel reconoció la importancia de la historia, pero no podía aceptar la historia en toda su disrupción, la historicidad descontrolada; tenía que forzarla para poder controlarla, encerrarla en un círculo que impedía toda novedad absoluta. Si bien hay nuevas fases, cada una de ellas

Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 43; DERRIDA, Jacques. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Eds. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson. New York, Routledge, 1992, p. 15.

emerge lógicamente de las previas; todo está contenido en embrión desde el comienzo. Se trata de un tiempo desfigurado, domesticado, encogido en sí mismo en un infinito bien educado. Los *realistas transgresivos* liberan el tiempo, permiten los pensamientos salvajes que irrumpen en nosotros de maneras que nunca podemos anticipar y, por ende, no podemos estar preparados para ellos. Esto es lo que significa ser en el tiempo. Esto es lo que significa ser finito, renunciar al control, a los fundamentos, dimitir del intento por conocer las cosas de una vez y para siempre, controlar el futuro, así que ninguno, ni siquiera ustedes mismos revisitarán sus conclusiones el día de mañana. Como dice Kierkegaard en *Temor y temblor*, «temporalidad y finitud: todo gira a su alrededor»²⁵.

²⁵ KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling*, p. 78.

BIBLIOGRAFÍA

- DERRIDA, Jacques. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Eds. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson. New York, Routledge, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *On the Name*. Ed. Thomas Dutoit. Stanford, Stanford University Press, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Psyche: Inventions of the Other. Volume I*. Ed. Peggy Kamuf. Stanford, Stanford University Press, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *The Gift of Death and Literature in Secret*. Trad. David Wills. Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York, Vintage Books, 1970.
- HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. San Francisco, Harper, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie y Edward Robinson. San Francisco, Harper, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Volume 4*. Ed. David Farrell Krell. San Francisco, Harper, 1982.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. New York, St. Martin's, 1965.
- KANT, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Trad. Lewis White Beck. Upper Saddle River, NJ, Library of Liberal Arts, 1995.

- KANT, Immanuel. *Political Writings*. Ed. Hans Reiss. New York, Cambridge University Press, 1991.
- KANT, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson. New York, Harper Torchbooks, 1960.
- KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*. Eds. y Trads. Howard V. Hong y Edna V. Hong. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992.
- KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de Silentio*. Trad. Alastair Hannay. New York, Penguin Books, 1985.
- KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*. Eds. y Trads. Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*. Eds. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley y Robert Bernasconi. Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trad. Colin Smith. New York, Routledge Classics, 2002.
- MILLER, Arthur. *Einstein, Picasso: Space, Time, and the Beauty That Causes Havoc*. New York, Basic Books, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Portable Nietzsche*. Ed. y Trad. Walter Kaufmann. New York, Viking Penguin, 1954.
- RICHARDSON, John. *A Life of Picasso: The Cubist Rebel, 1907-1916*. New York, Alfred A. Knopf, 2012.

RESEÑA

*TORRES ENTRE TRAMAS Y TEXTURAS: CUERPO Y
CIUDAD EN LA OBRA ARTÍSTICA DEL MAESTRO
ADOLFO LEÓN TORRES TODRÍGUEZ*

MARÍA CECILIA ÁLVAREZ VEJARANO
Editorial Universidad del Cauca. Popayán, 2018

Este libro versa sobre la obra artística del maestro payanés Adolfo León Torres Rodríguez. Su autora teje una interpretación a partir de su mirada, los relatos del artista y de quienes han estado cerca de la producción del maestro. La atenta y profunda contemplación de la autora se ilustra con comentarios elaborados desde su conocimiento del psicoanálisis de Freud y Jung y de la fenomenología de Merleau-Ponty. Con estos se propone explicitar los sentidos y significados que tales perspectivas le permiten desentrañar de las configuraciones de las obras, las vivencias singulares encarnadas en los lugares habitados por el autor —Popayán y México— y la recepción de quienes las contemplan. Las obras de este maestro hablan de experiencias que nos convocan a percibir cómo y de qué manera nuestras vidas singulares se encuentran entretejidas con las formas en que vivimos, como bien lo muestra la autora de este libro. La expresión artística, como ninguna otra, permite expresar lo que de otra manera quizás no es posible: experiencias que atraviesan nuestras vidas singulares, familiares y en comunidad.

La autora consigna en este libro su trabajo de investigación, el cual, como ella misma lo afirma, comenzó con la pregunta: «¿De qué manera la ciudad —Popayán— y el cuerpo —la vida interior del artista— se configura creativamente en el lienzo, y le dan sentido e intencionalidad a la estética de su obra?» (p. 13). Con esta cuestión surgieron otras a partir de las cuales la autora compone, finalmente, su libro en las siguientes partes: I) una introducción en la que presenta, en líneas generales, las perspectivas teóricas desde las cuales interpreta la obra del maestro Torres y la estructura de su texto; II) a continuación se ocupa del artista, parte que se subdivide, a su

vez, en varias secciones: biográfica, testimonial, narración pictórica y formación artística; III) enseguida propone el estudio de la obra, que agrupa bajo los títulos: cuerpo, ciudad, cristos y santoral; IV) por último, aborda su técnica y estilo.

Las perspectivas teóricas elegidas por la autora muestran su pertinencia y potencial interpretativo a través de los análisis realizados de las obras, que surgen acompañados de las entrevistas realizadas al maestro y a las personas que han estado cerca de su vida. Con la mirada psicoanalítica se desentraña la vida interior del artista que, a su vez, se reinterpreta con la fenomenología de Merleau-Ponty, gracias a sus reflexiones sobre la percepción, la experiencia vivida y el cuerpo. Una y otra mirada le permiten a la autora ir a la experiencia constituida y configurada en las obras para interpretarla con sus valiosos análisis. Tales perspectivas teóricas determinan su propuesta de agrupar la obra bajo los títulos anunciados, con las miradas sobre el cuerpo, la ciudad, el sí mismo, la experiencia constituida, y atravesada por los acontecimientos traumáticos tanto de su vida como de la nación colombiana, los cuales se reflejan paralelamente en las obras elegidas por la autora, entre ellas: autorretratos, *El devorador*, *Danza*, *El ahorcado*, *El buey desollado*, *Parto*, *Carnaval en blanco y negro*, *Matriarcalmente pródiga*, *Regina*, *Mariela*, *Popayán*, *Chirimía caucana*, *Valentina*, *Cristo mutilado*, *Bojayá 2002*. Por sus nombres reconocemos en ellos la experiencia vivida en familia, en su ciudad y en el país. Todas estas aristas resuenan e impactan, a su vez, en nuestras experiencias cercanas y comunitarias, lo que crea cierta comunidad que permite reconocer el dolor inscrito en la vida del artista, así como de lo vivido por otros y por nosotros.

Finalmente, sus detalladas descripciones sobre la técnica y el estilo del maestro nos hacen saber sus búsquedas e investigaciones incansables de materiales y técnicas que, desde su punto de vista, son los más apropiados para darle forma a la expresión artística. La creación es, así, no sólo la propuesta estética, sino el encontrar y trabajar nuevos materiales e inventar otras técnicas, hasta ahora no utilizadas. Todo ello conduce a reconocer la magnífica producción del artista; además, conlleva a desentrañar sentidos y significados, merced al trabajo del intérprete, que no son percibidos por

el espectador desprevenido, quien ciertamente se detiene y muchas veces permanece atónito contemplando la obra sin saber de las profundidades que se pueden abrir a su contemplación.

Libros como estos permiten acercarnos y comprendernos desde las obras artísticas de quienes, como el maestro Torres, expresan tanto de nuestra experiencia vivida. Sin textos de recepción semejantes, las obras artísticas del maestro payanés permanecerían calladas y carecerían de la articulación de sus dimensiones más profundas, lo que reitera la pertinencia de la mirada e interpretación cuidadosa de la autora. Esto permite a quienes contemplamos su obra ampliar nuestra comprensión y abrirnos de ese modo a habitar y vivir de otras maneras, quizás mejores, o al menos, más conscientes de lo que nos es posible.

El libro se acompaña con una presentación cronológica de las exposiciones individuales y colectivas realizadas hasta ahora por el maestro, las referencias citadas y el índice analítico, lo que pone en evidencia, aún más, el cuidado que su autora pone en su composición. Igualmente destaco el trabajo de la Editorial de la Universidad del Cauca pues, a todas luces, es una lograda y hermosa edición. No en vano este libro es una excelente muestra de algunas de las más representativas obras del maestro payanés, constituyendo un importante material de divulgación de la producción académica y artística del Cauca y una referencia para la investigación y el estudio del arte colombiano. La comunidad académica, muy seguramente, recibirá un regalo invaluable con este libro. Muchas gracias al artista, a la autora y a la Editorial.

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA
Doctora en Filosofía de la Universidad de Antioquia

