

---

## DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura  
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”  
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Morelia, Mich., México. Año XI, No. 21, Enero 2010, ISSN 1665-3319  
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex  
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

### *Consejo Editorial*

Mauricio Coronado Martínez  
Alberto Cortez Rodríguez  
Eduardo González Di Pierro  
Rosario Herrera Guido  
Oliver Kozlarek  
Marina López  
Elena María Mejía  
Eduardo Pellejero  
Víctor Manuel Pineda  
Ana Cristina Ramírez  
Mario Teodoro Ramírez Cobián

## DEVENIRES

*Director fundador:* Mario Teodoro Ramírez  
*Directores:* Fernanda Navarro Solares y Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo  
*Editora:* Esperanza Fernández Ramírez  
*Servicio Social:* Luis Villaseñor, David Frías y  
Sergio Hilario González Espinosa

---

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx), [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com) Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$180.00; en el extranjero: 25 dólares.

### *Comité Asesor Nacional*

LUIS VILLORO  
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN  
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL  
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

---

### *Comité Asesor Internacional*

EUGENIO TRÍAS  
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE  
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA  
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ  
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ  
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN  
UNED, Madrid.

***Devenires*** cumple diez años. Fue concebida y fundada por el Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián, también fue su primer director, a quien siguió en ese cargo la Dra. Rosario Herrera Guido. En enero del año 2000 apareció el primer número de la revista; en ella se publicaban textos de Luis Villoro, Mario Teodoro Ramírez, Enrique Dussel, Rubí de María Campos, Carlos B. Gutiérrez, Rosario Herrera, Jaime Vieyra y Ambrosio Velasco. Ahora, lector, tienes en tus manos el número 21 y puedes comprobar, a juzgar por las firmas y los títulos que lo integran, la continuidad y, al mismo tiempo, la novedad de la línea editorial de la revista. Continuidad porque las directrices que nos orientaron y nos orientan son la de la pluralidad de opiniones, la apertura a diversos temas y campos del pensamiento contemporáneo y la escucha atenta a lo que pasa alrededor nuestro. La novedad vendría dada por la frecuente publicación, si no en todos en gran parte de los números, de dossiers sobre diferentes asuntos; lo puedes ver en este número, por ejemplo, donde se le dedica uno a la fenomenología. Además, *por mor* de la técnica, los 20 números se pueden consultar en línea, lo que supone, obviamente, la posibilidad de que nuestros lectores puedan tener acceso a los contenidos de la revista desde cualquier lugar del planeta.

La filosofía la concebimos como una tarea inacabada e inacabable, acompañada siempre de cierto margen de incertidumbre y sorpresa. Lejos del dogma que aplasta con la autoridad que lo avala o lo impone, lejos, también, de la opinión común aceptada de forma acrítica e ingenua, lejos, en fin, de las supuestas verdades universales y absolutas de la ciencia, la filosofía —atenta a los problemas concernientes al ser humano— no encuentra nunca reposo. La inquietud que la sobrevuela, de todas formas, no es la del desasosiego o la desesperanza, sino la de un sano y sabio escepticismo. En este sentido, nuestra revista sigue esa línea de investigación, así como le dedica una especial atención a la filosofía de la cultura vista no solo desde México, también desde América Latina. En último término, es así como *Devenires* pretende reflejar esa escurridiza realidad a la que llamamos mundo de la vida.

Desde aquí damos las gracias a todos los que colaboraron con sus textos, a todos los lectores y a todas las personas que de una u otra forma hicieron posible la puntual aparición de *Devenires*.

#### Los directores

Dra. Fernanda Navarro Solares

Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XI, No. 21, ENERO 2010

---

## Índice

### Artículos

- Humanismo en el siglo XXI. De la hybris moderna a la frónesis posmoderna* 9  
MARIO TEODORO RAMÍREZ
- Entre la verdad histórica y la imaginación (el mal, la amnistía, el derecho y el perdón de reserva)* 34  
MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL
- La metáfora de las entrañas en María Zambrano* 50  
LEONARDA RIVERA
- El inconsciente y su conciencia: vinculación genitiva entre dos términos antinómicos* 67  
DAVID PAVÓN CUÉLLAR
- Brasil. Un desafío multiregional de la ONU* 98  
CAROLINA TENÓRIO MARQUES FERREIRA ARAÚJO

## Dossier: Vigencia de la Fenomenología

<i>Fenomenología como filosofía primera</i> LÁSZLÓ TENGELYI	115
<i>Continuidad del ser trascendental y muerte del otro. Apuntes para una fenomenología de la muerte (Edmund Husserl y Emmanuel Lévinas)</i> JOSÉ GUILLERMO FERRER ORTEGA	132
<i>Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica</i> MA. CARMEN LÓPEZ SÁENZ	162

## Reseñas

Ricardo Gibu Shimabukuro, <i>Unicidad y relacionalidad de la persona. La Antropología de Romano Guardini.</i> POR EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO	197
Christian Lotz, <i>From Affectivity to Subjectivity. Husserl's Phenomenology Revisited</i> POR ALBERTO GARCÍA SALGADO	202
Amalia González Suárez, <i>Mujeres, varones y filosofía</i> POR ROSALÍA ROMERO PÉREZ	210

<b>Resúmenes - Abstracts</b>	214
<b>Colaboradores</b>	221



---

# *Artículos*

---



# HUMANISMO EN EL SIGLO XXI DE LA *HYBRIS* MODERNA A LA *FRÓNESIS* POSMODERNA

Mario Teodoro Ramírez  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*No se trata más que del humanismo. Detrás de esa palabra, detrás de lo que dice y detrás de lo que oculta –eso que no quiere decir, eso que no puede o no sabe decir– se sostienen las exigencias más imperiosas del pensamiento actual.*

Jean-Luc Nancy<sup>1</sup>

En torno a la pregunta sobre la vigencia o no del humanismo en nuestra época, desarrollamos aquí varios puntos relativos a las reconfiguraciones del pensamiento actual. Sin llegar a hablar de posthumanismo (término más bien vago, como todos los *post*), sostenemos que requerimos hoy un *humanismo crítico*, que toma conciencia de los límites del humanismo en general y asume el reto de pensar más allá de la forma hombre, pero que, a la vez, evita caer en la autocontradicción performativa (y la implicación nihilista) a que puede conducir un mero anti-humanismo. En todo caso, lo importante estriba en aquellos puntos y categorías que permitan delinear las nuevas maneras de pensar que nuestro momento, más allá de la posmodernidad, nos demanda. Entre esos puntos nos ocupamos aquí de una caracterización crítica de la modernidad y su concepción teleológico-progresiva de la historia (su filosofía de la historia). Al empezar a eliminar toda mistificación ideológica, toda ficción optimista, egocéntrica y antropocéntrica, la *existencia sin más* vuelve a relucir

en su irreductibilidad y concreción. Agarrados de algunos pensadores contemporáneos como Jean-Luc Nancy precisamos lo que llamamos un existencialismo ontológico, una ontología de la existencia, marco desde el cual retomamos el tema de la comunidad (la co-existencia), su nuevo sentido y su nueva posibilidad en el mundo ideológica y políticamente desencantado de hoy día. De la apertura a una comprensión extra-humanista de la existencia damos el paso (casi lógico) a la pregunta por lo sagrado y la situación de la religión en nuestro tiempo. Quizá con atrevimiento proponemos una reintegración del tema de lo sagrado al campo del pensamiento filosófico. Concomitante con la desobjetivación y desantropologización general del pensamiento tocamos de paso algunos temas de la renovación filosófica reciente como el del ser de la naturaleza, la diferencia de los sexos, el pluralismo cultural y el cosmopolitismo pluralista. Finalmente, aterrizamos este delineamiento de la nueva figura de pensamiento derivada de un humanismo crítico discutiendo la posibilidad, el sentido y alcance de la razón y la racionalidad en torno a la antigua idea de *phronesis* o racionalidad práctico-vital.

### ¿Humanismo o anti-humanismo?

¿Qué queda del humanismo, todavía objeto de exaltadas disputas teóricas en las últimas décadas del siglo veinte? ¿Vale la pena guardar esta palabra, o la idea que designa en realidad resulta insostenible? Aquí asumimos, naturalmente, que cabe seguir usando la palabra humanismo, pero con un significado nuevo, probablemente hasta paradójico: el humanismo como la capacidad humana de abrirse a lo extra-humano, de comprenderlo y de actuar en torno a ello. Sólo en la afirmación de lo extra-humano encuentra el humano su destino y su valía superior. Esto es muy distinto del simple y siempre equívoco anti-humanismo, pero también de cualquier fórmula de humanismo ramplón e irreflexivo. Se trata, pues, de mantener un humanismo crítico, *auto-crítico* en verdad.

Humanismo crítico de todo lo que atenta contra lo humano, pero también, y en primer lugar, de la manera como el humano ha atentado contra lo otro de sí mismo e incluso contra sí mismo. De esta manera cabe entender el

*sobre-humanismo* —más que anti-humanismo— sostenido por algunos pensadores de la segunda mitad del siglo veinte —Foucault, Lévi-Strauss, Althusser, Derrida (quienes en realidad estaban retomando un tema de Nietzsche y Heidegger)<sup>2</sup>. Lo que ellos planteaban no era ninguna postura en contra del ser humano concreto y real, sino en contra de una forma de pensamiento, una forma ideológica que ha dominado en Occidente desde el Cristianismo y que se reforzó, secularizada, en la modernidad, proporcionando la pauta fundamental de diversas formas de pensamiento y de conducta<sup>3</sup>.

El humanismo se convirtió, desde el punto de vista de la epistemología estructuralista, en un prejuicio, un obstáculo para un conocimiento más objetivo y amplio, especialmente de las propias realidades humanas. Esto es lo que planteaban —no sin cierto gusto por el escándalo intelectual— los pensadores estructuralistas y posestructuralistas de los sesenta y setenta. Pero una reacción contra estos pensadores, a veces exagerada, ha terminado por oscurecer el significado del anti-humanismo teórico, reduciéndolo a una variante de cualquier anti-humanismo (el religioso, el totalitario, el nihilista, etc.), justificando así —frente al posmodernismo en general— una especie de restauración ilustrada y hasta cristiana, o por lo menos, una restauración del humanismo en sus versiones más superficiales y abstractas —lo más cuestionable precisamente: esa manera como el humanismo se convierte las más de las veces en una forma apresurada y general de autosatisfacción eufemística, que niega con una palabra la posibilidad de seguir pensando y problematizando lo real y el propio ser del ser humano, la posibilidad, en fin, de asumir nuestras responsabilidades más que nuestras “gloriosas” conquistas.

Es cierto, por otra parte, que la crítica al humanismo moderno implica también, si no una restauración sin más, sí al menos una nueva mirada a todo aquello que la modernidad ha negado y pretendido destruir (sin lograrlo). Pero esta nueva mirada debe implicar, en verdad, la recuperación de elementos y supuestos no sólo de las culturas pre-modernas (el Medievo, la antigüedad clásica) sino también de otras culturas (más allá de Occidente, más allá del cristianismo)<sup>4</sup> y, en general, de otras formas de experiencia y de comprensión de lo existente. Así, más que una restauración, la crítica del humanismo conlleva —o debe conllevar— la apertura de un horizonte de pensamiento e indagación, de “visión” más amplia y más efectiva. Sólo esto puede ser la

condición para que hoy el humanismo logre realizar sus propósitos válidos y superar a la vez sus yerros y sus limitantes.

Es cierto también que el anti-humanismo teórico, el sobrehumanismo, puede reducirse a un mero antihumanismo nihilista: pura negación. De hecho ésta ha sido una de las consecuencias del posmodernismo, por lo menos en cierta percepción socio-cultural del mismo. Pero toda negación o destrucción de lo humano (teóricamente planteada, se entiende) implica una autocontradicción performativa<sup>5</sup>. Quien dice “hay que superar al hombre”, “hay que ir más allá del humano”, sigue siendo *sin embargo* un humano. En todo caso, lo que la auto-contradicción muestra es una extraña capacidad del humano: la de auto-negarse, la de un sí mismo que se niega. La auto-negación puede quedarse ahí, en un puro y contradictorio ejercicio nihilista, o bien puede transmutarse en una afirmación de *lo otro* del humano, de lo sobrehumano (extra-humano o supra-humano). Ahora bien, por más amplia y radical que sea esta afirmación no podemos olvidar que ha estado precedida por un salto que la conciencia humana ha podido dar, se ha apoyado en la negación de sí del ser humano. Por ende, *la afirmación de la otredad sigue siendo una humana prerrogativa*, expresión como sea de la capacidad de *afirmación* humana. El humanismo sigue siendo una afirmación, pero ya no sólo del sí mismo, se convierte ahora en una afirmación de aquello que se afirma, más allá del humano pero también *en* el humano y *a través* del humano. En última instancia, la *afirmación* —la voluntad de ser— es lo que se afirma en la afirmación. Esto es lo que significa “la afirmación de la afirmación” de Nietzsche<sup>6</sup>. Lo que cuenta es la capacidad de afirmar —y ésta no pertenece al Ser o al humano, los rebasa y contiene a ambos. Como observaba Merleau-Ponty en sus últimos cursos de *El Collège de France*. “El humanismo también debe comportar una suerte de anti-humanismo. ¿El superhombre dostievskyano y nietzscheano ha de comprenderse como reemplazo de Dios por el hombre (mística del Superhombre), —o bien el Ser y el hombre se co-pertenecen uno a otro sin que se pueda pensar su relación a partir del hombre? Esta relación sería el dominio propio de la filosofía, más allá de toda antropología”.<sup>7</sup> Lo que importa pues no es el Ser o el humano sino una *Otredad* afirmada, un Ser afirmado —por el hombre, en el humano— y un humano afirmador, afirmativo —del Ser, de lo

Otro de sí. Ésta sería la nueva forma, depurada y autocrítica, del humanismo —por la que abogaremos en este texto.

## El descalabro moderno

El viejo término *hybris*, proveniente de la cultura y el pensamiento griegos, puede servir perfectamente para caracterizar en forma general la naturaleza y los límites del humanismo moderno. Con este término se mentaba la desproporción, la desubicación humana, la inmoderación, producto a la vez de la soberbia y la ignorancia<sup>8</sup>. *Hybris* era lo más cercano —pero a la vez lo más lejano— a lo que el cristianismo llamó después pecado. Pues para los griegos, a diferencia del cristianismo, la *hybris* no dependía puramente de una mala encaminada elección humana; el azar, el destino, jugaba su parte. No era pues —la griega—, una concepción humanista y menos una concepción teológico-humanista (como la cristiana). El mal no dependía sólo del humano (pensar lo contrario, como hace cualquier concepción moralista o religiosa, o una postura muy crítica, implica seguir manteniendo, aunque invertidamente, la centralidad del humano, la soberbia humanista). Resulta importante guardar esta perspectiva si es que no queremos desesperar en la tarea de superar los desmanes producidos por el humano moderno. No todo ha sido su responsabilidad.

La *hybris* era, pues, para el griego, el colmo de los vicios humanos, el vicio por excelencia. Está relacionada con la intemperancia —vicio más común y menos difícil de vencer: bastan ciertas disciplinas corporales y espirituales para sobreponerse a su influjo. En la *hybris* la situación es más difícil. Pues aparece no tanto como la incapacidad de controlar ciertos deseos o conductas más o menos negativas como la dificultad para saber no excederse en el ejercicio de sus propias potencias y deseos —negativos tanto como positivos; en no saber guardar la medida (el *pan metros*) respecto a sí mismo, a su propio deseo y su propio poder: su propio ser. Por eso *hybris* y vida trágica van de la mano. Edipo *cre*e que sabe todo acerca de sí mismo. Creonte *cre*e que sus decisiones son correctas y su autoridad incuestionable. No saber —o no poder— guardar la justa proporción es el carácter de la *hybris*. Su consecuencia, la consecuencia de la *hybris* según los griegos, es el fracaso, el castigo, la disolución.

Más que una rebelión contra los dioses o contra las leyes de la ciudad, la *hybris* es una rebelión contra los propios límites, contra *el límite* mismo, como dijera Eugenio Trías<sup>9</sup>. Antes que al orden social o al orden natural, la *hybris* afecta al propio individuo. Nada ni nadie es culpable de su desgracia más que su sola decisión, su afán de desear y su misma posibilidad de actuar. El peligro de la *hybris* ronda siempre la condición humana, es un peligro inherente y, por ende, difícil de prever, erradicar o exorcizar.

La ambigüedad original (griega) de la *hybris* se torna más obvia en el humanismo moderno<sup>10</sup>. Como se ha dicho muchas veces, la modernidad —la sociedad, la cultura, la ideología moderna— comienza con una reivindicación general de lo humano, de la potestad humana, contra todo lo que busque limitarla o someterla. El humanismo moderno nace en el momento en que la voluntad de dominación y la capacidad de hacer se lían en la subjetividad individual, individualizante e individualista. Propiamente, al menos en sus rasgos más contundentes, surge el *sujeto* —como centro o sustrato de toda capacidad, como referente abstracto que capitaliza todo acontecer y toda relación con el mundo<sup>11</sup>. El endiosamiento del individuo es la buena nueva de la nueva época; el reemplazo —no la absolución— de lo divino. Todo el esquema autoritario, patriarcal y abstracto de la imagen teológica es transmutado en el individualismo humanista, asistimos a una transustanciación generalizada de lo divino en humano, a una destrucción paulatina de toda sacralidad, de toda trascendencia. El humanismo triunfante arrolla, profana todo lo que encuentra a su paso. Se inicia la historia humana, esto es, la historia de la manera como el humano transforma —y no sólo en imagen, según la famosa caracterización de Heidegger—<sup>12</sup> todo lo existente y lo convierte en una extensión de su propio ser. La historia se convierte en historia del hombre y nada más. Todos los errantes seres del mito y la fantasía, ocultos en los bosques o en los ríos, los dioses todos, la *physis* antaño omnipresente, los misterios de la existencia y los enigmas de la otredad: todo queda oscurecido, disuelto, disgregado en la mancha difusa de lo no-humano. No hay más que el *uno* humano: sin Dios, sin pueblo, sin tierra, sin memoria... Sin otro.

La auto-afirmación humanista, la *hybris* moderna, se caracteriza bien por este conjunto de negaciones, de despoblamientos. Negación de la alteridad absoluta, trastocada en la absoluta ensimismidad del individuo soberano.

Negación de la comunidad; ficción y realidad del individuo autócrata, desarticulación paulatina de los derechos de los otros. Negación de la tierra, del entorno: conversión de la naturaleza en “materia prima” de una productividad desatada, y, a lo más, en objeto de la diversión superficial (la *natura* como espectáculo multicolor). Negación, en fin, de la propia memoria, de la propia historia, de la tradición. Como la sucede al personaje de *La historia interminable*: cada deseo humano cumplido se transó por un recuerdo perdido para siempre. La enseñanza de esta novelita es inmejorable para entender la *hybris*. El deseo casi infinito del Bastián Baltasar Bax —el niño protagonista— le permite salvar el mundo de Fantasía, hecho añicos por la indolencia de los adultos. Una vez restablecido este mundo, la prosecución de un deseo infantil desatado conduce al personaje a la desproporción y, al fin, a la perdición. Sólo el último recuerdo, el único que le queda, que es el recuerdo de su pura existencia, la permitirá detener la vorágine del deseo y reencontrarse consigo mismo, recuperar la memoria, esto es, la identidad, y restablecer el equilibrio en todos los órdenes (entre lo externo y lo interno, entre lo real y el deseo).

Podemos, así, diagnosticar la patología de la humanidad moderna en términos de un desequilibrio de las dimensiones temporales, de una relación inversamente proporcional: entre más se afana en el presente y más mira hacia el futuro, más pierde el humano moderno sus raíces, sus arraigos en el tiempo, que son también arraigos en el espacio, en el mundo con los otros y con lo Otro en general. Cada paso hacia adelante borra pasos anteriores, cada senda vislumbrada —en la técnica, en la economía, en la misma ciencia, en la cotidianidad consumista— implica el olvido de antiguas sendas, de vivencias de otros tiempos. Pero esta desustancialización del pasado, esta masiva destrucción de la memoria, deja al deseo y al afanado presente, atenidos a sí mismos, en un vacío, en un desierto que crece con cada avance, con cada logro<sup>13</sup>. Ya no hay más acumulación, sedimentación de experiencias, movimientos de transición; hay sólo una continuidad de saltos, desechos, entorno de basura. Y es que, precisamente como nos lo hace ver Michel Ende (el autor de la novela referida), lo único que puede contrarrestar o equilibrar el avance del deseo y su obsesiva representación de una inexistencia actual, es la reposada y nostálgica representación de una existencia *sida*. Pues la memoria contiene, como enseñaron Proust y Bergson, y como hoy recuerda la hermenéutica, el secreto de

nuestro existir, la verdad de nuestro Ser. Una memoria que en verdad se encuentra tan abierta a la interpretación y a la reconstrucción, a la construcción incluso<sup>14</sup>, como el futuro al que nuestros deseos y acciones están obsesivamente dirigidos, monolíticamente enajenados. Habría que recuperar un *deseo de memoria*, el placer de la recordación, el sentido de la rememoración, que nos permita ver que también en el pasado —en el ser sido, esto es, en el Ser (según Heidegger: no hay Ser sino como ser sido, como Ser que *era*)— hay oportunidad para la imaginación, el goce, la creatividad y la *verdad*.

### La existencia como co-existencia

Toda deconstrucción crítica de la modernidad, particularmente del individualismo moderno, corre siempre el riesgo de ser estigmatizada de anti-racionalismo militante, de confabulación anti-democrática, de tradicionalismo dogmático y hasta de neofascismo o neonazismo.<sup>15</sup> Las disputas teóricas conducen pronto a un binarismo sin alternativa: o aceptamos sin chistar los valores y los logros de la modernidad, esto es, seguimos reafirmando el individualismo llegue hasta donde llegue su depredación y su inconsciencia, o abrimos los cauces regresivos a cualquiera de las formas de “colectivismo”, con toda su cauda de autoritarismo y cerrazón. ¿Hay manera teórica y práctica de escapar a esta endiablada disyuntiva? Encontrarla implicaría una reformulación fundamental de nuestras categorías filosóficas y nuestros enfoques teóricos más recurrentes.

Aunque diversos pensadores en el siglo XX —y desde antes— han buscado una salida a la disyunción mencionada, las propuestas adelantadas siguen resultando insuficientes porque, de una u otra manera, vuelven a recargarse hacia uno de los polos —el individualismo o el colectivismo. Quizá la dificultad estribe en que las propuestas de alternativa generalmente parten de un esquema de disparidad: asumen más los valores positivos de un polo que los del opuesto y, así, buscan mostrar bien que el colectivismo no es en realidad lo contrario del individualismo, o bien que el colectivismo no se opone en verdad al individualismo. Realizan de esta manera un ajuste conceptual, redefinen el significado y el alcance del término opuesto, para mostrar la posible y feliz

armonía entre los dos términos y sus valoraciones respectivas. Este forzamiento conceptual deja sin embargo la solución —la armonía entre individuo y colectividad— como una tarea futura, como una posibilidad para otro momento. La apresurada idealización del asunto, el ánimo superficialmente optimista en que se sostiene, es probablemente la razón de la insuficiencia y futilidad al fin de estas propuestas (desde la moral cristiana del bien común hasta los marxismos humanistas, los formalismos neoliberales o los etnicismos románticos).

Así, una reformulación categorial de la problemática en cuestión requeriría en primer lugar poner en suspenso cualquier ánimo superficialmente optimista, preocupado por encontrar soluciones a toda costa. Requerimos un enfoque más radical, más ontológico —según citábamos a Merleau-Ponty. Tal enfoque tendrá que colocarse necesariamente un poco atrás o más allá de los términos individuo y colectividad (o comunidad, etc.). En las últimas décadas, el filósofo francés Jean-Luc Nancy ha trabajado en esta línea. ¿Cómo pensar verdaderamente —esto es, neutralmente, realísticamente— más allá de todo individualismo y de todo colectivismo? Nancy propone un replanteamiento radical de las nociones mismas de Ser, existencia, ser común, etc., para desbrozar el camino de lo que podemos considerar un nuevo pensamiento sobre las relaciones del humano consigo mismo y con lo existente en general.

Habría que comenzar por el inicio. Por reinterpretar la conclusión cartesiana *ego sum*, “yo existo” (mucho tinta ha corrido ya sobre el *ego cogito*, que era sólo la premisa o el medio para arribar a la aserción final)<sup>16</sup>. ¿Qué significa entonces? En el marco del pensamiento establecido podía entenderse que lo que se afirma es el predicado o atributo de la existencia al yo. Pero, como sabemos desde la crítica de Kant al idealismo subjetivo, “existencia” no es un predicado —simplemente, no podríamos adicionar ningún otro predicado si no hemos establecido ese primero; se trata, en todo caso, como el propio Descartes definía, de un predicado sustancial, esto es, determinante (del ser de la res *cogitans*). No obstante el problema persiste, ¿qué es pues el “yo”? Hoy, debemos, siguiendo la ruta de Nancy, invertir el esquema y decir no que la existencia es un atributo del yo, sino que el yo es un atributo de la existencia, esto es, que la existencia es lo primero y aquello de lo que participo, aquello a lo que me adscribo y gracias a lo cual puedo decir “yo”. Ahora bien, la existencia en cuanto tal implica de

suyo un carácter público, objetivo o, al menos, conlleva ineludiblemente un componente de exterioridad, de externalidad, por ende, no está cerrada ni completa en algún lado; se encuentra, insiste Nancy, partida, repartida, compartida; siendo singular —más que individual— es necesariamente y a la vez plural —y no tanto colectiva. Como lo expresa sin atavismos Nancy: es “ser singular plural”<sup>17</sup>.

Que la existencia está partida y compartida significa que es siempre y originariamente *co-existencia*. El principio no es, en verdad, yo existo sino *nosotros existimos*. Existir es comparecer ante otros, con otros, y simultáneamente, asistir a la comparecencia de los otros. No estamos ni somos solos; somos en común, o, más bien, el ser “es *en común*”. No hay ser individual, aislado y autárquico, cerrado sobre sí mismo —más que como ilusión autoritaria, como imposición impune. No obstante, y he aquí un aporte clave de Nancy, tampoco hay *ser común* —identidad de una totalidad supranumeraria, igualación aplastante, nivelación totalitaria—, y si lo hay es sólo como mala ficción, utopía consoladora o ideología de dominación y control. *Comunidad*, hemos de entender a partir de Nancy, no es el “ser común” sino el “ser en común”, y este último está siempre ahí y ya dado, no es algo a construir forzosamente, a reducir a ciertas esencias esenciales, a elaborar de manera premeditada y artificial<sup>18</sup>. El ser, la existencia es en común, y esto no es algo de lo que haya que alegrarse de suyo, aunque tampoco algo de lo que debamos entristecernos de por sí. Simplemente, para bien y para mal, co-existimos, nuestro ser se juega, se vive, se hace ante los otros, con ellos, entre ellos —en verdad, *mi existencia* no es “mía”. No hay, desde esta redefinición fundamental, ninguna prioridad del individuo o de la colectividad. Decir que uno vale más que el otro o que uno tiene que estar subordinado al otro no tiene, simplemente, sentido. La existencia no me pertenece sólo a mí, pero tampoco sólo al otro o sólo a los otros. Nos pertenece a todos, o, como decíamos, todos pertenecemos o participamos de la existencia. Y no sólo “nosotros”, es decir, los *humanos*: infinidad de seres, con nosotros, junto a nosotros, participan igual de la existencia, comparecen también ante *lo demás*.

Si el ser es en común entonces las nociones de propiedad, de lo propio, lo auténtico, lo ajeno, lo universal y lo particular, lo actual y lo posible, han de redefinirse. En primer lugar han de redefinirse las nociones de inmanencia y

trascendencia. El existencialismo ontológico de Nancy afirma un inmanentismo radical: la existencia es *absoluta* y, en cuanto tal, es inagotable, nunca acaba de partirse; por ende, es también “in-significable”, “in-significante”<sup>19</sup>. Es trascendente respecto a los alcances de nuestros discursos y nuestras definiciones. Pero está siempre aquí cerca. No es un abismo puro ciertamente, aunque tampoco es una plenitud sin fisuras ni grietas. Todo lo contrario. Las fisuras, las grietas, los disloques son el pan de cada día del existir. Y ahí y así somos. ¿No debiera ser entonces el *comunismo* una ética antes que una economía, un pensamiento antes que un sistema, una realidad antes que un proyecto? ¿No es así, aún a pesar nuestro, aún a pesar de los poderes y los grandes órdenes establecidos? Marx y otros no pudieron vislumbrar el discutible ideal de un ser común sino sobre la constatación actual del *ser en común*, ya ahí siempre; de nuestra comunidad, tan originaria como problemática, tan real como abierta e indefinida, como indefinible quizás. Hoy, curados de los ideales excesivos y nocivos —nocivos por excesivos—, o, más bien, reubicado el ideal en cuanto experiencia del ser en común, podemos volver a ser comunistas. Desidentificando toda definición de lo común, toda apropiación de lo común, retrayendo eso común al espacio abierto e inarticulable de la existencia. Pues, en verdad, entendido como “ser en”, lo común es lo inapropiable e indefinible por excelencia. *Ser comunistas* sería entonces cuidar —atender, respetar, pensar— ese ser en común que somos todos, el Ser en común que va más allá de nosotros y llama a nuestra humildad, a una humildad antropológica —respeto, esto es, *respeto* a los otros— pero también cosmológica —respeto, esto es, *respeto* a lo Otro.

## Lo sagrado reintegrado al pensamiento

Nuestro ser es en común y el ser mismo es en común: es existencia. ¿No hay más que esta dispersión continua del existir, esta “impropiedad” fundamental de lo común? Si es cierto que la existencia es absoluta y que es lo único absoluto, la conclusión no podría ser solamente que no hay Dios, que no hay nada sagrado. La conclusión también podría ser que lo divino, lo sagrado —para no cometer el craso error de personalizar o identificar (entificar) a lo sagrado— no

sería más que la enigmática articulación de la existencia en la infinitud de sus participaciones y apropiaciones. Lo sagrado no es la existencia sin más, no hay que decir: la existencia es sagrada. Hay que observar que el permanente trascenderse de la existencia respecto a cualquier intento de determinación eidética o conceptual, la aperturidad constitutiva de todo existir, la juntura de todos los seres, esto es, el milagro mismo del “ser en” es, y sólo ése puede ser, el lugar de lo sagrado. Lo sagrado no es más, desde este punto de vista, un ente, una entidad específica, un dios. Lo sagrado refulge en la propia existencia. Es un elemento o una dimensión del Ser, o el Ser mismo en tanto que dimensionalidad pura, o en tanto que existencia sin más.

Hay que decir que esta manera de concebir lo sagrado no reivindica en realidad a las religiones, por el contrario: las cuestiona a todas y llama a su superación, o, al menos, a su acotamiento crítico definitivo, más allá de cualquier ateísmo recalcitrante. Como lo ha expresado con contundencia Luis Villoro en sus reflexiones teológico-filosóficas: la religión en general, toda religión, ha sido hasta ahora el modo más seguro de profanar lo sagrado, de reducirlo, de anularlo, de destruirlo<sup>20</sup>. Toda religión, particularmente las religiones dogmáticas, son siempre la mejor vía hacia el ateísmo, hacia la destrucción de la fe. Al objetivar, al cosificar lo sagrado, al darle un nombre y al construir desde ahí una doctrina, un código teológico-antropológico general y completo, la religión reduce necesariamente lo sagrado. Lo sectoriza, esto es, lo “sectariza”. Lo destruye, guardando al final sólo una imagen de él para su uso y abuso en la legitimación y funcionalización de las relaciones de poder y dominación a través de las distintas iglesias.

De la experiencia humana de lo sagrado a la religión como sistema de creencias y valoraciones más o menos establecido, luego a la teología como discurso dogmático que pretende otorgarle racionalidad a aquel sistema, y, al fin, a la iglesia como institución orgánica y de poder, que articula la estrategia mediante la cual la creencia religiosa se trasmuta en un pesado medio de control ideológico de la población: tal es el conjunto del proceso de la paulatina *profanación* de lo sagrado que realiza la historia humana. La paradoja es precisamente ésta: para restablecer la experiencia y el sentido de lo sagrado debemos alejarnos totalmente de las religiones existentes y de todas sus nefandas iglesias, afortunadamente en vías de extinción (hablando con optimismo). Dios

está en otra parte. Y es la tarea de un nuevo filosofar o, quizá simplemente, de un nuevo ejercicio del acto del pensamiento, restablecer la condición y el valor de lo sagrado. Pues sólo el pensamiento es capaz de captar lo no ente, lo no idéntico, aquello que no se puede reducir a una cosa, que no se identifica con ninguna de todas ellas ni tampoco con la totalidad dada de todas ellas, pero que tampoco se puede ubicar simplemente en un más allá de lo que es, pues aun ahí seguiría definido conforme al principio de la identidad y la forma de la entidad; en general, conforme a la idea metafísica (la idea *pesada* por excelencia al decir de Vattimo<sup>21</sup>) del fundamento, del ser certero y acabado que no es sino el correlato del mero hacer político-técnico del humano. En fin, lo sagrado debe ser pensado y es lo que hoy urge ser pensado. Sólo el pensamiento, como experiencia de un desplazamiento sin fin, como movimiento de lo no idéntico, según gustaba decir Theodor Adorno<sup>22</sup>, puede ser el ámbito para una recuperación de lo sagrado, de un sagrado que sólo puede sobrevivir, llegar a vivir al fin en su verdad olvidada, en cuanto recuperado por el pensamiento, en cuanto regresado al pensamiento. Lo sagrado y el pensamiento encuentran entonces, y a la vez, su dignidad perdida<sup>23</sup>.

Al regresar lo sagrado al pensamiento, y asumiendo la indeclinable exigencia de universalidad y verdad del pensar, queda deslegitimada automáticamente toda *dogmática*, esto es, toda comprensión unilateral, privilegio de un cierto sector, del sentido de lo sagrado. El conflicto religioso pierde sentido y verdad (toda religión es necesariamente sectaria —pues toda religión es una determinada apropiación de lo sagrado conforme a ciertos intereses y propósitos profanos, demasiado profanos). Una religión universal es, en verdad, una contradicción. La comprensión de lo sagrado desde el pensamiento *acaba* (supera, disuelve) toda religión, todo enclaustramiento, toda identidad socio-cultural, autoafirmada, autojustificada y autolegitimada. Una religión que se quisiera auténtica y congruente tendría que abrirse al pensar como el único espacio en el que lo sagrado puede ser comprendido adecuadamente. Claramente, como hemos dicho, el pensamiento tendría por su parte que abrirse, retrotraerse, a la tarea de comprender lo sagrado y de interrogar dialógica, crítica y comprensoramente a las religiones existentes, para permitir conducir las a la superación de sus extra-limitaciones intrínsecas (su propia *hybris*) y al encuentro, por fin, de su verdad más preciada y a la vez más denegada, más imposi-

bilitada —el sentido de lo sagrado—, encuentro que necesariamente las traspasará y llevará más allá de ellas mismas (a su auto-superación, en el sentido de Hegel). Un verdadero diálogo ecuménico entre las religiones podría entonces darse y estaríamos en condición de otorgarle al laicismo moderno un significado positivo, productivo, acorde con las fórmulas de un orden democrático racional, que dejara atrás su mera implicación abstracta y nihilista, su indiferencia, su tolerancia pasiva<sup>24</sup>. La religión, la creencia en lo divino, deja de estar en suspenso en el proceso de nuestra comprensión y nuestro quehacer racionales, y el humanismo, por su parte, pierde también ese carácter de sustitución o suplantación, de pura negación. No se definirá ya por aquello que niega: la religión, lo divino, el más allá; se definirá ahora por aquello que afirma: lo sagrado como valor último de la existencia inmanente, que incluye al humano pero que no se reduce a él y que, más bien, lleva al humano a la asunción de una responsabilidad ontológica. La responsabilidad por el sentido del Ser; o en otras palabras: no hay otro mundo más que éste. Ciertamente, afortunadamente, este mundo es a la vez *muchos mundos*. Por esto la pasión por la existencia ha podido clamar: *queremos un mundo donde quepan muchos mundos*<sup>25</sup>. El mundo de Occidente pero también el de Oriente, el del Norte y el del Sur, el de los mestizos y el de los indígenas, el de los varones y el de las mujeres, el de los adultos y el de los niños, los jóvenes, los viejos; el de la heterosexualidad y el de la homosexualidad, y aún, el de los creyentes y el de los ateos, y más aún: el de los humanos y el de los no humanos... etcétera.

## Pluralismo pluralista

La buena nueva de los movimientos sociales y culturales de las últimas décadas, y también desde diversas formas del pensamiento crítico, ha sido el reconocimiento sin reticencias y la reivindicación sin culpa del pluralismo, de la pluralidad de mundos que nos conforman, de la pluralidad cuasi-infinita de singularidades que pueblan el mínimo espacio de la existencia.

En general, un pluralismo radical, ontológico incluso, implica el reconocimiento de las diversas formas del existir no sólo humanas, sino también animales, terrestres, cósmicas. El pluralismo puede congeniar así con un nuevo

*naturalismo*, con una nueva visión y una nueva conciencia de la Naturaleza. Más allá ciertamente de toda depreciación metafísico-teológica del ser natural en cuanto ser caído o ente meramente creado; pero más allá también de la concepción moderna, científico-técnico, del ser natural como mero objeto de uso y manipulación —como ser axiológicamente neutral, como ente muerto (en realidad, como podemos apreciar, la concepción moderna de la naturaleza es sólo una radicalización de la concepción metafísico-teológica: para ambas el ser natural es ser menor). Un nuevo humanismo, un humanismo descentrado, autocríticamente humilde, implica necesariamente una revaloración del ser natural, de la naturaleza toda. En primer lugar, reconociendo reflexivamente que la condición humana (y toda nuestra comprensión cultural e intelectual del mundo) mantiene imperecederamente un vínculo originario con el ser natural: a través precisamente de la estructura corporal-sensible de la subjetividad humana, del modo *sui generis* de ser de nuestro *cuerpo*: como corporalidad existencial y vivida, como naturaleza reconstruida y reinterpretada por la historia y la cultura, como el *locus* preciso donde arraiga primordialmente toda vida espiritual, toda significación, toda voluntad de expresión.

Como Maurice Merleau-Ponty nos lo ha enseñado —recordando las elaboraciones filosóficas del joven Marx—, la naturaleza es antes que el objeto de nuestros saberes y de nuestra acción técnico-depredadora, la contraparte, el complemento y como el *partenaire* de nuestro propio ser sensible-corporal inmediato<sup>26</sup>. Desde este punto de vista —el punto de vista de la experiencia vivida—, la naturaleza tiene la forma (que siempre ha tenido y nunca deja de tener) de un paisaje, de un entorno, de un contexto o un escenario: el campo primordial donde toda existencia puede prodigarse, llegar a *ser*. Un humanismo críticamente reorientado se asumirá entonces como un nuevo naturalismo, no concibiendo a la naturaleza como el resto de una destrucción de lo sagrado, la sombra de los dioses retirados, la materia inerte e inerme, materia para cualquier hechura y contrahechura humana, sino como el lugar originario, la primera presentación, de la potencia espontáneamente creadora de la existencia en cuanto tal. Potencia cuyo enigma inescrutable no es más que la expresión de una pura, alegre, plena, feliz afirmación de Ser, que es algo de lo que los humanos siempre tendremos que aprender y volver a aprender. Destruir esa posibilidad, destruir a la naturaleza en definitiva, es cancelar la posibilidad

de que los humanos podamos tener esa experiencia, ese lugar de *respuesta* a nuestras inquietudes más recónditas y, a la vez, más elementales.

Junto con la recuperación de la Naturaleza, el nuevo humanismo accede a una visión humanamente descentrada, intrínsecamente “partida”, de lo propio humano. Quizás el acontecimiento socio-político y teórico-filosófico más relevante del siglo XX haya sido el surgimiento y desarrollo de la conciencia feminista, por la amplitud de sus alcances y consecuencias (prácticamente ha traído consigo una redefinición de nuestro concepto y nuestra misma imagen de lo humano). El reconocimiento de la diferencia sexual se aparece —más allá de las exigencias de equidad y justicia del movimiento feminista— como el hecho fundador, paradigmático, de toda forma de reconocimiento y de todo ser de la diferencia. Es como la matriz de todo pluralismo y toda diversidad. Claramente, el feminismo ha implicado un cuestionamiento puntual a las formas de humanismo más inconsistentes —donde la identificación presupuesta siempre del hombre-varón con el Hombre-especie otorga el rasgo patriarcal y machista que consume el sesgo monolítico y unidimensional del humanismo tradicional (se ha podido establecer así una analogía entre el logocentrismo y el falocentrismo del pensamiento y la cultura occidental). El feminismo conlleva necesariamente la redefinición del humanismo<sup>27</sup>. Al menos queda claro que la esencia humana no es algo uniforme y simple, indisputable; y que el pensamiento de nuestro tiempo tiene que volver a pensar desde el Ser, esto es, desde la corporalidad, la experiencia, la sensibilidad, y el deseo, el modo de ser de lo humano y sus posibilidades presentes y futuras. Lo que el feminismo ha puesto en cuestión de modo radical es el dominio general de la representación y el sesgo político de toda representación (del varón como representante de lo humano, de la mujer como ente meramente representado). Las consecuencias de esta crítica, de esta destrucción —apenas entrevistas en los últimos tiempos—, se extienden a todos los ámbitos más del orden institucional tradicional, patriarcal en esencia: la iglesia, el gobierno, la ciencia, el derecho, la política, la vida cotidiana, etc. Todavía no hemos calado todas las consecuencias que este giro, verdaderamente trascendental, ha producido. Un nuevo humanismo tendrá que ser feminista —diferencial, generizado—, o no será.

En general, la superación de todo egocentrismo y antropocentrismo conduce coherentemente a la superación de toda forma de etnocentrismo, de todo

esquema de dominación, de todo colonialismo. Un mundo multilateral, como el que está en vías de construirse en nuestro tiempo, es la vía para la conformación de una sociedad global multicultural, valoradora de todas las diversas tradiciones y modos culturales que surcan y han surcado desde siempre nuestro planeta. Ciertamente, este multiculturalismo debe luchar —mediante una práctica venturosa y creativa de la interculturalidad, de los intercambios, las síntesis, las mixturas, las hibridaciones, el mestizaje universal (como el utópicamente propugnado por José Vasconcelos)— contra la aplicación ideológicamente uniformizante y homogeneizante de la globalización realmente existente. Ejercicios y exploraciones de una nueva globalidad, excéntrica y anti-hegemónica, están desarrollándose hoy en diversas partes del mundo. Apenas podemos vislumbrar a donde pueden conducir. La esperanza aconseja suponer que a un mundo más equilibrado, más justo, más organizado y más rico. De una riqueza no sólo material sino también espiritual, no sólo espiritual sino también material... Pues, como decía Vasconcelos, en un cuerpo hambriento el espíritu queda reducido a lo mínimo; como suponía Nietzsche: el espíritu sólo puede manifestarse ahí como culpa o como resentimiento. Pero por otra parte, como sabemos hoy, es cierto que la obesidad también asfixia al espíritu, termina tragándose.

## **Una nueva racionalidad**

No obstante, si observamos sin optimismo el entorno socio-cultural de nuestro tiempo, no parece que la esperanza sea racionalmente aconsejable: persistente y sistemática injusticia en la vida social, corrupción que corroe las instituciones y los sistemas sociales, delincuencia e ilegalidad desatadas, nihilismo militante, desesperanza inducida desde todas partes, nuevas y viejas formas de control ideológico y de depredación impune de los entornos viales y culturales, etc. A la vez: crisis de ideologías, derrumbamiento paulatino de instituciones milenarias, escepticismo generalizado, incredulidad sin alternativas. Un mundo que parece puntualmente reticente a toda posibilidad de racionalidad, de autoconducción racional. ¿Qué hacer entonces?

Probablemente la oportunidad no puede ser mejor pintada para la redefinición de nuestro concepto de racionalidad. Una tarea tan urgente como necesaria; correlativa de la redefinición del concepto de humanismo de que nos hemos estado ocupando. Pues humanidad y racionalidad se han aparecido histórica e ideológicamente como términos consustanciales. El humano ha sido sustanciado precisamente a través de la posesión de la *razón* —reducida ésta, así, a un atributo funcional, a la propiedad de un cierto ente. Concebida de esta manera la razón ha sido considerada en general como una especie de *tekne*, como una estrategia. Consiste ésta en el proceso a través del cual se derivan de forma coherente ciertas aplicaciones o ciertos casos de unos axiomas, unos principios o unas reglas generales. La *racionalidad* tiene la forma de una subsunción, de un acatamiento, de un dominio. Funciona a partir del principio de identidad, pero también a partir de una estrategia de identificación, esto es, de integración, apropiación, amoldamiento, etc. De aquí a la suspicacia (paso que teóricamente dieron Adorno y Horkheimer en un texto clásico de la teoría crítica: *Dialéctica del iluminismo*<sup>28</sup>, y que Michel Foucault continuó por varias sendas<sup>29</sup>) de que existe una connivencia nada discreta entre el afán de racionalización y el afán de dominación no hay sino un paso. Diversos movimientos culturales del siglo veinte se encargaron de extraer de esta perspicacia crítica todas las consecuencias desacreditadoras del racionalismo. La apología militante de la irracionalidad, de la anti-racionalidad incluso, cundió escandalosamente por varios ámbitos estéticos y político-culturales del vanguardismo del siglo veinte<sup>30</sup>. El libre deseo, la imaginación desorbitada, la fantasía y el onirismo fueron encumbrados como alternativas inmejorables de la existencia y como caminos incuestionables de creatividad y libertad, como modos de ser y formas de resolución vitalista, incommensurables. Sin embargo, el ámbito propio de la vida colectiva, las dimensiones antiguamente omnipresentes de la economía, la política, el derecho y la moralidad quedaron ayunas de plausibilidad y verdad; fueron reducidas a esferas reticentes, a monsergas persistentes, pero en algún momento desprendibles, del orden puro de la mera necesidad. Este desprecio posmoderno a todo replanteamiento del problema de la racionalidad social no deja de tener cierto tufo espiritualista, hasta elitista o aristocrático incluso. Una nueva figura del dandismo simplemente<sup>31</sup>.

Opciones a la acuciante alternativa racionalismo-irracionalismo no han dejado de presentarse en las últimas décadas, todas ellas apuntando en verdad a una nueva definición de la racionalidad, a una nueva comprensión y una nueva práctica de la razón, consistente con los rasgos del humanismo del siglo XXI que hemos apuntado. Su imagen no sería ya la del individuo solitario y su razón coactiva, desplegándose frente a, y *sobre* un mundo indiferenciado, aplastado e igualado; será ahora la imagen de un individuo existencialmente, ontológicamente, entramado con el mundo y con los otros, y donde la razón solo puede tener la forma de una apuesta colectiva, de una página en construcción.<sup>32</sup> En verdad, esta nueva forma de racionalidad —racionalidad práctica, hipotética, abductiva más que inductiva, creadora en realidad— no es tan nueva como parece. Anuncios de su concepto aparecen desde los orígenes de la filosofía occidental, y probablemente se encuentre presente —ya ocasionalmente, ya marginalmente— en la estructura del comportamiento humano de todas las épocas y todos los lugares. Es la racionalidad como la capacidad humana de vérselas comprensoramente con la particularidad, aleatoriedad y complejidad de lo existente. Una razón que no desespera, pues, ante un margen de irreductibilidad, de misterio insondable, que irremisiblemente caracteriza al Ser ante nosotros, entorno nuestro.

Esta razón que es más apertura que imposición, más búsqueda que encuentro, más aventura y riesgo que certeza inmutable y orden incontrovertible, opera desde la particularidad de la existencia, desde la precariedad del Ser, es sensible a los contextos y a su movilidad, y sabe mantener el pasmo ante la novedad y lo incomprensible; es una razón que no impone: interroga; no ordena: conecta; se mueve en un plano de articulación horizontal más que en un orden de integración vertical, verticalista; que piensa desde la diferencia y no desde la identidad; que construye un camino más que recorrer un camino ya trazado. Esta razón es, pues, lo que hoy necesitamos; y como decimos, tiene antecedentes fulgurantes en la historia del pensamiento. Precisamente frente a la *hybris* los griegos recomendaban el ejercicio de la *phronesis*: la sensatez, la prudencia, el juicio, el buen juicio; la memoria de la sana proporción<sup>33</sup>. Pues, ciertamente, ¿cómo saber con precisión y antelación cuál es su *medida*, cuál es la medida de cada cual? ¿Cómo evitar quedarse por atrás de sí mismo —la pusilanimidad, la indolencia, la pasividad—, y cómo, sin embargo, evitar ir

más allá de lo que se puede, de lo que se debe y cabe —cómo no caer en la desmesura, la aniquilación, la autoaniquilación? Ejercicio de la sensatez, sentido del equilibrio, recomendaban los griegos. Más que una técnica, un saber, o, diríamos ahora, un código, la razón (práctica) era para los griegos, por ejemplo para Aristóteles, un cierto *sentido* o una capacidad, una forma o un estilo de actuar incorporado de alguna manera a la estructura mental, corporal y vital del individuo humano<sup>34</sup>. La *phronesis* tenía que formarse: *formarse* en la vida práctica y para la vida práctica. Conlleva ella misma, cual debe, un elemento de riesgo, impredecibilidad, incertidumbre... Pues sólo esto asegura que efectivamente se mueve, y sabe moverse, en el nivel riesgoso e impredecible de la particularidad aleatoria, concreta, de lo existente<sup>35</sup>. En el ámbito, pues, del ser en tanto que ser; en el silencio inmarcesible del Ser, que nada invoca, que nada demanda, sino una voluntad de afirmación y de comprensión íntegras.

¿Y cuál si no es la tarea del juicio reflexionante de Kant sino la de una voluntariosa aunque generosa afirmación del valor y el sentido de “algo”: “x es bello”? ¿La invocación ahora de una voluntad compartida, de un querer convergente, de un *sentido común* (el *sensus communis*) o una razón común, esto es, de una razón comprensora que sólo se sostiene en un acto de decisión y, sobre todo, en su llamado *esperanzado* a los demás, en la expectativa de una respuesta por parte de otros, de algún otro?<sup>36</sup> En la capacidad de valorar, de afirmar el *ser* de algo en su singularidad y concreción total (lo bello), esto es, también, en la capacidad creadora (el genio) del quehacer cultural humano —en las artes, pero también en las técnicas, las costumbres, la conversación, los saberes y las ciencias, las normas y los proyectos, etc., en todas partes donde una voluntad de *institución*, de establecimiento, de apertura, es puesta en juego—, opera ahí esta razón creadora que es lo que nuestro tiempo requiere volver a poner en obra. De Aristóteles a Kant, de Kant a Hannah Arendt y a Luis Villoro<sup>37</sup>, de la experiencia al pensamiento y del pensamiento a la experiencia, lo que nuestra época demanda no es un “adiós a la razón” sino la bienvenida a una razón humilde, tanto más cuanto más abierta y verdaderamente eficaz; una razón “débil” pero no debilitada. Nunca más sometedora, avasalladora, pero tampoco otra vez sometida, avasallada. “Sometida” solamente al propio y

autónomo reconocimiento de sus límites, de los límites. Pues nada más racional, más razonable, al fin, que *saber reconocer los límites* (y saber terminar).

## Notas

<sup>1</sup> La declosión (*Deconstrucción del cristianismo, 1*), Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 8.

<sup>2</sup> Algunos textos de referencia son los siguientes: F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972; Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Éxodo, 2005; Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000; Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, particularmente el capítulo “Historia y dialéctica”; Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, ver el capítulo final; Jacques Derrida, *Márgenes*, Madrid, Cátedra, 2006, el apartado “Los fines del hombre”; Louis Althusser y otros, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1968.

<sup>3</sup> Sobre el fondo ascético-cristiano de la modernidad occidental, *Cfr.* Eduardo Subirats, *El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983.

<sup>4</sup> Enrique Dussel propuso desde hace tiempo una revisión de las tradiciones humanistas premodernas (el humanismo heleno, el humanismo judío y el humanismo cristiano). Recientemente se ha abocado a una reconstrucción de la ética y la filosofía política desde una perspectiva “mundial”, que rebasa los marcos de la historia del pensamiento europeo y se abre a la multitud de tradiciones intelectuales del planeta (América, Medio Oriente, África, Asia, etc.). *Cfr.* Enrique Dussel: *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998; y *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

<sup>5</sup> El concepto de autocontradicción performativa proviene de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. *Cfr.* *Estudios éticos*, México, Fontamara, 1999. A diferencia de la autocontradicción meramente lógico-formal, la autocontradicción performativa es un desfase al nivel del acto de habla, entre el contenido de lo que se dice y lo que se está haciendo al decirlo. Así, por ejemplo, cuando en un diálogo alguien dice “no podemos entendernos”, aún en este caso presupone la posibilidad del entendimiento (al menos sobre esa proposición).

<sup>6</sup> Remitimos a la obra intermedia de Nietzsche, particularmente *Así habló Zaratustra*, *op. cit.* (ver el discurso “De las tres transformaciones”). Ver de Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, cap. V. “El superhombre: contra la dialéctica”, apartados 10-13.

<sup>7</sup> “L’humanisme aussi doit comporter une sorte d’anti-humanisme. La surhomme dostoïevskien et nietzschéen est-il à comprendre comme remplacement de Dieu par l’homme (mystique du Surhomme), - ou bien l’Être et l’homme co-appartiennent-ils l’un à l’autre sans qu’on puisse penser leur rapport à partir de l’homme? Le rapport étant le domaine de la philosophie par-delà toute anthropologie” (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 279). Para un enfoque general de la concepción de la condición humana en el siglo XX, ver M. Merleau-Ponty, “El hombre y la adversidad”, en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.

<sup>8</sup> Cfr. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, cap. 7.

<sup>9</sup> Con más precisión, para Eugenio Triás, el imperativo ético, la condición humana misma, consiste en conocer el límite, saber *ser* en el límite, es decir, en la frontera o el paso, la línea que divide y a la vez relaciona lo que está de este lado (la proporción, el equilibrio) y lo que está del otro lado (la desproporción, el extravío). Cfr. Eugenio Triás, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000.

<sup>10</sup> Claramente nos distanciamos en este punto de la interpretación nietzscheana, donde se ofrece una valoración positiva, dionisiaca, de la *hybris*, colocándola como el carácter del superhombre (Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, p. 131; ver el desarrollo de estas ideas en el apartado “Nietzsche y el más allá del sujeto”, en Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1989). Por nuestra parte atribuimos la *hybris* más al hombre como especie que como individuo (como hace Nietzsche) y, de esta manera, tenemos en cuenta la dimensión socio-histórica de lo humano y una comprensión más equilibrada de las relaciones entre lo dionisiaco y lo apolíneo (como la expuesta por Giorgio Colli: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977). Nuestra posición coincide en lo esencial con la de José Manuel Romero: *Hybris y sujeto. La ética-estética del joven Nietzsche*, Morelia, Jitanjáfora, 2007.

<sup>11</sup> La crítica al “sujeto” de la modernidad se encuentra casi por todas partes en la filosofía del siglo veinte (Adorno, Foucault, Lyotard, Gadamer, Ricoeur, Rorty). Algunas referencias significativas en el contexto de nuestra reflexión son las siguientes: Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986; Luis Villoro, *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992; Hans-Georg Gumbrecht, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

<sup>12</sup> Cfr. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.

<sup>13</sup> Cfr. Nuestro texto: “El tiempo de la tradición”, en *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, México, Siglo XXI, 2003.

<sup>14</sup> Cfr. Los textos de teoría de la historia de Paul Ricoeur. Una exposición sintética realizada por él mismo se encuentra en: *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997; e *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>15</sup> Ver, por ejemplo: Luc Ferry y A. Renaut, *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

<sup>16</sup> Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Madrid, Anthropos, 2007. En nuestro país Luis Villoro se ocupó de este asunto en: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, FCE, 1965.

<sup>17</sup> Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena, 2006.

<sup>18</sup> Cfr. Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001; Ver también *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, La Cebra, 2007; y Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, Madrid, Anthropos, 2002; sobre la relación del pensamiento de Nancy con Latinoamérica y México en particular, ver en el último libro el “Epílogo del traductor” de Juan Carlos Moreno Romo.

<sup>19</sup> Sobre la diferencia entre significación (lingüística) y sentido (ontológico), ver: Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena, 2003; y *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002.

<sup>20</sup> “Desde el inicio de las religiones, a la experiencia personal de lo Sagrado como Lo Otro, se añade un intento de comprenderlo de manera que podamos manejarlo. Para ello podemos convertirlo en un ente, entre los entes que componen el universo; en un hecho ‘sobrenatural’, fuente de otros hechos ‘naturales’. Entonces el pensamiento religioso redundante, pienso, en una ‘profanación’ intelectual de lo Sagrado. Empleo ‘profanación’ en su sentido etimológico: el pensamiento religioso concibe lo ‘Otro’ como un hecho o una cosa semejante a los hechos y las cosas que componen el mundo profano. El concepto de Dios como una entidad personal forma parte de esa profanación” (Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México, El Colegio Nacional, 2006, p. 91).

<sup>21</sup> Sobre la reflexión de Gianni Vattimo acerca del cristianismo (y su recuperación desde la posmodernidad), ver: *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996; *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>22</sup> Cfr. Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

<sup>23</sup> Sobre la “recuperación” filosófica de lo sagrado y el replanteamiento del tema religioso en la filosofía finisecular, Cfr. Max Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000; Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001; Jacques Derrida y Gianni Vattimo, *La religión*, Buenos Aires, La Flor, 1997 (Seminario de Capri; incluye textos de Maurizio Ferraris, Aldo Gargani, Hans-Georg Gadamer, Eugenio Trías y Vincenzo Vitiello). En la misma tesitura, apuntando a la idea de una religión filosófica, que sería la “edad del

espíritu” en cuanto reconciliación hermenéutica de lo simbólico y la razón, ver los textos del filósofo catalán Eugenio Trias: *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994, y *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.

<sup>24</sup> Sobre la interpretación de la laicidad en términos interculturales, más allá del dogmatismo universalista y etnocéntrico de la Ilustración, *cfr.* José Antonio Pérez Tapias, “Laicidad, emancipación y reconocimiento: otro proyecto inacabado de la modernidad”, en *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta, 2007.

<sup>25</sup> Para un análisis crítico del movimiento altermundista, *Cfr.* Michel Wieviorka (compilador), *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización*, México, FCE, 2009.

<sup>26</sup> *Cfr.* de Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Du Seuil, 1995; en español, ver los resúmenes de este curso en: *Posibilidad de la filosofía*, Narcea, Madrid, 1979. El tema de la naturaleza se encuentra presente aunque de forma indirecta a lo largo de la *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1977.

<sup>27</sup> *Cfr.* la precisa exposición de Rubí de María Gómez Campos, “Postfeminismo y neohumanismo”, *Devenires* IV, 8 (2003): 125-131. Sobre las consecuencias del feminismo respecto a los conceptos de subjetividad, humanidad, lenguaje, ver nuestro texto: “El sujeto diverso”, en Rubí de María Gómez Campos (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Plaza y Valdés/UMSNH, 2001.

<sup>28</sup> *Cfr.* Theodor Adorno y Marx Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969; ver también: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1970.

<sup>29</sup> *Cfr.* particularmente: Michel Foucault, *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>30</sup> *Cfr.* Eduardo Subirats, *El final de las vanguardias*, Barcelona, Anthropos, 1989.

<sup>31</sup> Para la evaluación crítica de la posmodernidad, *Cfr.* Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

<sup>32</sup> Sobre las nuevas configuraciones de la sociedad contemporánea (individualización, poder, tradición, comunidad, etc.), *Cfr.* U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997.

<sup>33</sup> Sobre la recuperación de una idea práctica de la razón como capacidad del *juicio o phronesis*, que ha supuesto la revaloración tanto de la filosofía práctica aristotélica como de la teoría del juicio reflexionante (la tercera Crítica) de Kant, ver los siguientes textos: Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002; Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988, apartado 10.2 “La actualidad hermenéutica de Aristóteles”;

Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999; Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>34</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.

<sup>35</sup> Alessandro Ferrara ha hablado de la facultad del juicio como un verdadero nuevo paradigma para la praxis reflexiva en los ámbitos de la vida personal e interpersonal, la relación entre culturas, el orden jurídico, la acción política, etc. Ver: *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Machado Libros, 2002; y *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.

<sup>36</sup> Cfr. Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2007.

<sup>37</sup> Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE, 2007.

Fecha de recepción del artículo: 4 de junio de 2009  
Fecha de remisión a dictamen: 15 de junio de 2009  
Fecha de recepción del dictamen: 9 de julio de 2009

ENTRE LA VERDAD HISTÓRICA Y LA  
IMAGINACIÓN  
(EL MAL, LA AMNISTÍA, EL DERECHO Y EL  
PERDÓN DE RESERVA)

María Rosa Palazón Mayoral  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

[...] *la única cosa que dura toda la vida es la vida,  
el resto siempre es precario, inestable, huidizo.*

José Saramago, *El hombre duplicado.*

*La memoria, la historia y el olvido* de Paul Ricoeur aborda el papel de la memoria y del olvido en la Historia (uso la mayúscula para aludir a la investigación de las cosas humanas acontecidas o *Historia rerum gestarum*) y en la historia (uso la minúscula para las cosas humanas acontecidas o *res gestae*). El historiador se hace cargo de las significativas acciones, o acontecimientos, de que somos herederos, dando voz a las víctimas y a sus victimarios, es decir, que rebasa las profundas lagunas del olvido tan utilizadas por las tiranías. Por ejemplo, en Alemania todavía no se habla del nazismo.

En primer lugar, la Historia tiene un deber memorioso porque la misma condición humana es histórica: hacemos hoy algo porque nos revelamos a, o prolongamos, las instituciones de nuestros antepasados. Mediante la Historia aprendemos del nos-otros y vos-otros diferidos. Es decir, nos encontramos con la historia porque la somos de “modo insuperable”<sup>1</sup>.

## El mal voluntario y la Historia

Permítaseme un rodeo en estas divagaciones sobre la Historia y la ética, inspiradas en Paul Ricoeur. Aceptando las tesis del “Ensayo sobre el mal radical” —*La filosofía de la religión dentro de los límites de la simple razón*—, que propuso I. Kant, Paul Ricoeur objeta que si sólo hubiera existido el mal, nuestra especie se habría extinguido. Algunos nos hemos salvado debido a que, por más extremo que haya sido el mal, no es originario. “Radical es la ‘inclinación’ al mal; originaria es la disposición para el bien”<sup>2</sup> (en concordancia, viejos mitos hablan del origen trans-histórico del mal y de la culpabilidad, que Jaspers llamó metafísica). ¿Por qué es originario el bien? El mal es el siervo albedrío, califica Paul Ricoeur, en tanto se apropia de las mejores o más nobles causas sociales para obtener sus ambiciones, y al usarlas demagógicamente a su favor las vacía de su contenido primario: degenera los apelativos con que fueron lanzadas a la circulación para el bien social y comunitario.

Desde el ángulo moral, el mal se reduce al no-ser disfrazado de bondad. Es una mascarada, un baile de disfraces en el cual el malvado nunca muestra su verdadero rostro, excepto después de sus prácticas, no declara sus intenciones, sino que se presenta como un Eros salvador. Sus ambiciones son tan pequeñas socialmente y su conducta es tan repetitiva que su máscara cae. Sus víctimas se enteran de que no es un próximo sino, un enemigo.

Allende las culpas oceánicas y heterogéneas, las únicas faltas reales que cometemos son las realizadas voluntariamente con mala intención, para hacer daño a los individuos y a las poblaciones. Es decir, los disfraces, los engaños, las mentiras de que se vale el pragmatismo más deleznable.

El ser humano es lábil, es decir, está capacitado para actuar siguiendo opciones que frenan, o bien que desatan medidas, funciones e instituciones dentro de la sociabilidad y también dentro de la “sociable insociabilidad”, en insuperable expresión kantiana.

Miradas desde sus extremos, unas acciones se dirigen hacia la fraternización e intentan corregir las relaciones de intercambio, buscan favorecer al *socius* para que se generen las proximidades afectivas, las espontáneas y bondadosas. En el otro extremo actúa la *pleonexía* (en término aristotélico), es decir, el querer todo para sí con exclusión de los demás, o falta de caridad y de relaciones participativas

respecto al ser-con que somos. Este último extremo afecta a, y atenta en contra de, la convivencia afecta a llevar juntos o *com-portare* equitativo de las personas en una colectividad.

Esta forma del no-ser, contradictoria con el ser social por naturaleza y cultura, remite, en última instancia, a la soledad individual y a la interrupción de los lazos comunitarios.

La praxis del mal cuando es actuada por alguien, afecta a su receptor y a sus receptores. Opera desde una dirección negativa, dice Ricoeur con el *Essai sur le mal* de Jean Nabert: no reparte retributiva y distributivamente la justicia, ni comparte bienes, y hasta oculta informaciones que beneficiarían y mejorarían a las comunidades.

En última instancia, es un exceso, una demasía insoportable, aun antes de que la padezca alguien, porque es lo no-válido.<sup>3</sup>

En ciertos casos se distingue de la condena por trasgresión de una regla o deber, porque su tamaño es tan excesivo que resulta una falta metafísica, sentencia Ricoeur con Jaspers. Tal falta es “una magnitud negativa de la práctica”<sup>4</sup> que reconduce la reflexión a la memoria, al lugar e instante del sentimiento de horror, y señala a los autores de los crímenes y a las instituciones que nacieron de... y a quienes avalaron, su hacer. Por ejemplo, el Holocausto o el asesinato de pueblos originarios en América y África.

Esta crueldad, bajeza tan notable en la desigualdad de condiciones sociales (atente o no contra ninguna regla o ley vigente) y también en los asesinatos de guerra son un desgarramiento, un conflicto sin alivio, generadores de desgracias, una culpabilidad sin justificación, de tamaño simétrico al daño inflingido.

En última instancia, el mal viola el tabú del asesinato, sea un asesinato real o potencial; lo último porque al agente más que no importarle el otro, el paciente, la víctima, desea eliminarlo para ocupar su lugar. Y esta acción la mueve la envidia.

También estos actos están dirigidos a que los otros sufran, a humillarlos para que se desprecien y, en contrario, adoren al tirano en política, al que acumula fortunas en medio de la pobreza más aguda, o al que quiere ser reconocido por su valer intelectual como un ser de excepción, tan grandioso que no tiene otro posible para compararlo.

Entre tales aberraciones del tener, del poder y del valer, el derecho internacional establece el carácter imprescriptible del genocidio, o crimen de lesa humanidad. Es una falta imperdonable que afecta o afectó a la ciudadanía compartida, y lleva o llevó tras de sí la degradación y la ruptura de los vínculos humanos.

En dirección contraria a los abusos del olvido (de tipo clasista, político, genérico, racista...) impuestos por la dominación, el historiador está obligado a denunciar el dominio, que se ejerce conscientemente en contra de la mejoría colectiva y en pro de la imposición: su teleología es favorecer a alguien o a un grupo específico (generalmente bastante reducido) en contra de las poblaciones del sitio en cuestión, incluyendo al mundo entero.

La Historia debe inscribir las denuncias y los no equilibrios sociales, comprender la evolución como lucha de contrarios que ocasionalmente se excluyen entre sí. Además, esta toma de partido nunca debe caer en la escatología según la cual se enfrentaron unos héroes o semidioses con villanos o diablos, prácticas maniqueístas localizables en las imaginarias, en sentido negativo, pseudo-Historias oficializadas, las cuales generalmente, casi por regla, manipulan los abusos de la memoria y del olvido o silencio que a veces es más significativo que las palabras.

## **La Historia efectual**

Un acontecimiento histórico es calificado como tal después de haber ocurrido. Por ejemplo, un proceso se conceptualiza como dictadura o revolución desde otros horizontes, o sea, mediante categorías e ideas que generalmente fueron ajenas a sus agentes. Así, ninguno de los implicados en la toma de La Bastilla pensó en 1789 que su acción daba inicio a la Revolución Francesa. Ni en el año 250 a.C. tampoco nadie apreció que Aristarco se había adelantado a la teoría heliocéntrica que Copernico publicó hasta 1543. Los actantes están en un presente "ciego" (por lo tanto, la atribución de una acción bien intencionada, no debe ser sinónimo por los efectos nefastos que tuvo, según veremos más adelante).

La hermenéutica de la historia está enclavada en los efectos: su texto narra el acontecimiento A haciendo referencia al acontecimiento B, que no pudo conocerse al producirse A.<sup>5</sup>

Los implicados ignoran las consecuencias de sus acciones. Por esto mismo, mostrarse receptivo a la alteridad de los testimonios, no supone la auto-cancelación de su hermeneuta, sino que asuma sus propios enjuiciamientos, de los cuales es menester que se haga cargo.

Tampoco el historiador repite el curso de las *res gestae* formulado por sus colegas anteriores, sino que al contarlas las engloba en totalidades episódicas, sin que nadie pueda limitar la recreación de los comienzos y los puntos de término que selecciona, esto es, las variaciones de la Historia efectual. Son observadores relativistas que se asoman al mundo desde una ventana finita. Cualquier texto histórico es el presente del pasado al que atribuye un sentido en curso, dependiendo éste de su preocupación por aquello que lo rodea, inseparable de su retención y sus expectativas del porvenir.

Esta epistemología de la Historia conlleva el entendido de que media un “excedente sentido”: lo reconstruido lleva una carga de extrañamiento porque establece un diálogo sin fin, o alejamiento de situaciones inacabadas.

Los muertos requieren nuevas sepulturas, no el simple traslado de osamentas que prolonguen el duelo, las pleitesías y las rabias enconadas. La perspectiva del historiador es indispensable. Sin embargo, pese a estos juegos, que multiplican, como una historia sin fin, las versiones de un proceso histórico, el proceso veritativo de la Historia, su fidelidad a lo realmente acontecido, se mantiene en pie. Quien la realiza ha de mantenerse fiel a la verdad como correspondencia y coherencia, a lo episódico y a la cronología de los hechos que conforman un proceso: un relato histórico descronologizado deroga su razón de ser. Las informaciones creíbles de los archivos hacen válida o no válida la parte imaginaria de la comprensión.

Las pretensiones de la Historia dependen de la configuración interpretativa que se haga hoy de sucesos humanos ausentes marcados con el sello de la anterioridad, aunque es verdad que la condición histórica de cada ser humano vuelve imposible comprender y explicar sus palabras y acciones fuera de sus circunstancias vitales.

El historiador debe de recoger las diferencias sincrónicas de un nos-otros y de un ustedes diferido, antiguo. Las tradiciones, las costumbres, lo instituido en su espacio-tiempo particular, esto es, el contenido en sucesión de momentos discretos según la convención del movimiento espacial de los astros, facili-

ta que los estudiosos del pretérito, en su relato, coloquen los hechos en sucesión episódica, en una trama con un principio, un medio y un fin, que habrán fijado.

Las versiones primeras y sucesivas que respetan, superando un solo patrón histórico, y cumplen las condiciones insuperables del quehacer en cuestión, es decir, que están bien fundamentadas, tienen igual valía, aunque sus panoramas sean más cortos o extendidos en el tiempo. Cada uno es un acto de la memoria y una sepultura o renovados enterramientos. Luego, más que resucitarse o reproducirse, el pasado siempre se interpreta incrementando sus fases episódicas.

Como quien, después de viajar, regresa a su casa con experiencias nuevas, la comprensión se coloca en el cruce entre el panorama del historiador y en el extraño por su antigüedad.

La finalidad de la Historia es comprender y explicar los procesos únicos o particulares —la Revolución Mexicana, por ejemplo—, lo cual tiene notables coincidencias con los métodos actuales (no con el antiguo: cuantitativo, nomológico, o según leyes que predicen la probabilidad de un suceso, sin importar lo individual o particular, en el tiempo). El diálogo actual versa sobre la incertidumbre de los resultados posibles de un proceso, de sucesos que rebasan tales cálculos; también sobre acontecimientos únicos, como el Big Bang. La actual convicción es que la mayoría de hechos, de microfísica, de química o de historia, no son ninguna repetitiva máquina, sino que ocurren en tiempos asimétricos.

Se ha limitado la noción del universo somos un autómatas cuyo funcionamiento se explica según la figura simétrica del tiempo: en unas condiciones específicas, se generalizaba, los estados dinámicos de la materia se predicen y postdicen. Ahora se ha clausurado la ancestral confusión del pasado y el presente: no es posible volverle la espalda a la historia.

Asimismo, la diéresis, o relato histórico, es imposible que se disfrace con el vestido de la neutralidad: la valoración jamás está desasociada de las comprensiones explicativas en las ciencias sociales.

## **Las faltas no se olvidan. Contra la amnistía en la vida y en la Historia**

La amnistía es el equivalente a la amnesia, equivale a borrar los hechos como si nada hubiera sucedido. Es un perdón desproporcionado: cada agente es cul-

pable o responsable de su acto nefasto, o bien es inocente. La imputabilidad de acciones conscientemente malas que dan pie a las anomias en palabra de Durkheim, o enfermedad social, debe negar la amnistía o “caricatura del perdón”<sup>6</sup>, forma avalada constitucionalmente del olvido.

La amnistía hace que revivan intermitentemente el disenso y los ecos de la discordia porque genera la impunidad. Junto con la falta, constituye una ofensa al orden social y a la dignidad humana: cuando se aniquila la falta, se da la victoria al mal, a la “sociable antisociabilidad”, a la injusticia desde el ángulo distributivo y retributivo.

Las relaciones entre lo ético y lo histórico no son escindibles. Los historiadores oyen los reclamos de la memoria colectiva, de las comunidades que cargan una historia, o una etapa histórica, desastrosa.

Frente al embrollo de victimarios, quienes se dedican a la historiografía deben señalar los niveles de imputación; por ejemplo, no existen pueblos criminales, porque su silencio, su pusilanimidad, es efecto de: la dominación, la fuerza, la tiranía, la ignorancia y hasta de la enajenación ideológica que difunde la propaganda.

Lo anterior no significa que los historiadores deben abstenerse de señalar la pasividad, la inercia, la negligencia y la inacción social que fue arbitraria. La voluntad de no saber es, frecuentemente, la llamada culpa colectiva, con sus grados de ofuscación, olvido casi pasivo o semiactivo y sus alegatos de exculpación.

Otra cosa es la culpa que tiene como centro la mala voluntad que mancha a quienes por su “aquiescencia” contribuyeron a un crimen o a varios de lesa humanidad. La Historia es una experiencia alternativa que pasa cuentas al pretérito violento (desgraciadamente, en la actual etapa capitalista, el círculo de víctimas calificadas como tales se agranda exponencialmente).

Como la historia es impredecible, y ningún estudioso de la vida lleva el futuro en el bolsillo de un método basado en las reiteraciones, las imputaciones desde la Historia efectual deben no manchar a los actores que actuaron con un sentido de solidaridad humana. Por ejemplo. Si en México durante el Liberalismo decimonónico (que corre desde Guadalupe Victoria, primer presidente de la República hasta la República Restaurada) se ponderó como un intento socializante el modernizar el capitalismo, destruyendo el poder de los militares y el económico-político y cultural del clero, por aquel entonces pro-

pietario de la mitad de las tierras cultivables y principal institución usurera y educativa, con ingerencia en la vida personal. Se instauró la educación laica y gratuita, se expropiaron los bienes eclesiásticos y se limitaron los fueros militares. Lo cual significó un gran avance. Sin embargo hoy, cuando los pueblos originarios de México se han rebelado argumentando que el *demos* también es *etnos*, sus ideales democráticos y los nuestros incluyen su participación en los gobiernos municipales, estatales y federal. La Historia contemporánea perfila el liberalismo como una etapa que a pesar de sus logros, afianzo la organización central, con un fuerte presidencialismo, con la expansión dominante y explotadora del capital y una política “civilizatoria” que empezó con el etnocidio de culturas supuestamente “atrasadas”.

Para que tanto la primera como la segunda versión de esta etapa histórica tengan validez, dependiente de su fecha de elaboración y su informe veraz y episódico, es indispensable diferenciar entre los iniciadores del proceso de reforma de quienes, a sabiendas, lo siguieron en sus aspectos fallidos.

Un buen historiador se siente comprometido con la solidaridad y la justicia tanto en lo que ocurrió ayer como en lo que ocurre hoy: la Historia es un presente futurista porque la imaginación de quienes la elaboran mira el pasado desde el presente con la mira puesta en un futuro utópico, mejor, de instituciones más justas donde vivir con los otros y para ellos.

La Historia consciente de su quehacer vigila las negociaciones oficiosas entre el antiguo y el nuevo poder de dominio o no. Por otro lado, en la historia inmediata, el ejercicio de la memoria que denuncia los sufrimientos lleva una dosis de catarsis frente al duelo colectivo. ¿Cómo lograr no el olvido, que supondría ser una eterna víctima de la maldad, y sí lograr el olvido de reserva que nos permita sobrepasar el duelo, alejándonos de la fanática melancolía?, ¿cómo olvidar los horrores del pretérito para no hundirnos en el pantano de la acción estancada en el ayer sin un hoy ni un mañana?

Jacques Derrida apunta que en la vida cotidiana se suceden las embusteras escenificaciones de arrepentimiento, de confesiones, los abusos de simulacro, los rituales hipócritas, las estratagemas para obtener la amnistía liberatoria. Pero la Historia, mirando más allá de lo jurídico e inmediato, descubre, sin falta, tales remedos de arrepentimiento y los gestos no auténticos, hipócritas, interesados en la exculpación.

## El derecho

Mientras los individuos imputables estén vivos, han de estar sujetos a las leyes. Es factible punirlos o perdonarlos, donde se puede castigar la infracción de las leyes. El castigo restaura la legalidad en el cuerpo político y simbólicamente repara el daño. La instancia competente para su realización es el tribunal (en el entendido de que exista la igualdad ante la ley, lo cual dista de ser una realidad, y que, por lo tanto, hace punibles al abogado corrupto y a los representantes del Estado dominador o los “magistrados”).

*El perdón*, afirma Derrida, no es normal, ni normativo ni normalizador: debe continuar siendo extraordinario. Empero, aclara Ricoeur, es necesario conceder que existen confesiones “atestativas”: la real y sincera atribución que realiza un sí mismo que asume la culpabilidad. Tal sujeto ha interiorizado la culpa y desea el bien social en el plano de la igualdad y reciprocidad que la imaginación profética o futurista propone.

En tales situaciones, que distan de los crímenes imprescriptibles, es conveniente que se otorgue el perdón que se ha pedido. Este otorgamiento no ratifica la impunidad o injusticia a expensas de la ley, sino que ejemplifica la moderación en el ejercicio del poder, generalmente violento y dominante, mediante la clemencia o magnanimidad de un tercero que aplica el derecho rectamente: el “juez”.

*La caída* de Camus narra la excepción: el juez penitente que es acusador y acusado sin un tercero imparcial y benevolente. Es un juego fantasioso y bastante imposible en una organización humana formada por una colectividad de nos-otros y vos-otros.

El perdón es un intercambio horizontal, no mercantil; presupone la promesa y su cumplimiento. Esta actitud sería deseable, pero no ha sido todavía una realidad.

Hannah Arendt en la *Condición del hombre moderno* explica que el perdón desata y la promesa, en este caso del acusado, une y ata (si Heidegger no pone un pedestal moral y político al cuidado, la cura o la preocupación, Arendt sí lo hace, sentencia Ricoeur). La promesa es debida a la facultad de hablar y a la pluralidad (nadie la lleva a cabo en soledad). Notemos que el perdón jamás exonera de los hechos, sino que otorga una cierta libertad en el campo político, concluye Arendt.<sup>7</sup>

La promesa, afirma Ricoeur con *La genealogía de la moral* de Nietzsche, se anuncia como “memoria de la voluntad” que se conquista contra el olvido y se dirige al campo de la convivencia política. Con el perdón de quien promete surge el individuo culpable que acepta su falta interiorizando el mal. Con sus palabras se proyecta hacia el futuro, hacia un reconocimiento y hacia la pretensión de una reivindicación que lo ata a sus allegados y a sus lejanos. Esto es, el agente y su acto se alejan de la admitida culpabilidad para asumir la reconciliación con toda su compleja envergadura.

Cuando exista la dialéctica de la apropiación de la culpa y su distanciamiento, la justicia deberá reconsiderar la dignidad humana, y otorgar públicamente el perdón a la acusación. Atar, prometer, y des-atar, perdonar, obliga al recuerdo, a la memoria de tales hechos, otorgando al reo la oportunidad de volver a recorrer el camino de la vida comunitaria sin desviarse ni violar leyes y tabúes. Desgraciadamente, hasta la fecha del presente, existe una disimetría entre el perdonar y el prometer, en tanto *existen instituciones políticas que castigan, no las que perdonan*. Y la ausencia de las últimas es señal inequívoca de que la justicia aún se concibe básicamente como venganza.

### **Olvido de reserva y memoria feliz**

La representación del pasado en los planos de la memoria y los riesgos del olvido son capaces de paralizar la acción significativa de una humanidad lábil, que también hace y opta por el bien social.

La loca Clío, abocada a los horrores de la historia, se queda sola, pierde sus alegatos cuando argumenta en favor de las trayectorias irreversibles, esto es, aquellas donde el presente está dado en el pasado<sup>8</sup>, porque la violencia más aborrecible se repite con alguna probabilidad.

Entonces, si se piensa de esta manera, también la humanidad se somete y acepta estar atrapada por los relojes de repetición que aplica el dominio, olvidándose de los giros acumulativos de la creatividad, del devenir *autopoietico*, de la condición histórica que nunca es unidireccional porque ocurre al azar, rebasa los cálculos probabilísticos: la imaginación humana es creativa, y la conjunción de estas innovaciones toma cursos incalculables.

Los abusos de la memoria y del olvido se reflejan, frecuentemente, en un tipo de Historia no equilibrada que fomenta el odio y convierte a las poblaciones en vengativas, incapaces de perdonar y, aun peor, incitadoras de que su dolor tome venganza con poblaciones e individuos desligados de, y ajenos a, un doloroso ayer acabado. Por ejemplo, en esta etapa tan cercana al franquismo, sólo pueden recopilarse testimonios, porque los odios son atemperados, mientras que la Historia debe mantener una posición sin tales grados de pasión: “la Historia es [...] el *coraje* de creer en un significado profundo de la historia, más trágica, una actitud de confianza y de abandono en el corazón mismo de la lucha, y un cierto rechazo del sistema y del fanatismo, un medio de *apertura*”<sup>9</sup>.

La fragilidad de lo humano no sólo se reduce a lo perecedero o mortal de sus empresas, sino que éstas se someten al orden tramposo que destruye y deforma las huellas de la sociabilidad, mismas que la Historia debe analizar. Nada tiene de extraño que la demagogia del dominio manipule y obligue a una clase de memoria y a otra de olvido, como denunció Nietzsche; por ejemplo, la voz de la memoria ha sido excluida por el poder olvidadizo cuando intenta re-fundar políticamente una sociedad.

## Las trampas de la memoria y del olvido

Los crímenes de lesa humanidad se ubican fuera del perdón. No obstante, es imposible castigar lo irreversible que ocurrió en el pretérito. Por ende, la Historia debería evitar a *Eris*, la discordia. Pero no siempre la evita: media una disimetría entre memoria y olvido en cuanto la primera se liga con acontecimientos que debieron retribuirse o repararse. Algunos textos de Historia no se ligan, pues, con la “poesía sapiencial”<sup>10</sup> de la memoria sosegada o el imaginario social favorable a la justicia.

Respecto a los crímenes de lesa humanidad, la hermenéutica reconoce que entre dos contemporáneos el don de perdonarse puede y debe ser recíproco; pero los juicios de la Historia tienen negada tal reciprocidad. Dentro de la *Eris*, Jankélevitch espeta ¿se nos ha pedido perdón? ¿Solicitará perdón un líder político ya muerto a las personas que sufrieron directamente el daño, hoy mayoritaria o totalmente desaparecidas? La imposibilidad de esta demanda

nos hace observar que si tal petición de perdón y su otorgamiento fueran posibles, su fondo de venganza y humillación crearía, por otros caminos ocultos, la desigualdad: el donante se colocaría en una posición de superioridad condescendiente que ata al beneficiado (como bien conocemos en el corporativismo sindical, en el actual narcotráfico y en la política imperial y sus guerras).

En cuanto a lo histórico o irremediable, Ricoeur opone a la “profundidad de la falta”, la “altura del perdón”,<sup>11</sup> o imaginación buena y vivaz, que no neutral. Si en la Historia lejana la irrupción del mal presupusiera la relación bilateral entre la solicitud y el ofrecimiento del perdón, no reconocería el carácter vertical entre su altura y profundidad, entre su “no condicionalidad y condicionalidad”, como señala un texto correctamente estructurado.<sup>12</sup>

El perdón es un “himno” que celebra con alegría comunitaria, porque reconoce el valer y la honra del beneficiado y pone fin a la mentalidad basada en la reciprocidad o “pago de favores y castigo de crímenes”. Tal himno existe como la alegría y el amor con sus tretas fantasiosas, incluso son de la misma familia.

Frente a tantos horrores e Historia desgraciada, parece olvidársenos que el mal y el bien se articulan en numerosas disposiciones y que sobreviven en equilibrio, esto dice que los discursos del historiador no deben olvidar la disposición originaria a la sociabilidad, el establecimiento de órdenes compensatorios, de justicia retributiva y distributiva, para que de este modo ayuden a liberar el fondo de bondad que tenemos normalmente.

La Historia, basada en lo irreparable e irreversible, impide el olvido o amnistía exculpatoria; pero no se puede atar para siempre en el odio, ha de observar con otros sentimientos los hechos “imperativos” del mal: cuando el texto admite la falta, abre la posibilidad de que sobrevenga la reconciliación que tranquiliza antiguos resentimientos, como los enfrentamientos amigo-enemigo, conquistador-conquistado...

En suma, es menester que algunos textos de Historia aprendan a narrar el pasado lejano de otra manera, haciendo obvio que la alquimia de la inculpación no es sinónimo de imperdonable para siempre en la descendencia de los tiranos de antaño. En su exploración de operaciones constitutivas del memorial sobre el tiempo, debe tener como guía la memoria feliz, una rememoración que detiene el duelo para que no se precipite por la pendiente fatal de la

melancolía o del sadismo, y sí se dirija hacia la memoria reconciliada consigo misma, que imaginariamente prolonga el trabajo hacia el futuro, afirma Ricoeur con *El amor loco* de André Breton.

La Historia debe fomentar la esperanza, porque en la tradición ha habido numerosas acciones comunitarias, favorables a las poblaciones y hasta a la humanidad. Por eso mismo, Pandora nunca la dejó escapar. Demos un rodeo por este mito de tinte misógino, aunque contradictorio. En *Los trabajos y los días*, Hesíodo narra que el Cronida Zeus ordenó a Hefesto que moldeara con barro a una mujer semejante a las diosas. Atenea la vistió, coronó y adiestró; Afrodita la hizo irresistiblemente bella de cuerpo y de faz, pero llena de nefastos deseos. Por último, Hermes le otorgó la curiosidad, la simulación, la mentira, la astucia y la facilidad de palabra. La “virgen Pandora”, “unidad indisoluble de bella apariencia y esencia maligna”<sup>13</sup> fue una calamidad, un zángano, aunque, como este insecto es indispensable para la reproducción de la especie, fue un mal “rodeado de cariño que alegra el alma”<sup>14</sup>. Pandora llevó entre manos un jarro lleno de males, entre los cuales el narrador cita la fatiga del trabajo que es imposible evadirla. Esta mujer, hembra, culpable truculenta, pena de los hombres, al quitar la tapa dispersó los peores horrores. Sin embargo, no dejó salir del jarro la Esperanza: antes de que ésta se expanda, desintegrándose, la encierra, la deja tapada. Esto sugiere no sólo que Pandora es la madre de la humanidad, sino que, además, sin Esperanza la vida declina, sin esperanza equivale a muerte:

[...] es esencial que la esperanza siga enfrentándose siempre con el aspecto dramático, inquietante de la historia. Cuando la esperanza deja de ser el sentido oculto de un sin-sentido aparente, es [...] cuando se desprende de toda ambigüedad, cuando cae de nuevo en el progreso racional y tranquilizante, cuando apunta a una abstracción muerta; por eso es preciso estar atento a ese plano existencial de la ambigüedad histórica, entre el plano racional del progreso y el plano suprarracional de la esperanza.<sup>15</sup>

Los historiadores nihilistas, quienes sólo conocen los horrores del pasado y no la praxis sociable y comunitaria que hubo y todavía hay, llevan sobre sus espaldas una falta de prudencia que justifica las guerras y los genocidios. Son peores que la “aterrante” Pandora.

La historia desgraciada, que se extiende como gota de aceite, escribe Ricoeur, recuerda el “Ángelus Novus” de Klee descrito por Walter Benjamín en su novena “Tesis de filosofía de la historia”: el ángel quiere alejarse del lugar donde permanece inmóvil; tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas desplegadas. Como la Historia desgraciada, su rostro mira en el pasado una serie de acontecimientos donde sólo se observa la catástrofe.

Él quisiera detenerse, despertar a los muertos y redimir a los vencidos. No obstante, del Paraíso desciende una tempestad que le anega sus alas hasta que no puede desplegarlas y mientras lo empuja hacia un futuro de ruinas<sup>16</sup>.

Ha habido muchas desgracias, holocaustos, asesinatos de pueblos enteros, es decir, una historia obviamente desgraciada, al menos en varios espacios y tiempos. Empero el privilegio de la Historia es extender su memoria más allá de cualquier recuerdo afectivo y paralizante en dirección hacia un mañana comunitariamente deseable.

El privilegio de la Historia es sacarnos de sufrimientos para que, fortalecidos, no nos ceguemos ni quedemos sordos a los sufrimientos de nuestras y otras comunidades. El estudio del pasado humano ha de abrirse a una memoria feliz que requiere, sin duda, de un olvido de reserva, nunca simétrico a los abusos de la memoria. Tal es la actitud imaginaria indispensable para la supervivencia de los pueblos, para alejar el fanático nihilismo que se ha apoderado de las actuales generaciones.

La memoria feliz tiene una prosa política que comienza donde acaba la venganza; jamás se encierra en la alternancia mortal del odio eterno y la memoria olvidadiza.<sup>17</sup> El olvido indispensable, escribió Nietzsche en *La genealogía de la moral*, no es inercia, sino que inhibe activamente: es un guardián de la salud mental.

La memoria feliz denuncia a los responsables del mal, inclusive por su negligencia u obcecación; pero nunca alega a favor de lo trágico irremediable, sino que ejerce “un trabajo puntual sobre las maneras de acoger y esperar”<sup>18</sup> que frenan el dominio proclive a sumirnos en la impotencia.

En resumen, según Ricoeur, hace falta el olvido de reserva, un olvido que no olvida, aunque pierde su inclinación a la venganza. Es un perfecto oxímoron, una aparente paradoja, para que baje y acabe por desaparecer el nivel afectivo del duelo y del sadismo.

La preocupada memoria feliz es hermana del olvido de reserva. Ambos modelan un alma común memoriosa y olvidadiza, esto sólo en cuanto quitan al odio su fuerza destructiva.

Cierto, la reconciliación exige mucho tiempo y trabajo en su ejercicio (piénsese en la literatura decimonónica mexicana enfrascada en la denuncia rabiosa de la Conquista y la Colonia, pero ¿qué sentido tuvo revivir esta tendencia dolida durante la Revolución Mexicana?). El deseo ricoeuriano es que se respete la rica alteridad; desea nuevos avatares de las experiencias colectivas que se manifiesten también en las Historias remotas, que van dando a los muertos nuevas sepulturas.

Cuando observamos el asesinato y el genocidio, casos extremos, intuitivamente sabemos que si hemos de morir, si somos unos seres-para-la muerte, no nacimos para desaparecer, sino para mantener la creatividad, la imaginativa *poiesis* que innova, el milagro de la acción, sostuvo Hannah Arendt.<sup>19</sup> El de Arendt y Ricoeur es un canto a la vida, que ofrecieron como don para la Historia.

### Bibliografía

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona. Paidós, 1998.
- Benjamín, Walter, *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971, pp. 277-288.
- Hesíodo, *Los trabajos y los días*. Ana Paola Vianello de Córdoba (introducción, versión rítmica y notas), 2ª. ed., México; Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).  
— *Teogonía*, Ana Paola Vianello de Córdoba (estudio general, introducción, versión rítmica y notas), Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- Jaspers, Karl, *Philosophie. II Éléments de l'expérience*, Paris/Heidelberg/New York/Tokio, 1986..
- Nabert, Jean, *Éléments pour una éthique*, Paris, PUF, 1943.
- Pomian, Krzysztof, *El orden del tiempo*, José Doval (trad.), Madrid, Júcar, 1990.
- Prigogine, Ilya, *¿Tan sólo una ilusión?*, Francisco Martín (trad.), Barcelona, Tusquets, 1983 (Cuadernos Ínfimos 111).

- Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad*, Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque (introd.), Gabriel Aranzueque Sauquillo (trad.), Barcelona, Ediciones Paidós e ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999 (Pensamiento Contemporáneo, 56).  
— *Historia y verdad*, Alfonso Ortiz García (traductor), 3ª ed. Aumentada, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.  
— *La memoria, la historia y el olvido*, Agustín Neira (traductor), Madrid: Trotta, 2003 (Col. Estructuras y Procesos. Serie Filosofía).

## Notas

- <sup>1</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, p. 453.  
<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 640.  
<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 603.  
<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 600.  
<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós e ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, p. 90.  
<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 635.  
<sup>7</sup> Citado en *ibid.*, p. 634.  
<sup>8</sup> Ilya Prigogina, *¿Tan sólo una ilusión?*, Barcelona, Tusquets, 1983 (Cuadernos Ínfimos 111) p. 2.  
<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990. p. 87.  
<sup>10</sup> Paul Ricoeur, *La memoria... op.cit.*, p. 596.  
<sup>11</sup> *Ídem*.  
<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 620-621.  
<sup>13</sup> Ana Paola Vianello de Córdoba, "Introducción" a Hesíodo, *Los trabajos y los días*, México, Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. XXX.  
<sup>14</sup> Hesíodo, *Los trabajos y los días*, versículos 321-322.  
<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Historia... op.cit.*, p. 87.  
<sup>16</sup> Paul Ricoeur, *La memoria... op.cit.*, p. 650.  
<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 651.  
<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 653.  
<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 637.

Fecha de recepción del artículo: 28 de abril de 2009  
Fecha de remisión a dictamen: 13 de junio de 2009  
Fecha de recepción del dictamen: 23 de junio de 2009

# LA METÁFORA DE LAS ENTRAÑAS EN MARÍA ZAMBRANO

Leonarda Rivera  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*...he preferido la oscuridad que en un tiempo ya pasado descubrí como penumbra salvadora, que andar errante, solo, perdido, en los infiernos de la luz.*

María Zambrano

## Introducción

La imagen de las entrañas como depositarias del sentir más profundo, doloroso y asfixiante desde siempre ha sido relacionada con algo oscuro, como si el propio cuerpo tuviera algo en su interior que debiera ocultarse. En la mayor parte de la obra de María Zambrano aparece esta imagen de las entrañas, y nos recuerda un periodo sombrío, discontinuo, cuando el hombre se sentía perdido en una instancia sagrada que le repelía.

En la obra de María Zambrano, la imagen de las entrañas viene a reclamar un lugar dentro del discurso filosófico. Las entrañas salen de la caverna oscura del tiempo, donde sólo el arte y la poesía tenían acceso, para tratar de contrarrestar los efectos de una razón en crisis. La filosofía zambraniana más que apelar a un método, que pareciera ser el camino de casi toda filosofía, prefiere tomar “una vereda”; opta por seguir las “pisadas” o “las huellas de algún animal”, incluso si éste es un animal nocturno, porque finalmente así es la vida humana, a la que debiera estar enraizada en última instancia toda filosofía.

Para esta filósofa española la vida humana es un incesante delirio, el hombre es ese ser que no termina de nacer nunca, que siempre está en trance de llegar a ser.

En este trabajo me propongo hacer una lectura del concepto de razón poética viéndola como un intento de reinscripción del discurso de las entrañas en la filosofía. La idea no sólo es hacer patente el horror que genera el sentir originario para la filosofía racionalista,<sup>1</sup> y que Zambrano metaforiza en las entrañas o íferos, sino mostrar también cómo estas imágenes constituyen el centro mismo de la razón que pretende descender a los infiernos.

Bajo el designio de la razón poética, María Zambrano busca que las entrañas ingresen al plano filosófico racional sin dejar de lado la oscuridad que “entrañan”. De ahí, su tarea de “salvar” todo aquello que la luz de la razón no pudo o no le interesó iluminar. En su búsqueda por encontrar esos “lugares” donde se alojaron y se alojan las raíces oscuras de la conciencia, Zambrano llegará a interpretar la Tragedia Griega como un asunto de las entrañas; motivo por el cual, el desconocimiento por parte de la filosofía racionalista al sentir originario significó también una condenación de la Tragedia.<sup>2</sup> En el último apartado de este trabajo intentaremos enlazar la figura de Antígona con el problema de las entrañas.

## **Un discurso sobre las entrañas**

### I

La tierra, también tiene entrañas en que la luz está guardada centelleante, indeleble “...tiene bocas, gargantas, hondonadas y desfiladeros que solamente cuando se les ve allá abajo en el oscuro fondo se sienten como abismo, lugar de caída y de despeñamiento; si no, lo que por ella desaparece parece haya sido llamado para ser guardado, y en último término, regenerado”.<sup>3</sup> Es el lugar donde la serpiente encuentra su nido, ahí, junto a las raíces de la tierra que asemejan venas. En última instancia las alcantarillas de las grandes ciudades serían también una especie de entrañas que albergan todo lo que la brillantez de la ciudad deshecha. Las entrañas, en tanto que metáfora viva.

Y así parece ser, la imagen de las entrañas que recorre la obra de Zambrano pretende abarcar todo lo oscuro e infernal negado por la razón discursiva, se extiende hasta los arrabales mismos de la cultura para intentar iluminarlos de *otra manera*. De ahí que Zambrano busque sacar a “la luz del corazón” todo lo olvidado por el pensamiento.

La metáfora del corazón en María Zambrano está ligada al concepto de amor, el cual, si bien tiene algunas resonancias de la “ciencia general del amor” expuesta en *Meditaciones del Quijote*<sup>4</sup> por su maestro Ortega y Gasset, en realidad termina separándose de él. Pues, en Ortega el amor no es asunto de la carne ni de las entrañas sino de las ideas, ya que se trata finalmente de un amor universal, conceptual. Mientras que María Zambrano lo concibe “pegado a la materia misma, que se deshace contra ella, que se hunde en ella, apeteciendo confundirse con las entrañas”.<sup>5</sup>

Este concepto de amor será el que sustente su concepción de poesía en *Filosofía y Poesía*, donde argumentará que ésta última es vivir según la carne, adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte. Pues lo que no existe en la poesía es la renuncia, porque el poeta no renuncia a nada, aunque eso signifique el hundimiento en la desesperación.

Esta filósofa malacitana llega a sostener que la vida no es, en última instancia, una fuente de razones sino todo lo contrario, la vida es un hontanar de sin razones. De ahí la importancia también de las nociones de “confesión” y “delirio” que le abrirán las puertas para hablar de la esencia del exilio. En algún momento de su obra, Zambrano llegará a afirmar que la figura del exiliado contradice la razón vital de Ortega y Gasset, pues el exiliado va siendo no en virtud de lo que piensa o razona, sino en virtud de lo que ve y padece. De ahí, que la razón poética, a diferencia, de la razón vital, esté sustentada en un sentir originario.

De hecho, podríamos decir que la razón poética no es sino un intento de rescatar a las entrañas del sueño de la razón. Aunque aclarando que este método no implica únicamente la exaltación de las pasiones humanas. La razón poética no es de ninguna manera la negación de la razón, pues se volvería a caer en lo mismo si se llevase al absoluto las pasiones. En realidad, lo que Zambrano postula es que la propia razón sea la que reconozca la otredad simbolizada en las entrañas. Por tal motivo, el método de la razón poética no se

compagina con la razón absoluta representada por “la metáfora de la luz intelectual”, sino con una razón capaz de alumbrar la vida humana en su integridad.

Por otro lado, al reinsertar la metáfora del corazón en el discurso filosófico, María Zambrano no pretende suprimir totalmente la metáfora de la luz, ya que su razón poética no aspira a quedarse en la sombra, aunque se sumerja en ella, sino en todo caso en la penumbra. Recordemos que el descenso a los ínferos o infiernos que María Zambrano reitera en sus primeras obras, al final de su pensamiento terminará contemplando también un ascenso a la aurora.

A lo largo de su obra Zambrano deja ver su simpatía por otras formas de sabiduría opacadas por el pensamiento racionalista. En *Hacia un saber sobre el alma* dirá que las entrañas son visionarias, que presienten lo que está a punto de ocurrir, intuyen, pero no se ha logrado comprobar, en el sentido aristotélico del término, si lo que ellas dicen es “verdad”. O tal vez, este término está viciado, pues hoy se relaciona a la verdad con la ciencia, y todo lo que no cumpla el método sugerido queda fuera de esta categoría. La imagen de aquel pensador presocrático que abría a las aves, y ponía a secar sus vísceras para interpretar el lenguaje de los dioses ha quedado olvidada. Las entrañas para el pensamiento moderno son “lo otro”. Sin embargo, la recuperación que se hace de las otras formas de saber a partir de los postulados de la razón poética, muestra la necesidad de recuperar el ejercicio de las entrañas.

## II

Para María Zambrano, el conocimiento en su forma más seria, en su forma más filosófica se ha definido y amparado también en una metáfora: “la metáfora de la luz intelectual”, que irrumpe en la historia de la filosofía en una de las alegorías platónicas, cuando el hombre es arrancado violentamente de la instancia oscura, que representa a la vida terrenal, y le es permitido ver la luz del sol, que en esta metáfora representa a la Verdad que sólo la luz de la razón puede otorgar. Sin embargo, para Zambrano, la violencia que llegó a ejercer la razón hasta alcanzar la categoría de absoluto, hizo que nos figuráramos a la metáfora de la luz intelectual como a ese dios antiguo que se tragaba a sus hijos, manteniéndolos vivos en sus entrañas para no ser derrocado del poder absoluto. Y es que la razón procedió de la misma manera, condenando y des-

truyendo todo lo *oscuro* que iba saliendo a su paso. La razón se tragó a la vida misma. Así, la crisis cultural y filosófica de Occidente, vista desde la razón poética, no es otra cosa que el estallido de las entrañas del hombre que había endiosado a la razón, y que de pronto expulsa al exterior, lo que había reprimido, tragado y ocultado, a la manera del viejo dios Cronos.

Y así, tanto en la filosofía como en las artes, va reapareciendo con más fuerza lo condenado por la razón. En uno de los ensayos compilados en *La agonía de Europa*,<sup>6</sup> Zambrano sostiene que la reaparición de la Nada en una cultura que se había dejado embriagar durante siglos por la razón no era sino el regreso de lo sagrado. La Nada es para ella la última manifestación de lo sagrado, y un problema propio de las entrañas, pues ahí es donde se manifiesta su sentir, cuando el ser humano cae presa de la desesperación después de que “Dios ha muerto”.<sup>7</sup>

### III

Las entrañas son lo más oculto en el hombre, en varios pasajes de la obra zambraniana aparecen como grutas, vísceras, en que se destila el fuego sutil y la humedad. Las entrañas son lo oscuro y palpable, un cuerpo abierto: *la carne y sus vísceras*. Para María Luisa Maillard,<sup>8</sup> las entrañas como metáforas del sentir originario parecen captar también, con más fidelidad y amplitud, que el moderno término psicológico “subconciencia”, lo originario, el sentir irreductible primero del hombre en su vida, en su condición de viviente. Cabe señalar también el carácter oscuro que envuelve a la imagen de la subconciencia.

En el apartado dedicado a los pitagóricos en *El hombre y lo divino*, Zambrano identificará a las entrañas con el padecer originario del alma, que en el pensamiento pitagórico se resolvió en el orfismo, en el descenso a los infiernos, en los abismos donde lo que sucede es indecible, y por tanto se resuelve en la música y la poesía. Y es que precisamente en el arte, las entrañas condenadas a no vivir, las infernales, encontrarán un medio a través del cual manifestarse. Y así, todo “lo otro” que el pensamiento creía haber suprimido nunca dejó de existir, pues a lo largo de la historia las entrañas salieron a la luz “del corazón” durante la inspiración poética.

## La metáfora del corazón

### I

Para María Zambrano, la historia occidental está atravesada por dos grandes metáforas: la del corazón y la de la luz intelectual. La primera ha vivido bajo la sombra de la otra, casi en clandestinidad, pues en una historia donde triunfó la metáfora de la luz que ampara a la Razón y a la Filosofía, la metáfora del corazón y las entrañas, tuvo que conformarse en atormentar a ciertos elegidos, o al hombre “ignorante” que sólo supo acudir a sus entrañas cuando las circunstancias de la vida lo acosaban.

Zambrano escribió mucho sobre estas dos metáforas, quizás más sobre la metáfora del corazón que sobre la segunda, pues finalmente dicha metáfora estará en el centro de su razón poética, y por lo tanto de la totalidad de su obra. María Zambrano se acerca al problema de la metáfora desde una perspectiva cultural, la metáfora en ella, más que remitirnos a un problema del lenguaje o de la poética, nos sitúa en medio de sus reflexiones sobre la razón poética y la cultura, pues para esta filósofa malagueña, tanto sobre la base de los grandes delirios humanos, como de las metáforas era posible reconstruir la historia humana, más todavía, para apreciar la grandeza de una cultura sería suficiente con visualizar las metáforas que ha creado, las imágenes que ha descubierto, pues nada es solamente lo que es.

### II

La primera versión de un pequeño ensayo que lleva por título “La metáfora del corazón” apareció publicado en la revista *Orígenes* (La Habana, a. I. N° 3, pp. 3-10, 1944) y al parecer se trata del mismo texto que más adelante fue recogido en *Hacia un saber sobre el alma* (1950), dicha versión fue compilada también en *La Cuba secreta y otros ensayos* (1996). Hay otro texto que lleva el mismo nombre, y que retoma algunas de las preocupaciones del texto anterior, sólo que esta segunda versión de la metáfora del corazón es más poética, el estilo que Zambrano recurre al redactar dicho texto es más literario. Esta segunda versión complementa uno de los apartados de *Claros del bosque* de 1977.

Ahora bien, hay otros textos que al parecer fueron redactados en su exilio cubano, en los años cuarenta, que siguen la misma línea. Me refiero a los textos “las dos metáforas del conocimiento”<sup>9</sup> y “una metáfora de la esperanza: las ruinas”,<sup>10</sup> así como “Para una historia de la piedad”,<sup>11</sup> los tres textos aparecieron originalmente en revistas cubanas, y parecen ser escritos preparatorios de *El hombre y lo divino* (1955).

En el pequeño ensayo “la metáfora del corazón” que aparece en *Hacia un saber sobre el alma*, Zambrano abre con una cita de Empédocles que versa de la siguiente manera: “Dividiendo bien el logos —distribuyéndolo por las entrañas”. Dicha cita está encaminada a sostener que no sólo de la razón vive el hombre, sino también de las entrañas, y tal vez más de las entrañas que de la razón. Pero desde hace mucho, la razón si no las ha opacado completamente sí ha llegado a reprimirlas. La imagen de las entrañas que ha sobrevivido al sueño de la razón, las presenta sometidas a ésta última. Porque finalmente, qué sería del hombre si estuviera sujeto al arbitrio de las puras entrañas, si éstas como señala Zambrano, son el puro infierno.

Las entrañas por sí solas consumirían al hombre, suponemos que eso debió ser en el origen de la historia humana, cuando el hombre vagaba en los linderos de lo Sagrado preso del delirio de persecución, sin tener siquiera un minuto para descansar de su propio miedo. Zambrano dirá que cuando el sentir de las entrañas se apodera del ser humano es capaz de llevarlo hasta la locura. Y tal parece que, además del carácter oscuro que envuelven las entrañas, son fieles depositarias del dolor, del sufrimiento, la melancolía, así como del amor. El amor para María Zambrano, antes de ser una idea salvada por el platonismo, es asunto de la carne y de las entrañas porque “... es ella la que desea y agoniza en el amor, la que por él quiere afirmarse ante la muerte”.<sup>12</sup>

Y es curioso cómo el nacimiento del amor en la antigua Grecia, según nos cuenta Hesiodo,<sup>13</sup> y que Zambrano recrea en *El hombre y lo divino*, tiene precisamente su origen en las entrañas, podríamos decir que Afrodita es la síntesis de las entrañas. Según *la Teogonía* de Hesiodo, Afrodita es hija de Urano y la espuma del mar. Urano, dios del cielo, bajaba cada noche a su lecho nupcial. Gea, diosa de la tierra, había engendrado a varios hijos productos de su unión con Urano, sin embargo, ninguna de esas criaturas había visto la luz porque su padre sentía un odio incontrolable hacia ellos y los escondía en los agujeros

internos de la tierra. Gea, afligida por esa situación idea un plan, y esconde a su próximo engendro, Cronos, debajo de su lecho nupcial, para cuando Urano bajase a la tierra, Cronos lo mutilara con una navaja que le había proporcionado su madre. Llegado el momento, dice Hesiodo, Urano baja como de costumbre y mientras intenta unirse con Gea, Cronos saca su mano derecha y corta el miembro viril de su padre, el cual sale volando. Según otras versiones que cita Karl Kerényi en *Los dioses de los griegos*,<sup>14</sup> el miembro de Urano rebota sobre la tierra antes de caer al mar, donde permanece flotando durante varios días hasta que una espuma blanca se va formando alrededor de él. De esa conjunción nace Afrodita, la imagen del amor humano, que desde su origen tiene un carácter de despojo.

Siguiendo la misma versión de Hesiodo, el miembro de Urano, además de engendrar a Afrodita tienen otra consecuencia, pues la sangre que Gea recibe en su vientre da lugar a las Erinias o Euménides, diosas de la venganza matricida, que en una de las tragedias de Esquilo, que lleva su nombre, se encargarán de perseguir y atormentar a Orestes, después de que éste ha dado muerte a su madre Clitemnestra. La versión de Hesiodo muestra que tanto Afrodita, diosa del amor humano, como las Euménides, diosas del sufrimiento, tuvieron un origen común, son producto de las entrañas, de ahí, que cuando se mezclan terminan por asfixiar el corazón del hombre.

El corazón por otra parte, por ser la entraña más noble les da unidad a las demás, pero cuando sale de control, es un infierno en el interior del hombre, y cuanto más si sus quejidos no se pueden expresar del todo. Es la metáfora del corazón encerrado, reprimido, aunque en su interior violento. Imagen por la cual el dramaturgo norteamericano Tennessee Williams pide una plegaria: "*a prayer for the wild at heart kept in cages*".

### III

"En su ser carnal el corazón tiene huecos, habitaciones abiertas, está dividido para permitir algo que a la humana conciencia no se le aparece como propio de ser centro".<sup>15</sup> El corazón es centro, pero es un centro diferente a la idea de centro transmitida por la filosofía de Aristóteles, donde la imagen del centro queda referida al Motor inmóvil, centro último. La metáfora del corazón, en

tanto que centro, para María Zambrano, se opone a la imagen del Motor Inmóvil, puesto que éste no se abre para que “los seres” entren dentro de su ser. No tiene pues huecos, espacios dentro de sí, no tiene dentro, eso que se llamará interioridad en la filosofía cristiana. El Motor Inmóvil atrae, como objeto de la voluntad y del deseo, atrae y mueve sin ser movido, mientras que el corazón, además de ser centro, se mueve dentro de nosotros, rodeado de vacíos. El corazón tiene *dentro*, es la imagen de la interioridad. En su interior hay un cauce de río de sangre, donde la sangre se divide y se reúne consigo misma. El corazón es la metáfora de una morada. No sabemos realmente de qué, pero podemos presentir cuando algo está preso en él, o cuando él mismo está preso.

En última instancia lo que pretende el método de la razón poética en María Zambrano es rescatar y activar la metáfora de las entrañas. Si insiste tanto en la condenación platónica de la poesía, en *Filosofía y Poesía*, es porque ve en dicha condenación, consecuencias que no son únicamente de orden estético, sino del orden de la vida.

María Zambrano en todo momento identificará a la poesía con las entrañas, con lo originario que hay en el hombre, entonces, Platón al condenar las pasiones humanas, el sentir irreductible del hombre, necesariamente condenó a la poesía y a las artes, pues la estética en María Zambrano, en tanto que reflexión de lo sensible y el arte, está basada en una fidelidad a la realidad originaria. Para ella, la palabra poética habla de la intimidad enamorada del poeta con las cosas, se podría decir que hay una erótica de las cosas dentro de su poética. Por otra parte, lo que Zambrano llama la condenación platónica de la poesía, es una metáfora que pretende mostrar en términos poéticos la condenación de la carne, del mundo sensible, y finalmente la separación entre vida y pensamiento.

Si el método de la razón poética pide la reintegración de vida y pensamiento, debe mostrar, aunque metafóricamente, un punto donde se haya dado precisamente dicha separación. Zambrano la encuentra en lo que llama la condenación de la poesía, que no es otra cosa, que el desconocimiento de la vida en tanto que pasión, y sin-sentido, y por su puesto, la vida secreta de las entrañas. Por tal motivo, la razón poética contempla una filosofía anclada en la vida del hombre real, hombre que sufre, padece, y vive rodeado de fantasmas

y “*semirealidades*” con los que convive. Este nuevo método de filosofar debe estar anclado en el sentir originario de las entrañas, en lo sagrado en última instancia. Ahora bien, si las críticas de Zambrano se dirigen contra Platón es porque ve en su pensamiento la condenación de aquello que simbolizan las entrañas. Era necesario para ella, aceptar otra vez “ver con el corazón”. La razón poética lo hace.

#### IV

El corazón y sus diferentes metáforas, han sobrevivido a la luz de la razón, pues en una historia que le ha dado el triunfo a la metáfora de la luz intelectual, la metáfora del corazón ha sobrevivido en la oscuridad. Es la metáfora del corazón ardiendo en llamas, o el corazón sangrando. Metáforas populares, que parecen haber sobrevivido a la luz que venía a cubrirlo todo. En el texto, “las dos metáforas del conocimiento”, que aparece compilado en *La Cuba secreta y otros ensayos*, Zambrano cita un pasaje de Santa Teresa, donde un querubín le atraviesa el corazón con un dardo de oro con la punta de fuego.

Para María Zambrano, la luz de la razón también debía penetrar la oscuridad de las entrañas, debía atravesar el corazón, “descender a los infiernos” y rescatar, “salvar” la morada de los caídos. La razón poética, en tanto que propuesta de una nueva forma de pensar y de acceder a la realidad, pretendía sumergirse dentro de esa dimensión donde yace oculto y olvidado todo aquello que quedó fuera de los grandes sistemas filosóficos, de la Razón. La vida misma que se escapa a toda conceptualización.<sup>16</sup>

### Antígona y el problema de las entrañas

#### I

La imagen de las entrañas recorre no sólo la *Antígona* de Sófocles, sino casi toda la Tragedia Griega. Las tragedias están llenas de sangre derramada, personajes ahorcados con cuerdas que asemejan cordones umbilicales, que parecen sellar la tragedia del hijo que no pudo nacer enteramente. La tragedia del hijo que

se quedó pegado en la placenta oscura de su madre, sumergido en la oscuridad del sueño hasta que su trágico despertar le hiciera arrancarse los ojos. Y la única manera que encontró el autor de representar a ese hijo de inacabable nacimiento fue casándolo con su madre. Esta es la imagen que tiene María Zambrano de la tragedia griega, que aparece en un pequeño apartado de *El sueño creador*.<sup>17</sup> En ese mismo libro, Zambrano repasa en la imagen de Antígona, la cual según la pensadora malagueña, es ejemplo de inocencia, piedad y sacrificio. Es conocida también, la recreación que hace Zambrano de esta obra de Sófocles en *La tumba de Antígona*, obra dramática en la que Antígona antes de morir estalla en delirios y reclamaciones.

El interés por este personaje aparece durante su exilio cubano, cuando en 1948 Zambrano publica “El delirio de Antígona” en una conocida revista insular. Este artículo aparece compilado en el libro *La Cuba secreta y otros ensayos*, y al parecer define ya la postura de Zambrano sobre la figura de Antígona, además de que parece ser el esquema de lo que será *La tumba de Antígona*.

En los textos que conocemos sobre Antígona, María Zambrano toma a este personaje para tratar de explicar la revelación de lo humano. Para ella, Antígona es una figura de conciencia auroral, es la imagen de la conciencia despertando del sueño de la vida “pues vivir debe ser originalmente permanecer hundido en un sueño sin saber alguno acerca de las diferencias entre las cosas. Diferencia que se da sobre la primera, aquella abismal entre nosotros y la realidad que nos rodea”.<sup>18</sup>

La imagen de Antígona como figura de la conciencia auroral recorre no sólo el apartado que Zambrano le dedica en *El sueño creador*, sino también los otros textos como el compilado en *La Cuba secreta y otros ensayos*. Sin embargo, no es lo que a nosotros nos interesa mostrar, aunque de alguna manera iremos reparando en ello.

En su tesis doctoral, Ana Bundgård dedicada un pequeño apartado a la *Antígona de Zambrano*, dicho estudio, por lo demás esclarecedor, muestra dos posibles interpretaciones sobre Antígona, en la primera se puede ver a dicho personaje como una figura de la conciencia auroral, y en la segunda, como una figura alegórica del exilio. Cabe señalar, que en algún momento de su vida María Zambrano llega a identificarse con el personaje de Antígona, e identifica con ella también a su hermana Araceli, en quien veía las virtudes que

según ella reunía Antígona: inocencia, piedad y sacrificio. Pero sobre todo, porque Zambrano sentía que ella estaba expiando una culpa ancestral, que en su caso, tenía que ver con la madre España.

## II

Para María Zambrano, el sentir trágico se da en una conciencia inocente, que no ha roto todavía con el alma, o mejor dicho con la parte oscura del alma. Una conciencia que apenas despierta:

El despertar trágico es un despertar en los infiernos del ser. Es una conciencia que no teme el descendimiento a los infiernos.<sup>19</sup>

Esta conciencia “pura” estaría en un tiempo antes del tiempo sucesivo, o al menos diferente, por tratarse de un tiempo infernal. Zambrano sugiere el término “intratemporal” para designarlo, pues al parecer anuncia “la revelación del tiempo” pero a la vez, una ansiedad por su privación. Es como si existiera algo encerrado, dormido que exigiera salir. La intratemporalidad para María Zambrano encierra otras dimensiones del tiempo no reconocidas, que confinan extrañas condenaciones, “oscuros gérmenes de los sueños”<sup>20</sup> que no pudieron llegar a ser “contendidos” de la conciencia.

Ahora bien, para Zambrano esos gérmenes tienden a despertar en una conciencia inocente, que no ha tenido contacto con la razón y la moral. Según ella, la Tragedia Griega entreteje esos gérmenes, y más aún, esa raíz oscura de la conciencia es la que le da origen. La conciencia de los griegos al despertar crea la tragedia, la cual nace mucho antes de la llegada de la filosofía.

La tragedia es para María Zambrano, según vemos en *El sueño creador*, un asunto de las entrañas, de los íferos “...lo encerrado ahí clama, gime, se agita por salir de allí ante todo, tal como sucede a todos los condenados”.<sup>21</sup> Motivo por el cual, fue condenada con la llegada de la conciencia “pura” de la filosofía. En *El hombre y lo divino* Zambrano sostendrá que la llegada de la dialéctica platónica marca la entrada de una nueva forma de piedad,<sup>22</sup> una piedad que no sólo choca con la anterior, sino que aparece como portadora de un tiempo sucesivo desde el cual la tragedia se vuelve algo monstruosa. Pues la tragedia, tan hija de las entrañas, es juzgada y los personajes son culpables.

Hay un encuentro de distintas “formas de piedad” o diferentes maneras de tratar con lo divino, y en última instancia con lo sagrado.

La tragedia representa el despertar de la conciencia del hombre dormido en la oscuridad de la instancia sagrada, mientras que la conciencia “pura” de la filosofía representa en este contexto un arma fatal contra ella. Cuando María Zambrano se acerca a la tragedia griega no lo hace desde una perspectiva estética, sino como una forma de rebelarse contra la razón discursiva, que se despliega en un tiempo racional y sucesivo.

La imagen de las entrañas que recorre la Tragedia Griega, y la propia “tumba de Antígona” se asemeja a una gran placenta, oscura y húmeda; da la impresión de ser una gran entraña. Pero es también como una boca. La boca de la Madre Tierra que devorará a Antígona y se recreará una vez más el sentido primigenio del sacrificio: *devorar y ser devorado*.<sup>23</sup>

Para María Zambrano, esa niña que acompañó a su padre ciego en su destierro a Colona, más que ser sacrificada, en cumplimiento a una sentencia por violar la ley de la ciudad, es entregada al fondo oscuro que yace dentro del mundo. Antígona es consumida por la instancia sagrada, pero su sacrificio desata un nudo ancestral y abre la posibilidad de que su estirpe, Ismene, vuelva a ver la luz.

La Antígona de Zambrano representa una de esas heroínas virginales que deben ser sacrificadas en determinada cultura:

Como si los infiernos, los profundos de la tierra y de las almas, tuvieran necesidad de pureza y como si la pureza tuviera que lograr su libertad sólo después de haber sufrido las consecuencias del crimen que le es extraño.<sup>24</sup>

Nuestra autora parece estar convencida de que Antígona desata el nudo del laberinto familiar y con ello queda establecida la diferencia entre la ley de los hombres y la ley de los dioses, y aparece de manera auroral la ley del perdón y la piedad.

Sin embargo Zambrano le reprocha a Sófocles el haber matado tan pronto a su personaje, pues se recordará que la Antígona de Sófocles se ahorca en su sepulcro. Para nuestra autora, Sófocles comete un error al hacer que Antígona se suicide, pues tal acto no lo podía cometer alguien que nunca pensó en sí

misma, sino siempre en el otro. Antígona ni siquiera sabía que podía matarse, pues en ella se cumple y se excede el ejercicio de la piedad. Antígona estaba cegada por la piedad, fue despertada de su sueño de niña por el horror del crimen paterno

Antígona es culpable-inocente desde su cuna, y su sacrificio responde a una voluntad de ruptura con la predestinación marcada por los dioses.<sup>25</sup>

Para Zambrano, Antígona no podía suicidarse pues nada sabía. Más bien la tierra debió haberla consumido lentamente, tan despacio que su vida no vivida debió haber despertado; Antígona debió haber caído presa del delirio. Y tal es la recreación que hace Zambrano de este personaje en *La tumba de Antígona*, donde esta figura de Sófocles delira en voz de Zambrano, mientras las entrañas de la tierra la destilan lentamente.

En sus textos Zambrano resalta mucho la virginidad y pureza del personaje de Sófocles, haciendo que Antígona se dé cuenta de ello. A continuación voy a citar algunos fragmentos del texto “El delirio de Antígona”, que le sirvió a Zambrano de esquema al redactar su libro sobre este personaje:

Nacida para el amor me ha devorado la piedad, y qué hacer con estas entrañas que gimen y siento por primera vez, cuando ya no es tiempo. [...] ¿Cómo son los hombres, los novios, los amantes que se acercan a las demás mujeres?, esos que ciñen violentamente y las hacer salir de su lecho de madera húmeda; esos que las hacen danzar. Violentos hasta derramar su sangre como la del cordero en la fiesta, y mueren, sí, ellas para saltar luego cuando ya son otras. [...] Porque el sacrificio nos mata a nosotras, las víctimas y nos hace otras. Y yo víctima no consumida, flor sin fruto, quise venir entre los muertos para que ellos se nutrieran de mi cuerpo sagrado, no tocado. [...] ¿Acaso no llegué a ellos virgen de todo? ¿Por qué sigo sola, víctima no aceptada, no consumida, enterrada viva, con los cabellos grises ya?<sup>26</sup>

Antígona fue sacrificada a la instancia sagrada. Sófocles al haber matado a su Antígona convierte su relato en una catástrofe no en una tragedia, pues le negó el tiempo necesario para que su conciencia despertara, porque sólo despertando ella podía matarse. En *La tumba de Antígona*, Zambrano parece tratar de reparar ese error otorgándole el tiempo suficiente para despertar, gemir y reprochar.

La Antígona de Zambrano sobrevive gimiendo enterrada viva, y representa también la imagen de las entrañas enterradas y olvidadas por la razón racionalista, y que la razón poética pretende rescatar.

### III

Si bien es cierto que una de las imágenes que mejor sintetiza los principios de la razón poética es el descenso a los ínferos, en realidad ella no fue la primera en pretender tal proeza, aunque sí en articular una serie de elementos para sustentarla.

El siglo XX fue testigo de los diversos intentos por hacer que la filosofía mirara atrás, y reconociera a la vida que había dejado de lado. Se habló entonces de “reformas del entendimiento”, de reflexiones a partir de conceptos como el de “vida dañada”. María Zambrano misma había iniciado sus reflexiones bajo el concepto de “razón vital”, una razón para la vida. Pero aún antes, la exigencia de que la razón reconociera el delirio que entraña la vida humana, se había escuchado en el grito de desesperación de Kierkegaard, y en el descenso a los infiernos del ser realizado por Nietzsche. Filosofías que de alguna forma están presentes en la razón poética.

Por último, María Zambrano estaba convencida que la filosofía para salir de la crisis en la que se debatía estaba obligada a descender a los infiernos inexplorados del ser; ya que, y concédaseme cerrar con una cita extraída de *El hombre y lo divino*: “no le está permitida la elusión del infierno a quien pretende explorar la vida humana”.<sup>27</sup>

### Notas

<sup>1</sup> En *El hombre y lo divino*, Zambrano dice que la filosofía racionalista jamás había penetrado en el infierno. Era su limitación y también algo así como su castidad. *Cfr.* María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2002, pp. 174.

<sup>2</sup> “El pensamiento filosófico desde su raíz misma, y definitivamente en Parménides se apartó del infierno. En principio el infierno era, ha sido, simplemente la vida; la vida toda de la que la filosofía exigía más que prometía salvarse. Salvarse en la filosofía griega se hace ostensible que vivir es lo mismo que vivir en el infierno, que la vida es

de por sí, infernal. Y la poesía trágica no hace sino comprobarlo, mostrar 'lo otro'. La otra mirada, que al posarse sobre la vida es arrastrada hacia abajo, hacia lo inescrutable donde ninguna definición es válida". *Op. Cit.*, pp. 175.

<sup>3</sup> María Zambrano, *Los bienaventurados*, España, Siruela, 2004, pp. 22

<sup>4</sup> José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Edición de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1984.

<sup>5</sup> María Zambrano, "San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la mística más clara" en *Algunos lugares de la poesía*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 130.

<sup>6</sup> María Zambrano, *La agonía de Europa*, Madrid, Mínima Trotta, 2000

<sup>7</sup> Para Zambrano, la afirmación nietzscheana "Dios ha muerto" solamente podía ser entendida con toda su fuerza dentro del Cristianismo, pues en él más que en ninguna otra religión se veía claramente definido la muerte de Dios. En la mayoría de las culturas lo divino sufre eclipses, los dioses se matan entre ellos, pero dentro del Cristianismo había un acto, que más bien parecía una pesadilla compartida en común: Dios muerto en manos de los hombres. La conciencia de dicha muerte provoca un vacío extraño y deja a las entrañas convertidas en el puro infierno. Es entonces, cuando la Nada, identificada como la última manifestación de lo sagrado reaparece acompañando al enmascaramiento de lo divino. La muerte de Dios deja un vacío que carcome las entrañas.

<sup>8</sup> María Luisa Maillard, "El enigma de la Creación literaria", *Devenires* (Morelia), VII, Nº 13, (Julio 2006), pp. 7-18.

<sup>9</sup> *La Verónica*, La Habana, a I (1): pp. 11-14, 1942.

<sup>10</sup> *Lyceum*, La Habana, VII (26), pp. 7-11, mayo, 1951.

<sup>11</sup> *Lyceum*, La Habana, 5 (17), pp. 6-13, febrero, 1949.

<sup>12</sup> María Zambrano, *Filosofía y poesía*, México, FCE, 2002, pp. 61.

<sup>13</sup> Hesiodo, *La teogonía*, México, Porrúa, 1977.

<sup>14</sup> Karl Kerényi, *Los dioses de los griegos*, Venezuela, Monte Ávila editores, 1999.

<sup>15</sup> María Zambrano, *Claros del Bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, pp. 63.

<sup>16</sup> "La vida jamás podrá conocerse en su totalidad, porque no es copia de ninguna estructura inteligible; es única, oscura e irracional en sus raíces". María Zambrano, *Horizonte del nuevo liberalismo*, Madrid, Morata, 1996, pp. 255.

<sup>17</sup> María Zambrano, *El sueño Creador*, Madrid, Turner, 1965.

<sup>18</sup> María Zambrano, *La razón en la sombra* (Antología) España, Siruela, 2004, pp. 353.

<sup>19</sup> *ibidem.*, pp. 352.

<sup>20</sup> *Ídem.*

<sup>21</sup> *Ídem.*

<sup>22</sup> Al parecer María Zambrano rescata y desarrolla el sentido de la piedad griega, en *El hombre y lo divino*, dicha piedad no sólo aparece relacionada con el culto a los dioses, sino que Zambrano la extiende hasta el trato con "lo otro". "Lo otro" para Zambrano, se

encuentra inmerso en una realidad diferente a la nuestra, puede ser algo o alguien, o incluso ni siquiera alcanzar categoría de ser.

<sup>23</sup> Cfr. María Zambrano, “La forma primera de la piedra” en *El hombre y lo divino, Op. Cit.*, pp. 208.

<sup>24</sup> María Zambrano, “El delirio de Antígona” en *La Cuba secreta y otros ensayos*, La Habana, Endymion, 1996, pp. 100.

<sup>25</sup> Ana Bundgård, *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2001 pp. 204.

<sup>26</sup> *Ibidem.* Págs., 104, 105, 106.

<sup>27</sup> María Zambrano, *El hombre y lo divino, Op. Cit.*, pp. 176.

Fecha de recepción del artículo: 11 de octubre de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 17 de octubre de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 3 de noviembre de 2009

# EL INCONSCIENTE Y SU CONCIENCIA: VINCULACIÓN GENITIVA ENTRE DOS TÉRMINOS ANTINÓMICOS\*

David Pavón Cuéllar  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

Se indica ya en el título una vinculación precisa entre el inconsciente y *su* conciencia. En esta vinculación, *la conciencia es conciencia del inconsciente*. Cuando aquí se menciona *la conciencia*, ésta no es *una* conciencia en particular, sino *la* conciencia en general. El título implica, pues, que *toda conciencia es conciencia del inconsciente*.

Toda conciencia es conciencia del inconsciente
---

En *la conciencia del inconsciente*, la preposición “de” comporta una determinación genitiva simultáneamente subjetiva y objetiva. La conciencia es así al mismo tiempo *conciencia que tiene un sujeto inconsciente* y *conciencia que se tiene de un objeto inconsciente*. Lógicamente, ambas determinaciones resultan indisociables entre sí. Cuando alguien sólo tiene conciencia de *algo inconsciente*, él mismo puede ser caracterizado como *alguien inconsciente*. En esta síntesis lógica de ambas determinaciones, obtenemos *un inconsciente que sólo tiene conciencia de lo inconsciente*.

	<i>Determinación subjetiva</i>	<i>Determinación objetiva</i>
<i>Conciencia del</i>	Conciencia que tiene	Conciencia que se tiene de
<i>inconsciente</i>	un sujeto inconsciente	un objeto inconsciente

Reduciendo toda conciencia a la conciencia del inconsciente, se puede postular, en general, que *toda conciencia es conciencia que el inconsciente tiene de lo inconsciente*. De manera más o menos acabada, se verá intervenir esta idea en las diferentes concepciones del inconsciente que se van a explorar: tanto en las *descriptivas* de Leibniz, Kant, Ribot y Janet, como en las *explicativas* de Spinoza, Schelling, Hartmann, Nietzsche, Freud y Lacan.

## 1. Concepciones descriptivas

Etimológicamente, la conciencia es lo contrario de la inconsciencia. La inconsciencia es lo que no aprehende lo aprehendido por la conciencia. Mientras que la *conciencia* contiene *ciencia*, saber o conocimiento, la inconsciencia implica una cierta ignorancia o desconocimiento.

En las concepciones descriptivas del inconsciente, el adjetivo “inconsciente” proviene del sustantivo “inconsciencia”, el cual, a su vez, deriva negativamente del sustantivo “conciencia”. Lo in-consciente aparece, por lo tanto, como lo no-consciente: lo no sabido, lo ignorado, lo no conocido, lo desconocido.

### 1.1. Lo inconsciente por impercepción y la percepción inconsciente

Para un campesino que permanezca toda su vida en Tras-os-Montes, lo inconsciente puede ser la cara oculta de la luna o el murmullo de un mar al que nunca se ha ido. En este caso, lo inconsciente describe lo imperceptible: ruido inaudible del mar, lado invisible de la luna.

Lo imperceptible, invisible o inaudible, no puede ser consciente. ¿Por qué? Porque la percepción condiciona la conciencia. Para tener conciencia de algo, es preciso antes percibirlo: recibirlo, captarlo, verlo, escucharlo, sufrirlo, resentirlo, sentirlo, presentirlo, etc.

No se puede tener conciencia de lo que no se tiene una percepción. Esto es lógico. Sin embargo, la inconsciencia no es aquí un problema de conciencia, sino un problema perceptivo. En la inconsciencia del campesino de Tras-os-Montes, por ejemplo, el problema no radica en una falta de conciencia, sino en una falta de percepción explicada por factores astronómicos, geográficos, económicos, sociales, culturales, etc. De igual manera, si un ciego es inconsciente de la cara visible de la luna que tiene ante los ojos, esto es por una lamentable carencia perceptiva y no por una censurable deficiencia de conciencia.

Existe un inconsciente por impercepción. Ahora bien, lo inconsciente que aquí nos interesa no es *lo inconsciente por impercepción*, sino *lo inconsciente por inconsciencia*. En otras palabras, nuestro objeto de interés corresponde a lo que puede ser consciente, mas no es consciente: lo que siendo percibido, permanece inconsciente.

Cuando pensamos aquí en lo inconsciente, concebimos algo que siendo percibido, permanece inconsciente. Admitiendo que la percepción es anterior a la conciencia, concebimos algo que pasa por la percepción sin llegar hasta la conciencia. Concebimos, pues, una *percepción inconsciente* y no un *inconsciente por impercepción*.

	<i>Inconsciente por impercepción</i>	<i>Inconsciente por inconsciencia</i>
<i>Conciencia</i>	Percepción	Percepción consciente
<i>Inconsciente</i>	Impercepción	Percepción inconsciente

Nada nos impide concebir una percepción inconsciente. Si la percepción condiciona la conciencia, la conciencia no condiciona la percepción. Si debemos percibir aquello de lo que somos conscientes, no tenemos que ser conscientes de aquello que percibimos. Si es necesario percibir cada gota de agua en el ruido del mar del que somos conscientes, no es necesario ser conscientes de cada una de las gotas que percibimos. Si necesitamos percibir cada punto

luminoso de la cara lunar de la que somos conscientes, no es preciso que seamos conscientes de cada punto luminoso que percibimos.

## 1.2. Leibniz y Kant: pequeñas percepciones y representaciones oscuras

En las percepciones conscientes de la luna o del ruido del mar, las percepciones inconscientes corresponden a los detalles que se confunden sobre la superficie lunar y a las gotas que se confunden en el ruido del mar. He aquí los dos ejemplos a los que recurren Kant y Leibniz, en el siglo XVIII, para ilustrar sus nociones respectivas de las *percepciones inconscientes*:

a) En Leibniz (1704), las percepciones inconscientes son caracterizadas como “pequeñas percepciones” por las que somos afectados “en todo momento” (pref. p. 41). Si estas percepciones son inconscientes, esto es porque son “demasiado pequeñas”, porque son “demasiado abundantes” o porque están “demasiado unidas” (*Ibidem.*). Debido a su pequeñez, abundancia y unidad, estas percepciones “no se distinguen” las unas de las otras (*Ibidem.*). Cada una permanece inconsciente, debiendo sumarse a todas las demás para constituir aquello de lo que somos conscientes. En el ruido del mar del que somos conscientes, por ejemplo, deben sumarse “las partes que componen el todo, es decir, los ruidos de cada ola, cada uno de los cuales no se hará conocer sino en el conjunto confuso de todos los ruidos juntos” (*Ibidem.*). Al ser conscientes del murmullo del mar, aprehendemos la suma total de las percepciones inconscientes constitutivas del ruido consciente. La conciencia del ruido es así conciencia de todas las percepciones inconscientes que lo conforman: *conciencia del inconsciente*.

La conciencia [2a] es la suma de
las percepciones inconscientes [a+a]

b) En Kant (1798), las percepciones inconscientes son definidas como “representaciones oscuras” cuyo “campo” es “el más extendido” en “el hombre” (I, I, §5, pp. 418-419). Siendo las “representaciones parciales (*Teilvorstellungen*) de las que se compone la representación global” (p. 418), estas percepciones

inconscientes deben sumarse también, como en Leibniz, para constituir aquello de lo que somos conscientes. De este modo, “aunque no seamos conscientes de ellas, podemos concluir sin ninguna duda que las tenemos” (p. 418). Cuando vemos la luna a simple vista, es claro que percibimos “todo aquello” de lo que sólo tomamos conciencia cuando miramos la misma luna “por el telescopio” (pp. 418-419). Este instrumento, en efecto, “no aporta al ojo más rayos luminosos ni más imágenes de las que se pintan en la retina a simple vista” (p. 418). En otras palabras, el telescopio no permite percibir, sino tomar conciencia de los detalles de la luna que ya percibimos inconscientemente a simple vista. Antes de tomar conciencia de los detalles, nuestra conciencia es así en cierto modo conciencia de tales detalles inconscientes: *conciencia del inconsciente*.

La representación global consciente [2a] es la suma de
las representaciones parciales inconscientes [a+a]

En sus concepciones descriptivas del inconsciente, Kant y Leibniz conciben unas percepciones inconscientes con las que describen, dentro de lo que percibo, lo no-consciente. Además de ser lo no-consciente, las percepciones inconscientes no son *aparentemente* nada más que las distingue de las percepciones conscientes. Si las percepciones inconscientes dejaran de ser inconscientes, entonces serían percepciones conscientes y nada más.

Descrito simplemente como falta de conciencia y nada más, lo inconsciente no puede ser explicado sino por aquello que falta y por lo cual falta la conciencia. Lo inconsciente describe así negativamente lo que *no* alcanza la conciencia por *no* cumplir con las condiciones positivas de la conciencia: por no ser una gran percepción, sino una *pequeña percepción*; por no ser una representación clara, sino una *representación oscura*. En el primer caso, el de las pequeñas percepciones de Leibniz, lo inconsciente se explica por una falta objetiva: por la falta de grandeza de la percepción captada por el sujeto. En el segundo caso, el de las representaciones oscuras de Kant, lo inconsciente se explica por una falta subjetiva: por la falta de claridad de la representación forjada por el sujeto. En los dos casos, lo inconsciente se explica por una falta, por un déficit, por una deficiencia, por una insuficiencia que impide la conciencia. Lo in-

consciente se explica entonces negativamente a partir de la conciencia. Lo inconsciente no se explica por sí mismo. Su concepción no es explicativa, sino descriptiva.

Conciencia = suficiencia
Falta de conciencia = inconsciente = insuficiencia

### 1.3. Ribot: materia inconsciente

En el siglo XVIII, los alemanes Leibniz y Kant aportan una conceptualización filosófica de la concepción descriptiva del inconsciente. En seguida, en el siglo XIX, los franceses Ribot y Janet aportarán una conceptualización psicológica de la misma concepción descriptiva.

En cierto modo, Ribot y Janet intentan resolver una contradicción en la que parecen caer Leibniz y Kant. Esta contradicción es la de una percepción o representación inconsciente, la de un psiquismo inconsciente, la de una *conciencia inconsciente*. Para salir de tal contradicción, Leibniz y Kant, filósofos, niegan la contradicción y afirman la distinción entre la conciencia y la percepción o la representación. Por su parte, Ribot, psicólogo materialista, niega la conciencia inconsciente y afirma la materia inconsciente: lo cerebral, físico, fisiológico inconsciente. En cuanto a Janet, psicólogo idealista o espiritualista, niega la misma conciencia inconsciente y afirma una conciencia subconsciente. Así pues, ante la *contradictoria conciencia inconsciente*, Kant y Leibniz rechazan la contradicción, Janet desecha lo inconsciente y Ribot descarta la conciencia.

Para poder llegar a descartar la conciencia, Ribot la condiciona, y para condicionarla, distingue dos condiciones indispensables de las que depende, a saber, la intensidad y la duración. Cuando no hay bastante duración o suficiente intensidad, la conciencia “desaparece” (Ribot 1881, p. 25). Podemos entonces descartarla. Sin embargo, esta conciencia descartada no es más que una “parte” de “todo el complejo” psíquico (*Ibidem.*). Aunque tal parte consciente desaparezca, subsiste otra parte inconsciente que abarca “el proceso nervioso” y “el acontecimiento en su fase puramente orgánica” (*Ibidem.*).

Lo nervioso u orgánico es lo inconsciente de Ribot: un inconsciente fisiológico y no psicológico, físico y no psíquico, material y no espiritual. Este inconsciente no describe sino una de las dos partes de las que se compone la conciencia. Para que haya esta conciencia, es preciso lo inconsciente *más* lo consciente, lo material *más* lo espiritual:  $a+b$ . En cambio, para que haya lo inconsciente, basta lo inconsciente, lo nervioso, lo orgánico, lo material:  $a=a$ .

En Ribot (1881), la conciencia “supone” lo inconsciente, mientras que lo inconsciente no supone la conciencia (p. 22). ¿Y por qué? Porque lo inconsciente interviene como “la condición fundamental” de la conciencia, mientras que la conciencia no representa ni siquiera una condición accesoria de lo inconsciente (pp. 24-25). De hecho, la conciencia no es más que un epifenómeno que “se agrega” a lo inconsciente (p. 25). El único fenómeno esencial es lo inconsciente. Lo inconsciente es más “básico” y “fundamental” que la conciencia (pp. 24-25). Para que haya un resultado consciente, debe haber antes un “trabajo inconsciente” (pp. 25-26). Para que haya voluntad, debe haber antes reflejo. Para que haya espíritu, debe haber antes materia. Para que haya un psiquismo, debe haber antes un cerebro físico y su “cerebración (*cérébration*) inconsciente” (p. 26).

En la realidad total descrita por Ribot, se parte de lo fisiológico para llegar a lo psicológico. Sin embargo, en su psicología, Ribot debe partir de lo psicológico. A partir de lo psicológico, Ribot propone lo fisiológico para explicar lo psicológico. Presuponiendo la conciencia, Ribot supone lo inconsciente para fundar la conciencia. Empezando por la conciencia, el psicólogo infiere lo inconsciente. De hecho, en un plano psicológico, lo inconsciente, negativo, resulta de la conciencia *menos* lo consciente:  $(a+b)-b=a$ .

La conciencia: la suma $[a+b]$ de las partes inconsciente $[a]$ y consciente $[b]$ , física y psíquica, material y espiritual
Lo inconsciente $[a]$ : la conciencia <i>menos</i> lo consciente $[(a+b)-b]$ , lo físico sin lo psíquico, lo material sin lo espiritual

Lo inconsciente de Ribot describe de nuevo la falta de conciencia. Vemos bien que la concepción no deja de ser descriptiva y negativa. Sin embargo, si comparamos Ribot a Leibniz y a Kant, vemos también que algo muy impor-

tante ha cambiado. La conciencia de Kant y de Leibniz era la suma de las partes inconscientes [ $a+a=2a$ ]. En cambio, la conciencia de Ribot es la suma de las partes inconsciente y consciente [ $(a+b)=(a+b)$ ]. Lo inconsciente ya no es tan sólo cuantitativamente diferente de la conciencia ( $a\neq 2a$ ), sino que es también cualitativamente diferente [ $a\neq(a+b)$ ]. En efecto, lo inconsciente de Ribot es únicamente físico y material, nervioso y orgánico ( $a$ ), mientras que la conciencia es además psíquica o espiritual ( $a+b$ ). Por el contrario, lo inconsciente de Leibniz y de Kant ( $a$ ) es un inconsciente tan psíquico y tan espiritual como la conciencia ( $a+a$ ), un inconsciente tan perceptible y tan representativo como la conciencia, un inconsciente cualitativamente idéntico a la conciencia.

	Diferencia cuantitativa [ $a\neq 2a$ ]	Diferencia cualitativa [ $a\neq(a+b)$ ]
Conciencia	$a+a=2a$	$(a+b)=(a+b)$
Inconsciente	$a$	$a$

En cualquier caso, tanto en Ribot como en Kant y en Leibniz, lo inconsciente, descrito de manera negativa, es un elemento parcial constitutivo de la conciencia. En Leibniz (1704), las pequeñas percepciones son “las partes que componen el todo” consciente (pref., p. 41). En Kant (1768), las representaciones oscuras son “las representaciones parciales de las que se compone la representación global” (I, I, §5, pp. 418-419). En Ribot (1881), el proceso inconsciente aparece como “una parte de todo el complejo psíquico” (p. 25).

#### 1.4. Janet: espíritu subconsciente

Lo mismo que Ribot, que Kant y que Leibniz, Janet concibe lo inconsciente como un elemento parcial constitutivo de la conciencia. Por otro lado, al igual que Ribot y a diferencia de Leibniz y de Kant, Janet establece una distinción cualitativa y no sólo cuantitativa entre lo inconsciente y la conciencia.

Defendiendo la distinción cualitativa de lo inconsciente, Janet (1929) observa que si el sonido del mar disminuye cuantitativamente, llegamos a “vibraciones de aire tan pequeñas” que “no son capaces de vencer las resistencias del tímpano y no producen nada” (07.01.29, pp. 79-80). Por lo tanto, no son

percibidas. No son pequeñas percepciones, sino *impercepciones*. Son vibraciones imperceptibles, y siendo imperceptibles, son también inconscientes. Para Janet, lo inconsciente de Leibniz no es una percepción inconsciente, sino un inconsciente por impercepción. En cuanto a lo inconsciente por inconsciencia, este inconsciente será cualitativamente diferente de la conciencia.

En lugar de representarse lo inconsciente como una serie kantiana o leibniziana de operaciones equivalentes que se agregan en la conciencia ( $a+a=2a$ ), Janet (1929) concibe lo inconsciente, lo mismo que Ribot, como una serie de “operaciones elementales” ( $a$ ) que se unen a otras “operaciones más elevadas” ( $a+b$ ) para “componer” la “conciencia” (07.01.29, p. 87). Como en Ribot, la diferencia es cualitativa, lo inconsciente consistiendo en *operaciones elementales* ( $a$ ) y la conciencia consistiendo, no en *más operaciones elementales* ( $a+a$ ), sino en *operaciones más elevadas* ( $b$ ) que se unen a las elementales ( $a+b$ ). Ahora bien, estas operaciones elementales no son simplemente fisiológicas, nerviosas y orgánicas. El inconsciente de Janet no es un inconsciente físico y material como el de Ribot, sino un inconsciente psíquico y espiritual como el de Kant y Leibniz. La diferencia cualitativa entre lo inconsciente y la conciencia no reside, pues, en la distancia entre lo fisiológico y lo psicológico, sino en una separación, en el seno de lo psicológico, entre la fuerza psicológica y la tensión psicológica, entre la actividad psíquica y la síntesis psíquica de la actividad. Podemos incluso decir, aunque parezca un tanto contradictorio, que la diferencia janetiana entre lo inconsciente y lo consciente es una diferencia cualitativa en el seno de la conciencia.

Conciencia psíquica y espiritual: suma [ $a+b$ ] de operaciones elementales [ $a$ ] y de operaciones más elevadas [ $b$ ]: síntesis de la actividad psicológica
Subconsciente psíquico y espiritual: operaciones elementales [ $a$ ]: actividad psicológica

Lógicamente y no topológicamente, Janet sitúa lo inconsciente dentro del “campo de la conciencia” (Janet 1889, p. 240). Por eso es que ofrece el concepto de “subconsciente” (*subconscient*) para designar lo inconsciente. Lo subconsciente no será lo no-consciente, lo *in*-consciente, sino lo consciente que se

encuentre bajo lo consciente, lo *sub*-consciente. Aquí, lo *sub*, lo *bajo*, debe entenderse en un sentido cualitativo-topológico y no cuantitativo-dimENSIONAL. Debe entenderse como lo *sub*-terráneo y no como lo *sub*-desarrollado. Como lo subterráneo, lo subconsciente de Janet se ubica debajo de la conciencia. Topológicamente y no lógicamente, se encuentra, pues, en otro lugar que la conciencia. En este lugar, lo subconsciente se expresa en fenómenos psicológicos visibles y manifiestos independientes de la conciencia.

En la psicología de Ribot, lo fisiológico, sin una expresión psicológica inconsciente visible y manifiesta, debía ser inferido a partir de sus expresiones psicológicas conscientes: como condición indispensable de la conciencia. En la psicología de Janet, por el contrario, lo subconsciente psicológico podrá ser estudiado independientemente de la conciencia: en fenómenos psicológicos visibles y manifiestos independientes de la conciencia.

Aunque pueda seguir describiendo lo subconsciente como una parte del todo consciente, Janet puede también dejar de lado lo consciente y concentrarse en ciertos fenómenos psicopatológicos visibles y manifiestos en los que se tiene la parte subconsciente sin el todo consciente. En estos fenómenos, el todo se abstrae de la parte que se extrae del todo. El subconsciente puede ser así estudiado independientemente de la conciencia.

Para estudiar lo subconsciente independientemente de la conciencia, Janet debió abordar unas situaciones patológicas en las que la conciencia, *estrecha* o *estrechada*, no es capaz de abarcar numerosas percepciones. Estas percepciones subconscientes permanecen topológicamente al exterior de la conciencia, al exterior y no al interior, no al interior como las percepciones inconscientes kantianas y leibnizianas. Permaneciendo así al exterior de la conciencia, las percepciones subconscientes de Janet, en esta situación patológica, pueden ser estudiadas independientemente de la conciencia.

Lo consciente: al interior de la conciencia
Lo subconsciente: al exterior de la conciencia

En la situación patológica recién mencionada, el individuo sufre de una “distracción” que “le impide apreciar cualquier sensación que no sea la que ocupa su mente” (Janet 1889, pp. 189-190). A diferencia de un individuo

normal que puede “apreciar diversas sensaciones simultáneamente” (p. 189), este individuo anormal padece de un “estrechamiento (*rétrécissement*) del campo de la conciencia” (p. 196). Debido a este estrechamiento, muchas percepciones permanecen subconscientes o “ignoradas” al exterior de la conciencia (p. 240).

Janet (1889) utiliza la tesis del estrechamiento del campo de la conciencia para “explicar”, en ciertos individuos, la “obediencia sin consentimiento voluntario” a las “sugestiones” hechas en estado hipnótico (p. 263). La explicación es bastante simple: debido al estrechamiento del campo de su conciencia, estos individuos pueden obedecer las sugerencias que resuenan al exterior, al exterior del estrecho campo de su conciencia.

Para ilustrar la teoría de Janet, recordemos a una de sus pacientes, Lucie, de 19 años de edad. Al ser hipnotizada, Lucie “cumplía” subconscientemente, “como por distracción, los actos ordenados en el sueño” (Janet 1889, p. 250). En el momento mismo en que ejecutaba estos actos, la joven mujer “no parecía conocerlos” (*Ibidem.*). Janet le dice que “levante los dos brazos”, y ella, cuando despierta, “levanta los brazos, no se inquieta”, y si “se le pregunta lo que hacen sus brazos”, ella “dice con toda sinceridad: mis brazos no hacen nada” (*Ibidem.*). Janet le ordena también “multiplicar por escrito 739 por 42”, y ella ejecuta la operación mientras “cuenta su jornada, y no deja de hablar una sola vez mientras su mano derecha calcula correctamente” (*Ibidem.*). En otra experiencia, Janet ordena a Lucie escribir una carta y ella escribe subconscientemente mientras conversa (pp. 256-257).

	<i>Durante la hipnosis</i> (individuo subconsciente)	<i>Después de la hipnosis</i> (individuo dividido entre lo consciente y lo subconsciente)
<i>Consciente</i>	-	Comportamiento normal
<i>Subconsciente</i>	Sugestión (recepción de órdenes)	Comportamiento sugestionado (ejecución de órdenes)

Después del estado hipnótico, estado totalmente subconsciente, Lucie se encuentra en un estado parcialmente subconsciente. Su parte subconsciente realiza las órdenes dadas por el hipnotizador, mientras que su parte consciente

se comporta de manera normal. Janet (1889) ve aquí una “escisión del campo de la conciencia en dos partes” (p. 240). Digamos que una vez despierto, *el individuo está dividido* entre sus partes consciente y subconsciente. Dentro de su parte subconsciente, detectamos la sugestión. Ésta puede ser provocada en el estado hipnótico, pero existe siempre naturalmente. Antes de la hipnosis, el individuo está ya sugestionado y dividido entre su parte consciente y su parte subconsciente sugestionada. Esto puede aplicarse a cualquier individuo y no sólo a los enfermos. Desde luego que el grado de subconciencia no será el mismo. Aquí, la diferencia es cuantitativa, “la conciencia pudiendo extenderse sobre un campo más o menos extendido” (Janet 1889, p. 199).

En el caso de Lucie, la conciencia se extiende sobre un campo demasiado estrecho. Una gran parte de las percepciones cae fuera de la conciencia. Podemos decir que Lucie percibe subconscientemente las órdenes del hipnotizador, así como sus propios brazos levantados, su cálculo y la carta que escribe. Para ejecutar esto y obedecer así las órdenes del hipnotizador, Lucie debe percibir subconscientemente estas órdenes y su ejecución. Esta percepción subconsciente debe existir. Sin ella, no habría sugestión.

Para que haya sugestión, debe haber percepción subconsciente. Lo subconsciente no describe ya solamente lo inconsciente o lo no-consciente, sino que además explica una sugestión que no puede ser explicada por la conciencia.

En Janet, lo subconsciente no sólo *describe* la falta de algo, sino que *es* algo con lo que se puede explicar algo más. De este modo, lo subconsciente no es tan sólo una propiedad negativa descriptiva, sino también una entidad positiva explicativa. Ahora bien, aunque explique positivamente la sugestión, y aunque no describa negativamente la falta de conciencia, lo subconsciente de Janet se explica negativamente por una debilidad en la capacidad de sintetizar los datos que se ofrecen a la conciencia. Cuando se presenta esta debilidad, la conciencia disminuye, y cuando “vemos la conciencia disminuir”, podemos “observar fenómenos subconscientes” (Janet 1929, p. 87). Lo subconsciente no es aquí sino un momento de la explicación: habiendo una debilidad de la síntesis psicológica, hay una disminución de la conciencia; habiendo esta disminución, hay subconsciente; habiendo subconsciente, hay sugestión.

En Janet, el verdadero principio explicativo no se encuentra en el subconsciente, sino en la síntesis psicológica. El subconsciente describe una conse-

cuencia negativa de la debilidad de tal síntesis. Permanecemos, pues, en una concepción descriptiva del inconsciente.

Aunque influido por Janet, Freud conseguirá salir de la concepción descriptiva del inconsciente. Si el subconsciente de Janet describe una consecuencia negativa de la falta de síntesis psicológica, el inconsciente de Freud explicará ya la causa positiva de la falta de conciencia. Si el subconsciente de Janet es explicado negativamente por una falta de síntesis psicológica, el inconsciente de Freud se explicará positivamente a sí mismo al explicar la causa positiva de la falta de conciencia. Esta causa, en efecto, no será exterior al inconsciente, sino inherente a él. Esta causa será la represión (*Verdrängung*).

Al conocer el concepto de represión y al saber que Freud juzgaba “insuficiente” la “explicación por la debilidad de la síntesis”, Janet (1919) admitió que el médico austriaco “tal vez tuviese razón” (p. 222). Sin embargo, criticó al mismo tiempo la concepción explicativa freudiana del inconsciente como “*deus ex machina* que lo explica todo” (pp. 282-283).

## **2. Concepciones explicativas**

La divergencia entre la concepción descriptiva y la concepción explicativa implica una diferencia entre dos inconscientes distintos: *lo* inconsciente descriptivo, físico o psicológico, y *el* inconsciente explicativo, metafísico o metapsicológico. El primero es un adjetivo que describe lo que no puede ser aprehendido por la conciencia. El segundo es un sustantivo que explica que algo no pueda ser aprehendido por la conciencia.

El inconsciente descriptivo existe relativamente a la conciencia, el explicativo existe absolutamente. El explicativo se encuentra en otra dimensión que la conciencia, el descriptivo se encuentra en la misma dimensión. El descriptivo puede ser tan sólo cuantitativamente distinto de la conciencia, el explicativo debe ser cualitativamente distinto de la conciencia.

El inconsciente explicativo explica una falta de conciencia, el descriptivo describe la misma falta de conciencia. El descriptivo debe ser explicado negativamente a partir de la conciencia, el explicativo puede llegar a explicar positivamente la misma conciencia.

Para describirse, lo inconsciente descriptivo puede ser una propiedad negativa: la propiedad de lo no-consciente o de lo in-eficiente. Para explicarse y explicar la conciencia, el inconsciente explicativo debe ser una entidad positiva. Ésta es la causa eficiente de lo que explica: una causa que explica y que se explica.

En la concepción explicativa, la relación del inconsciente con *su* conciencia puede ser una relación de la causa con su efecto. En su posición causal, el inconsciente se nos muestra, en relación con *su* conciencia, como *anterior, activo y determinante*.

## 2.1. Antes de Freud

Contra lo que suele creerse, las concepciones prefreudianas del inconsciente no fueron siempre concepciones descriptivas. Las hubo también explicativas. Incluso en las concepciones descriptivas por excelencia, encontramos un fondo explicativo que no ha sido siempre apreciado en su justo valor.

Nos ocuparemos ahora de algunas concepciones explicativas prefreudianas. Detectaremos en ellas, por separado, los tres aspectos, *anterior, activo y determinante*, por los que se define el inconsciente causal-explicativo en su relación con la conciencia:

a) En primer lugar, *el inconsciente causal-explicativo es anterior a la conciencia*. Cabe también decir, con Spinoza (1674), que “la causa” que podemos conocer, pero de la que no podemos tener conciencia, es anterior a “los efectos de los que tenemos conciencia” (I, ap., pp. 61-62). Esta causa inconsciente anterior, como lo que “naturalmente se encuentra antes” (p. 64), puede ser una “causa infinita” o “finita” (pr. 28, p. 50), *Dios o la naturaleza*, una “naturaleza naturante” o “naturada” (pr. XXIX, sc., pp. 52-53). Da igual. Lo importante es que la causa inconsciente es anterior a *su* efecto consciente. Lo importante, como habrá de observarlo Schelling (1800), es que “la naturaleza comienza inconscientemente (*bewußtlos*) y termina conscientemente (*bewußt*)” (I, pp. 612-613). Lo importante es que la naturaleza inconsciente es anterior a toda inteligencia consciente (pp. 341-342). Debido a tal anterioridad, la naturaleza inconsciente es también considerada por Schelling como “una inteligencia

que no ha llegado a su madurez” y en la que “interviene sólo inconscientemente su carácter inteligente” (p. 341). Para tornarse consciente, la naturaleza, inconsciente, debe madurar. Lo inconsciente, madurando, se vuelve consciente. La anterioridad inconsciente aparece aquí, en Schelling, como una inmadurez del inconsciente. Esta versión evolutiva de la anterioridad del inconsciente, muy distante ya de la versión lógica espinosista, nos aproxima a Maine de Biran (1813), el cual, para llegar a un inconsciente “puro” y “simple”, debe remontar hasta “los animales”, el “niño recién nacido” y “los primeros rudimentos del pensamiento humano” (I, §V, pp. 47-48). Por este mismo camino, a través de Biran, podemos aproximarnos también al fondo explicativo de la concepción de Ribot (1881), en la que toda conciencia psicológica “supone” lo inconsciente fisiológico (p. 22), se “agrega” a este inconsciente, lo “completa” y “lo acaba”, pero “sin constituirlo” (pp. 24-25).

	<i>Spinoza</i> (1674)	Schelling (1800)	<i>Maine de Biran</i> (1813)	Ribot (1881)
Conciencia posterior	Efecto: para la conciencia	La naturaleza termina: inteligencia madura	Pensamiento humano	Se agrega al inconsciente
Inconsciente anterior	Causa efectiva: para el conocimiento	La naturaleza comienza: inteligencia inmadura	Primeros rudimentos del pensamiento humano	Supuesto por la conciencia

b) Además de ser anterior a la conciencia, *el inconsciente causal-explicativo es activo en su relación con la conciencia*. Cabe también decir que es *efectivo*. Si no lo fuera, no produciría su efecto consciente. Para que haya tal efecto, debe haber, pues, una actividad inconsciente. En Schelling (1800), esta “actividad” suscita, como efecto, los “productos del mundo exterior” (§3, pp. 348-349). En Ribot (1881), esta misma “actividad inconsciente” desencadena diversos fenómenos dentro del mundo interior, por ejemplo “irrupciones de recuerdos” y “problemas resueltos bruscamente” (p. 25). Ribot reconoce esta actividad in-

consciente interior en 1881: el mismo año en el que Nietzsche también la reconoce. Pero en la posición radical nietzscheana, esta actividad inconsciente es la única actividad. Para Nietzsche (1881), el ignorar las causas efectivas de nuestros actos conscientes, implica, naturalmente, que “las acciones no son jamás lo que parecen ser”, sino unos “actos esencialmente desconocidos” que tienen lugar en un “mundo interior” tan inconsciente como el “mundo exterior” (§116, pp. 101-103). En Nietzsche, la actividad inconsciente lo mueve todo: el mundo interior de Ribot y el mundo exterior de Schelling. En esta visión del mundo, no hay lugar ya para la actividad consciente. La conciencia es pura pasividad.

	<i>Schelling</i> (1800)	<i>Ribot</i> (1881)	<i>Nietzsche</i> (1881)
<i>Conciencia pasiva</i>	Productos del mundo exterior	Productos del mundo interior	Productos de los mundos interior y exterior
<i>Inconsciente activo</i>	Actividad	Actividad	Actos desconocidos

c) Además de ser anterior a la conciencia y activo en su relación con la conciencia, *el inconsciente causal-explicativo es determinante de la conciencia*. El inconsciente determina la conciencia. Cabe también decir aquí, de nuevo con Spinoza, que las “causas”, de las que *no* podemos ser conscientes, determinan sus “efectos”, de los que somos conscientes (Spinoza, 1674, I, ap., pp. 61-62). Aunque tengamos la impresión de que los efectos, como fines o causas finales, determinen aquello que los precede y que actúa sobre ellos, esta impresión es falsa. Esta impresión finalista “invierte la naturaleza” (p. 63). En la naturaleza, es la causa efectiva inconsciente la que determina *su* efecto consciente. Reconciliándose con la idea opuesta finalista, esta idea mecanicista espinosista se transmite a la concepción leibniziana. En el fondo explicativo de tal concepción, “las pequeñas percepciones”, identificadas a las mónadas, “nos determinan sin que nos demos cuenta” (Leibniz 1704, pref., p. 42-43). A pesar de su pequeñez, estas percepciones inconscientes leibnizianas, en las que unos “ojos penetrantes como los de Dios descubrirían todo el universo”, son pues determinantes (p. 42). De igual manera, las representaciones inconscientes kantianas, a pesar de su oscuridad, son también determinantes. Según Kant (1798), en

efecto, “somos con la mayor frecuencia el juguete de las representaciones oscuras” (I, I, §5, pp. 418-419). Somos entonces *con la mayor frecuencia* el juguete del inconsciente. En las radicalizaciones hartmanniana y nietzscheana de esta idea, somos *siempre* el juguete del inconsciente. Para Eduard von Hartmann (1869), “el inconsciente”, como “causa espiritual de la conciencia” y “de todos los procesos de la vida orgánica o consciente” (II, pp. 191-192), “da a los fenómenos observados su única explicación verdadera” (I, p. 3). Para Nietzsche (1881), las “motivaciones” que nos determinan y el “conflicto” entre ellas permanecen en un estado “inconsciente” (§129, pp. 112-113). Sin embargo, en lugar de “tener en cuenta estos fenómenos inconscientes”, nos hemos “acostumbrado” a ignorarlos y a “imaginar la preparación de un acto sólo en la medida en que es consciente” (*Ibidem.*). Es así como en Nietzsche, al igual que en Spinoza, hemos terminado por “confundir el conflicto de motivos”, o de causas determinantes inconscientes, “con la comparación de las consecuencias”, o de los efectos determinados conscientes (*Ibidem.*).

	<i>Spinoza</i> (1674)	<i>Leibniz</i> (1704)	<i>Kant</i> (1798)	<i>Hartmann</i> (1869)	<i>Nietzsche</i> (1881)
<i>Conciencia determinada</i>	Efectos: causas finales aparentes	Nosotros: determinados	Nosotros: juguetes	Fenómenos observados	Consecuencias
<i>Inconsciente determinante</i>	Causas: causas reales efectivas	Pequeñas percepciones: nos determinan	Representaciones oscuras: juegan con nosotros	Explicación de los fenómenos observados	Conflicto de motivos

Precediendo la conciencia, actuando sobre ella y determinándola, el inconsciente podrá explicarla. En cuanto a la conciencia, en un estado posterior, pasivo y determinado por el inconsciente, será el efecto consciente de la causa inconsciente. Como tal, como efecto del inconsciente, la conciencia nos aparecerá como *conciencia del inconsciente*.

Si llevamos hasta sus últimas consecuencias la apropiación de la conciencia por el inconsciente, llegamos con Nietzsche a una *conciencia inconsciente*: conciencia inconsciente por ser inconsciente del inconsciente que la explica; conciencia inconsciente por ser inconsciente de su origen, de su agente y de su determinación; conciencia inconsciente por ser inconsciente de todo aquello que la precede, la mueve y la controla.

En la concepción explicativa, la conciencia, siendo inconsciente, forma parte del inconsciente. De este modo, en contraste con la concepción descriptiva de las percepciones inconscientes como elementos constitutivos de la conciencia, en la concepción explicativa es la conciencia la que aparece, por ser inconsciente, como una parte integrante del inconsciente. Como tal, la conciencia es extensivamente *menor* que el inconsciente al que pertenece. Así, en Kant (1798), “el campo de las representaciones oscuras es inmenso”, mientras que “las representaciones claras componen un número infinitamente reducido” de “lugares iluminados” o “abiertos a la conciencia” (I, I, §5, pp. 417-419). De igual manera, en Ribot (1881), “la actividad nerviosa es más extendida que la actividad psíquica” (p. 22). Hartmann (1869) llega más lejos y postula que “el inconsciente lo abarca todo” (II, p. 192). Por su parte, Nietzsche (1887) observa que “la mayor parte de nuestra actividad intelectual (*geistigen Wirkens*) se efectúa de un modo inconsciente” (§333, p. 219). En cuanto a la actividad consciente, constituye, según Nietzsche, no sólo “la parte más pequeña”, sino “la más mediocre (*schlechteste*) y la más superficial (*oberflächlichste*)” (§354, pp. 254-255).

## 2.2. Freud y su inconsciente reprimido

Mientras Nietzsche se perdía en su locura, dejando inconclusa una de las más radicales concepciones explicativas del inconsciente, Freud comenzaba apenas a elaborar su propia concepción. Como en las demás concepciones explicativas, en la de Freud el inconsciente se caracteriza, en su relación con la conciencia, por su anterioridad, por su actividad y por su capacidad para determinarla. Examinemos rápidamente cada uno de tales aspectos:

a) El inconsciente freudiano es anterior a la conciencia. En Freud (1912<sup>1</sup>), “todo acto psíquico comienza como acto inconsciente, y puede permanecer inconsciente, o bien desarrollarse (*fortschreiten*) hasta la conciencia” (p. 436). En este caso, la conciencia es una “cualidad” que se “agrega” al “acto psíquico” (1925, p. 128). Al igual que en Janet (1929), en el que “la conciencia se agrega a un acto psicológico que existe ya por sí mismo” (07.01.29, p. 78), en Freud la conciencia es una “cualidad inconstante” y “fugitiva” (*flüchtig*) del “psiquismo”: del “psiquismo en sí” (*Psychische an sich*), el cual “es inconsciente” (Freud 1938<sup>1</sup>, pp. 79-81; 1938<sup>2</sup>, p. 144).

b) Además de ser anterior a la conciencia, el inconsciente freudiano es “activo” en su relación con la conciencia (Freud 1910, 10.03.10, p. 122). Reconociendo tal actividad, Freud (1912<sup>1</sup>) asume un “punto de vista dinámico” (pp. 431-433). Desde este punto de vista, se acepta que “una idea” pueda ser “al mismo tiempo activa y efectiva” (*wirksam*) e “inconsciente” (p. 432).

c) Además de ser anterior y activo en su relación con la conciencia, el inconsciente freudiano determina la conciencia. El inconsciente es “lo que domina nuestro ser” (Freud 1912<sup>2</sup>, p. 159). Su actividad, siendo “eficiente”, produce forzosamente ciertos efectos en la conciencia (Freud 1912<sup>1</sup>, pp. 435-439). Lógicamente, para “explicar” estos efectos, que “presuponen otros actos” de los que “no es testigo (*nicht zeugt*) la conciencia” (1915<sup>3</sup>, p. 265), es preciso recurrir, en una concepción explicativa y no descriptiva, a un inconsciente causal determinante, como entidad positiva y no como propiedad negativa.

Para llegar a su concepción explicativa de un inconsciente causal determinante, como entidad positiva, Freud no parte de las concepciones explicativas que lo preceden, sino de la concepción descriptiva del inconsciente como propiedad negativa. Es frente a lo inconsciente como lo negativamente carente de conciencia, en efecto, que Freud concibe el inconsciente como lo positivamente reprimido.

En lugar de las descripciones positiva de la conciencia y negativa de lo inconsciente, lo que tenemos en Freud es una descripción negativa de la conciencia, como lo no reprimido, y una descripción positiva del inconsciente, como lo reprimido. En esta descripción positiva, la represión es la cualidad positiva por la que el inconsciente se distingue de la conciencia. De este modo, en Freud, al igual que en Ribot y en Janet, la distinción del inconsciente es cualitativa y no cuantitativa.

Freud describe a su manera la diferencia entre su distinción cualitativa y una distinción cuantitativa que atribuye a las concepciones descriptivas. En esta distinción cuantitativa, “toda idea latente lo es por ser débil” y “se vuelve consciente” cuando se vuelve “fuerte” (Freud 1912<sup>1</sup>, pp. 433-434). Por el contrario, en la distinción cualitativa freudiana, “existen ideas latentes que, por más fuertes que sean, no penetran en la conciencia” (*Ibidem.*). ¿Y por qué no penetran en la conciencia? Porque son reprimidas.

Además de proponer su distinción cualitativa-explicativa del inconsciente reprimido, Freud conserva la distinción cuantitativa-descriptiva de lo inconsciente como lo débilmente consciente. En la terminología freudiana, este inconsciente débilmente consciente ya no es denominado “inconsciente” (*Unbewußt*), sino que adquiere el nombre de “preconsciente” (*Vorbewußt*) (Freud 1912<sup>1</sup>, pp. 433-435). Si este preconsciente no está lejos del inconsciente descriptivo kantiano y leibniziano, el inconsciente reprimido es el inconsciente explicativo freudiano propiamente dicho. Si el preconsciente puede volverse consciente, el inconsciente “debe permanecer” inconsciente (Freud 1915<sup>3</sup>, pp. 271-272). Si el preconsciente sólo se distingue del consciente por no ser consciente, el inconsciente, aunque fuera consciente, “debería desprenderse (*abheben*) del resto de la conciencia” (p. 271). Si el preconsciente es tan sólo “descriptivamente inconsciente”, el inconsciente es además “tópica”, “sistemática” y “dinámicamente inconsciente” (Freud 1912<sup>1</sup>, pp. 433-435; 1915<sup>3</sup>, p. 271; 1923, pp. 241-242).

Además de su anterioridad, su actividad y su capacidad determinante en relación con la conciencia, el inconsciente freudiano se caracteriza de modo absoluto, independientemente de la conciencia, por su naturaleza tópica, sistemática y dinámica. Como entidad tópica, el inconsciente ocupa un lugar propio (Freud 1915<sup>3</sup>, pp. 279-280). Este lugar se despliega tanto en el espacio de los sueños como en el mundo en el que vivimos al despertar. Ahora bien, si el inconsciente freudiano es también una entidad sistemática, esto es porque su lugar está regido por un sistema diferente del consciente: un sistema en el que hay “una sustitución (*Ersetzung*) de la realidad psíquica a la realidad exterior” (p. 286); en el que no hay ni “contradicción” ni “negación” (pp. 285-286); en el que “los procesos no se ordenan en el tiempo” (p. 286).

Como ya lo sabía Ribot antes de Freud, el inconsciente “no está sometido al tiempo” (Ribot 1881, p. 26). En el inconsciente, el orden temporal cede su lugar a caprichosos “procesos de desplazamiento” (*Verschiebung*) que transfieren lo más remoto hasta el presente, que reactualizan el pasado en el futuro y que precipitan el futuro en el pasado (1915<sup>3</sup>, p. 285). En un sueño, puedo así morir antes de vivir y ser padre antes de ser hijo. Correlativamente a esta falta de temporalidad, tenemos una falta de espacialidad, facilitada por la falta de contradicción, en la que puntos diferentes pueden llegar a la “condensación” (*Verdichtung*) en un mismo punto (pp. 285-286). En un sueño, una persona puede ser dos personas a la vez, Oporto puede ser México y París al mismo tiempo, el mar puede ser luna sin dejar de ser mar. Sin alejarnos de Freud, podríamos explicar esta falta de espacialidad a partir de la naturaleza trascendental de un inconsciente anterior a la conciencia del espacio, actuando sobre ella y determinándola. En este caso, tendríamos aquí lo que Hartmann (1869) denomina “producción inconsciente del espacio” (I, p. 358): del espacio como “condición de la posibilidad de la conciencia” (p. 379). Como tal, el espacio no podría ser él mismo “un proceso consciente”, debiendo ser una “función del inconsciente” (pp. 379-380). Quizás podamos decir lo mismo del tiempo. En este caso, las condiciones *a priori* de la intuición consciente se ubicarían en un inconsciente necesariamente independiente de ellas.

Conciencia: sometida al tiempo y al espacio
Inconsciente: no sometido ni al tiempo ni al espacio. Naturaleza trascendental... ¿Desplazamiento como condición <i>a priori</i> del tiempo? ¿Condensación como condición <i>a priori</i> del espacio?

Al igual que la cosa en sí kantiana y en contraste con las representaciones oscuras también kantianas, el inconsciente freudiano es independiente de las dimensiones temporal y espacial. Comprendemos, pues, que Freud lo haya comparado a la cosa en sí. En esta comparación, el inconsciente freudiano, a diferencia del inconsciente físico de Ribot, aparece como una cosa en sí “psíquica” y no “física” (Freud 1915<sup>3</sup>, p. 270). En otros contextos, aparece como lo “mental en sí” (1925, p. 128) o “lo psíquico en sí” (1938<sup>2</sup>, p. 144). Como tal, el inconsciente, según Freud, resultaría “menos incognoscible” que la cosa

en sí de Kant (1915<sup>3</sup>, p. 270). Sin aludir aquí al conocimiento de la cosa en sí a través de lo moral y de lo trascendental, Freud considera que el inconsciente sólo puede ser conocido, a través de sus efectos, en un dinamismo tan visible y tan manifiesto como el de Janet.

Junto con las propiedades tónica y sistemática, el dinamismo es la tercera propiedad positiva y absoluta del inconsciente freudiano. Como lo he dicho, este dinamismo es visible y manifiesto, por ejemplo en la sugestión del hipnotizado. En esta sugestión, la orden ejecutada, siendo inconsciente, no deja por ello de ser “activa” y “efectiva” (Freud 1912<sup>1</sup>, p. 432). De igual manera, los demás elementos del inconsciente son también activos y efectivos. Es precisamente por esto que se requiere de una fuerza también activa y efectiva que los mantenga en el inconsciente. Esta fuerza es la represión.

El inconsciente freudiano es “correlativo” de “una represión” entendida como “un distanciamiento (*Abweisung*) y mantenimiento a distancia (*Fernhaltung*) de lo consciente” (Freud 1915<sup>2</sup>, pp. 249-250). En una distinción cualitativa-topológica semejante a la de Janet, el inconsciente reprimido se ubica, pues, aparte, a distancia, en otro lugar que lo consciente. A diferencia de lo inconsciente de Leibniz, Kant y Ribot, lo reprimido no está incluido en lo consciente. Lo reprimido no es así ni lo perceptivo ni lo fisiológico constitutivo de la conciencia. Más que perceptivo o fisiológico, lo reprimido es “pulsional” (p. 248).

A diferencia de lo fisiológico y de lo perceptivo, lo pulsional “no proviene (*stammt*) del exterior”, sino del “interior” (Freud 1915<sup>1</sup>, pp. 211-213). Esta localización interior de lo pulsional tiene una consecuencia importante. Para evitar algo exterior como la luna o el mar, un sujeto puede huir y encerrarse dentro de una casa de Tras-os-Montes. Por el contrario, para evitar algo interior como lo pulsional, el sujeto no puede “huir”, pues no puede huir de sí mismo (pp. 211-215). No pudiendo huir de lo pulsional, el sujeto debe reprimirlo.

Una vez reprimido, lo pulsional sigue estando presente, ya sea presente como tal, como presencia pulsional, o bien representado por sus representantes. En el primer caso, el de la presencia de la pulsión, tenemos una versión compleja del inconsciente material, físico y fisiológico de Ribot. En el segundo caso, el de los representantes de la pulsión, lo que tenemos es una interpreta-

ción metapsicológica del inconsciente psicológico de Janet. Semejante interpretación corresponde al inconsciente freudiano en sentido estricto, un inconsciente “constituido por los representantes de la pulsión” (*Triebrpräsentanzen*), por sus representantes “reprimidos” (Freud 1915<sup>3</sup>, pp. 275-285). Estos representantes inconscientes, puestos por Freud en el lugar de la cosa en sí psíquica, no deben confundirse con las representaciones preconscientes o conscientes, puestas por el mismo Freud en el lugar de los fenómenos kantianos. Entre las representaciones psíquicas conscientes o preconscientes y las presencias somáticas de las pulsiones, los representantes inconscientes operan como el “verdadero intermediario”, el “tan buscado *missing link*” entre lo fisiológico y lo psicológico, entre “lo somático y lo psíquico” (Freud 1917, p. 346).

Psíquico: representaciones conscientes o preconscientes
<i>Missing link</i> entre lo somático y lo psíquico: representantes inconscientes
Somático: presencias pulsionales

### 2.3. Lacan y su inconsciente simbólico

Bajo el umbral de la conciencia, Freud distingue los niveles preconsciente, inconsciente y pulsional. En el nivel psicológico superficial de las representaciones preconscientes, podemos ubicar las pequeñas percepciones de Leibniz y las representaciones oscuras de Kant. En cuanto al nivel psicológico profundo de los representantes inconscientes de la pulsión, este nivel abarca el subconsciente psicológico de Janet. Por último, en el nivel de las presencias pulsionales, hallamos una versión alternativa del inconsciente fisiológico de Ribot.

En continuidad con Freud, el psicoanalista francés Jacques Lacan retoma los tres niveles presencial pulsional, representativo inconsciente y representacional consciente o preconsciente. De un modo esquemático, podemos decir que estos tres niveles corresponden respectivamente a los registros lacanianos de lo real, lo simbólico y lo imaginario.

	<i>Freud</i>	<i>Lacan</i>
Pequeñas percepciones de Leibniz y representaciones oscuras de Kant	Representaciones conscientes o preconscientes	Imaginario
Subconsciente psicológico de Janet	Representantes inconscientes	Simbólico
Inconsciente fisiológico de Ribot	Presencias pulsionales	Real

Entre la presencia real de las pulsiones y la representación imaginaria consciente o preconsciente, el representante inconsciente lacaniano se ubica en lo simbólico. De hecho, “lo simbólico”, según Lacan, es “la materia preformada del inconsciente” (Lacan 1972, p. 548). Ahora bien, además de ser esta materia, ¿qué es lo simbólico? Lo simbólico, en Lacan, se reduce a “la palabra” (*parole*) (1953, p. 16). Por eso es que el inconsciente, situado en lo simbólico, opera como lo que tiene “efecto de palabra”, lo que “decimos”, lo que “es estructura de lenguaje” (*langage*) (1964, pp. 310, 318). El inconsciente lacaniano, en efecto, es un *inconsciente estructurado como un lenguaje*: un inconsciente “tramado, encadenado, tejido de lenguaje” (1956<sup>1</sup>, p. 135); un inconsciente que “no se traduce sino en nudos de lenguaje” (1965, p. 199); un inconsciente cuya “estructura” es la del “lenguaje” (1966<sup>1</sup>, p. 208), que “quiere decir lenguaje” (1966<sup>2</sup>, p. 225), que “es lenguaje” (1973, p. 513).

La concepción lacaniana del inconsciente simbólico, estructurado como un lenguaje, no carece de precedentes en anteriores concepciones explicativas. Mencionemos tan sólo tres ejemplos. En Hartmann (1869), “el lenguaje” constituye “un tesoro de la especulación inconsciente” (pp. 324-325). En Nietzsche (1881), la conciencia es “el comentario” de un “lenguaje” inconsciente, de “un texto desconocido, tal vez incognoscible”, descrito como “una especie de lenguaje convenido (*eine Art angewöhnter Sprache*) para designar ciertas irritaciones nerviosas” (§119, p. 107). En cuanto a Freud, no hay que olvidar que “de las objeciones hechas a la práctica psicoanalítica”, la que juzga “más ignorante” es

la que concierne “la existencia de lo simbólico en el inconsciente” (Freud 1911<sup>2</sup>, p. 604).

Además de explicarse por su fundamento en Freud, la concepción lacaniana del inconsciente simbólico se explica por el contexto estructuralista en el que surge. En este contexto, Lévi-Strauss (1958) “reduce” ya “el inconsciente” a ser una “función simbólica” que “se limita a imponer leyes estructurales” (X, p. 224). Este inconsciente “siempre vacío”, Lévi-Strauss lo distingue de un “subconsciente” *lleno*, entendido como “depósito de recuerdos e imágenes”, como “léxico en el que cada uno acumula el vocabulario de su historia personal” (pp. 224-225). Semejante léxico, el inconsciente lo “organiza siguiendo leyes estructurales” (*Ibidem.*). Estas leyes del inconsciente, siendo “pocas” y “las mismas” en todos los hombres, Lévi-Strauss las compara a las “leyes fonológicas que valen para todas las lenguas” (p. 225). En cuanto al material al que estas leyes se aplican, incluye “pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos” (p. 224).

En Lacan, las leyes del inconsciente, o de los representantes simbólicos inconscientes, se aplican tanto a las presencias reales pulsionales como a unas representaciones imaginarias, conscientes o preconscientes, que incluyen recuerdos, emociones y todos los demás elementos de los que se compone la realidad de un sujeto. En esta realidad imaginaria, el inconsciente simbólico establece, conforma y ordena todo aquello de lo que somos conscientes. De este modo, todo lo que suponemos que somos y tenemos, lo más abstracto y lo más concreto, las cosas, las personas y las ideas, todo esto adquiere un valor simbólico, todo se transmuta en elementos simbólicos, todo se ve estructurado como un lenguaje por la estructura del inconsciente. Es así como la conciencia cae bajo la determinación del inconsciente, volviéndose *conciencia del inconsciente*. En cuanto a lo determinado, ya no es lo que era, siendo recreado por el inconsciente que lo precede, que actúa sobre él y que lo determina.

Una realidad imaginaria, consciente, con un valor simbólico
El valor simbólico, inconsciente, de una realidad imaginaria
Lo real

En la concepción lacaniana, como en las demás concepciones explicativas, el inconsciente es anterior a la conciencia, actúa sobre ella y la determina. Como el inconsciente de Spinoza, el de Lacan es causa de sus efectos conscientes. Ahora bien, tanto para el psicoanalista francés como para el filósofo judío, esta causalidad pertenece al inconsciente de manera derivada. Para Lacan, el inconsciente causa la conciencia tan sólo por ser simbólico, por ser estructura, por ser lenguaje. La causalidad del inconsciente en su relación con la conciencia es la propiedad original del lenguaje como condición del inconsciente. Como tal, es “el lenguaje” el que determina “la psicología” (1950, p. 128). Es “el símbolo” el que “constituye la realidad” (1953, p. 55). Es “el mundo de las palabras” (*mots*) el que “crea el mundo de las cosas” (1956<sup>2</sup>, p. 274). Son “las articulaciones simbólicas” las que hacen que “la percepción adquiera el carácter de realidad” (1956<sup>3</sup>, p. 390). Es “el lenguaje” el que “pone los objetos” en “la realidad” (1967, p. 250). Para Lacan, la determinación de lo consciente por el inconsciente aparece, pues, como la determinación de una realidad consciente, imaginaria, por un lenguaje inconsciente, simbólico.

Además de concebirse como un lenguaje que determina la conciencia, el inconsciente lacaniano, al igual que el freudiano, se concibe tópicamente como un lugar sistematizado y dinamizado por su estructura. Lo mismo que en Lévi-Strauss, este lugar está vacío en sí mismo, no consistiendo sino en sus leyes y en su aplicación dinámica y sistemática. Sin embargo, si estas leyes rigen todo en la conciencia, esto es porque su ámbito de aplicación lo engloba todo en la exterioridad de la que proviene todo lo que se interioriza en la conciencia.

El lenguaje inconsciente abarca todo el mundo exterior tal como se despliega para un solo sujeto. Habitando en este mundo, el sujeto habita en su inconsciente. El sujeto vive dentro de un lenguaje inconsciente que *habla* todos los símbolos que le rodean: palabras, cosas, personas. Ahora bien, estos símbolos, el sujeto ignora lo que representan. Cada vez que uno de ellos parece representar algo, lo que representa constituye un nuevo símbolo. Como lo simbólico lo abarca todo, cada símbolo remite a otro símbolo. No hay más que símbolos, elementos simbólicos de lenguaje, *significantes*. Faltan los significados. Cualquier supuesto significado es puramente imaginario. En realidad, se trata de otro significante: un segundo símbolo que no aclara lo que el primero

significa realmente. Los símbolos permanecen así oscuros, opacos, puros significantes sin significado. Por esto es que son inconscientes.

Imaginario: los significados aparentes
Simbólico: los significantes sin significado
Lo real: lo insignificante, lo insignificante

## Conclusión

Cuando buscamos los precedentes más remotos de la exterioridad lacaniana del inconsciente, no los encontramos en Freud, sino en Leibniz y en Schelling. En Schelling (1800), hay una misma “actividad” que se muestra “consciente” en “el mundo interior” e “inconsciente” en “el mundo exterior” (§3, pp. 348-349). En Leibniz (1704), las “percepciones” inconscientes, reducidas a “impresiones que hacen sobre nosotros los cuerpos que nos rodean”, funcionan como “un vínculo con el resto del universo” (pref., p. 41).

Tanto en Leibniz como en Schelling, tenemos una percepción total escindida en dos partes: una parte exterior inconsciente, o perceptiva, y otra parte interior consciente, o *aperceptiva*. En Lacan, esta escisión entre la exterioridad inconsciente y la interioridad consciente supone la división de un mismo sujeto real entre lo simbólico y lo imaginario: entre los significantes sin significado que le rodean y los significados que les atribuye. Para Lacan, esta división implica también una distinción entre la causa significativa, en el exterior, y un efecto imaginado como significado en el interior. Adivinamos aquí la distinción de Spinoza (1674) entre la causa efectiva inconsciente, conocida *en el exterior*, y los efectos conscientemente “imaginados”, *en el interior*, como causas finales (I, ap., pp. 65-68).

<i>Efecto</i>	Interioridad imaginaria	Conciencia: significados que atribuimos a lo que nos rodea
<i>Causa</i>	Exterioridad simbólica	Lenguaje inconsciente: significantes que nos rodean

Lo mismo en Lacan que en Spinoza, el verdadero conocimiento es conocimiento de la causalidad efectiva inconsciente. Para Lacan, esta causalidad se despliega como lenguaje, como contexto estructural significativo y determinante, como vacío exterior simbólico en el que mora el sujeto. En Freud, como en Lacan, este vacío exterior corresponde a lo reprimido, es decir, a la ausencia real inherente a los representantes simbólicos inconscientes de unas pulsiones cuya presencia real debe faltar en ellos.

Antes de Freud, en Janet, el vacío exterior, además de contener la conciencia, contiene también la inconsistente consistencia de todo aquello que no se puede sintetizar: todo aquello espiritual que permanece al exterior de la conciencia. Antes de Janet, en Ribot, el mismo vacío, vaciándose de su inconsistente consistencia espiritual, adquiere una consistente consistencia material que ya no lo llena, sino que lo materializa. En Lacan, esta consistencia es la estructura en la que vemos cristalizar un significativo material vacío de significado espiritual. Es así como el significativo se hace letra exterior: consistencia literal de continente vacío de contenido. Tanto en Freud como en Lacan, esta consistencia material del inconsciente, o del mundo que nos rodea, no consiste sino en la estructura en la que se reorganiza la consistencia carnal de nuestro propio cuerpo exteriorizado, extendido por el mundo y desmembrado en los representantes simbólicos de nuestras pulsiones: en los representantes inconscientes que no se nos dejan de representar a través de todo aquello imaginario de lo que tenemos conciencia.

En todos los casos, el inconsciente constituye aquello de lo que somos conscientes. Nuestra conciencia brota invariablemente como *conciencia del inconsciente*. Como tal, como conocimiento imaginario de lo realmente desconocido, nuestra conciencia debe reconocerse inconsciente: *subjetivamente inconsciente de lo objetivamente inconsciente*.

Aunque el inconsciente no sea ni la “conciencia mediata” (*mittelbar Bewußt*) de Kant (1798, I, I, 5, p. 418) ni la “conciencia inconsciente” (*unbewußten Bewußtseins*) refutada por Freud (1912<sup>1</sup>, pp. 434-435), cabe postular, pues, que *toda conciencia es inconsciente*: subjetivamente inconsciente *por causa del* inconsciente objetivo del que es consciente. En este postulado, apreciamos la indisociabilidad entre las determinaciones genitivas objetiva y subjetiva. Tal como nos lo demuestran Kant, Hartmann, Janet, Freud y Lacan, el incons-

ciente del que se tiene conciencia, en Spinoza, Leibniz y Schelling, resulta indisoluble del inconsciente que de él tiene conciencia, en Biran, Nietzsche y Ribot.

Toda conciencia es conciencia
subjetivamente inconsciente de lo objetivamente inconsciente

Aceptándose que no se es consciente sino de lo objetivamente inconsciente, se está admitiendo también que toda conciencia es subjetivamente inconsciente. Aunque *el* inconsciente no sea *una* conciencia, *la* conciencia, por tanto, es *una* inconsciente. Digamos que *la pretendida conciencia es una inconsciente pretenciosa*.

Por más consciente que sea, todo acto de conciencia es inconsciente. Freud admite, por ejemplo, que todos los recuerdos “son por naturaleza inconscientes” (Freud 1900, p. 458). Hasta Bergson (1908) concede que “la totalidad de nuestros recuerdos ejerce a cada instante una presión desde el fondo del inconsciente” (pp. 145-146). Por más conciencia que adquieran, su lugar sigue estando en el inconsciente. Su naturaleza no deja de ser inconsciente.

Cuando Ribot, Janet y Freud observan que la conciencia es una cualidad que se añade al inconsciente, hay que tomar esta observación al pie de la letra. *La conciencia es una cualidad del inconsciente. El inconsciente puede volverse consciente, pero no deja por ello de ser inconsciente. Su conciencia es la suya: la conciencia del inconsciente*. No ha de sorprendernos, pues, que la conciencia “tenga mucho en común” (*vieles gemeinsam*) con el inconsciente (Freud 1913, p. 406). La verdad es que se tiene completamente a sí misma en común con el inconsciente. Dentro de la conciencia, lo consciente y lo inconsciente “están tan unidos” que “no forman más que uno” (Schelling 1800, I, p. 339). Hay aquí una “identidad” en la que Schelling ha insistido con mucha razón (3, p. 349).

## Bibliografía

- Bergson, H. (1908): “Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance”, en *L'énergie spirituelle*, París, PUF, 1972.
- Biran, M. (1813): “Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain”, en *Œuvres complètes*, vol. X, Genève, Slatkine, 1982.

- Spinoza, B. (1677): *Éthique*, C. Appuhn (trad.), Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Freud, S. (1900): *L'interprétation des rêves*, I. Meyerson (trad.), Paris, PUF, 1987.
  - (1910): "Lettre du 10.03.1910", en *L'introduction de la psychanalyse aux Etats-Unis : autour de James Jackson Putnam*, C. Cullen (trad.), Paris, Gallimard, 1978.
  - (1911): "Nachträge zur Traumdeutung", en *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, Frankfurt am Main, Fischer, 1987.
  - (1912<sup>1</sup>): "Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse", en *Gesammelte Werke*, VIII, Frankfurt am Main, Fischer, 1973.
  - (1912<sup>2</sup>): "Lettre du 04.07.12", en S. Freud et L. Binswanger, *Correspondance*, R. Menahem y M. Strauss (trad.), Paris, Calmann-Lévy, 1995.
  - (1913): "Das Interesse an der Psychoanalyse", en *Gesammelte Werke*, VIII, Frankfurt, Fischer, 1973.
  - (1915<sup>1</sup>): "Triebe und Triebschicksale", en *Gesammelte Werke*, X, Frankfurt, Fischer, 1981.
  - (1915<sup>2</sup>): "Die Verdrängung", en *Gesammelte Werke*, X, Frankfurt, Fischer, 1981.
  - (1915<sup>3</sup>): "Das Unbewusste", en *Gesammelte Werke*, X, Frankfurt, Fischer, 1981.
  - (1917): "Lettre du 05.06.17", en S. Freud, *Correspondance*, A. Berman y J.-P. Grossein (trads.), Paris, Gallimard, 1991.
  - (1923): "Das Ich un das Es", en *Gesammelte Werke*, XIII, Frankfurt, Fischer, 1972.
  - (1925): "Résistances à la psychanalyse", en *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1985.
  - (1938<sup>1</sup>): "Abriss der Psychoanalyse", en *Gesammelte Werke*, XVII, Frankfurt, Fischer, 1983.
  - (1938<sup>2</sup>): "Some elementary lessons in psycho-analysis", en *Gesammelte Werke*, XVII, Frankfurt, Fischer, 1983.
- Hartmann, E. (1869): *Philosophie de l'inconscient*, D. Nolen (trad.), Paris, Germer Baillière, 1877.
- Janet, P. (1889): *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889.
  - (1919): *Les médications psychologiques*, Paris, Alcan, 1919.
  - (1929): *L'évolution psychologique de la personnalité*, Paris, Société Janet, 1984.
- Kant, E. (1798): "Anthropologische in pragmatischer Hinsicht", en *Werke*, X, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- Lacan, J. (1950): "Intervention au Congrès mondial de psychiatrie", en *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
  - (1953): "Symbolique, imaginaire, réel", en *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005.
  - (1956<sup>1</sup>): *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.
  - (1956<sup>2</sup>): "Fonction et champ de la parole et du langage", *Écrits*, I, Paris, Seuil, 1999.

- . (1956<sup>3</sup>): “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud”, en *Écrits*, I, París, Seuil, 1999.
- . (1964): “Position de l’inconscient”, en *Écrits*, II, París, Seuil, 1999.
- . (1965): “Problèmes cruciaux pour la psychanalyse : compte rendu du séminaire 1964-1965”, en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001.
- . (1966<sup>1</sup>): “Réponses à des étudiants en philosophie”, en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001.
- . (1966<sup>2</sup>): “Petit discours à l’ORTF”, en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001.
- . (1967): “Proposition sur la psychanalyse...”, en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001.
- . (1972): “Ou pire... (compte rendu)”, en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001.
- . (1973): “Télévision”, en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001.
- Leibniz, G. W. (1704): *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, París, Flammarion, 1990.
- Lévi-Strauss, C. (1958): *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1974.
- Nietzsche, F. (1881): *Morgenröte*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1964.
  - . (1887): *Die fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1956.
- Ribot, T. (1881): *Les maladies de la mémoire*, París, Germer Baillière, 1881.
- Schelling, F. W. J. (1800): “System des transscendentalen Idealismus”, en *Schellings Werke*, II, Munich, Beck, 1977.

## Notas

\* A partir de las pertinentes observaciones de Adelio Melo, el presente artículo retoma, corrige, desarrolla y reinterpreta, en el contexto de reflexiones ulteriores, una conferencia pública pronunciada por el autor, el 5 de mayo de 2006, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Oporto. Esta conferencia no habría sido posible si no se hubiera contado con el auspicio generoso de la Facultad de Letras de la misma Universidad.

Fecha de recepción del artículo: 3 de noviembre de 2009  
Fecha de remisión a dictamen: 3 de noviembre de 2009  
Fecha de recepción del dictamen: 6 de noviembre de 2009

# BRASIL. UN DESAFÍO MULTIREGIONAL DE LA ONU

Carolina Tenório Marques Ferreira Araújo  
Universidade de Évora

En este momento las relaciones internacionales se encuentran en un estado de ebullición constante. El origen podemos situarlo en distintos y recientes acontecimientos de carácter internacional: el juicio y ejecución del dictador iraquí Sadam Hussein como resultado de la guerra de Irak, aún en proceso; las acusaciones de corrupción en el programa Petróleo por Alimentos controlado por la ONU;<sup>1</sup> el hecho de que Osama Bin Laden no haya sido encontrado después de los ataques del 11 de septiembre de 2001 a EEUU y de que, con la presidencia de George W. Bush, se hayan ignorado simple y gradualmente las consideraciones de la cúpula de la ONU y de diversos países en el sentido de no invadir Irak.<sup>2</sup>

Por otro lado, cabe recordar que cada vez hay más poder concentrado en las manos de megaempresarios que, en virtud de tener un mayor control sobre las finanzas mundiales a partir de la gestión de sus empresas multinacionales, sus decisiones tienen importancia para la vida financiera, económica y social de los Estados, hecho claramente demostrado en el Foro Económico Mundial<sup>3</sup> celebrado anualmente en Suiza, donde dirigentes y presidentes de grandes empresas se reúnen para discutir sobre las decisiones de gestión y administración que sus empresas tomarán y que, seguramente, afectarán a las sociedades, al medio ambiente y al mundo. No sería ocioso recordar que tales empresarios no fueron electos en un sistema democrático, para reunirse y decidir las actitudes de amplitud e interés mundial que tomarán. Esta situación ha transformado en rehenes a los Estados de buena voluntad<sup>4</sup> y disponi-

bilidad de los mega empresarios con sus países. También ha estimulado una disputa entre países respecto a lo atractivo, o no, de la instalación de fábricas en sus territorios.

La ONU cumplió hace poco tiempo sus primeros sesenta años de vida, conteniendo en su trayectoria desastres mundialmente reconocidos como absurdos: el genocidio en Ruanda y en Srebrenica y la situación de Darfur donde debido a una serie de errores en términos de gestión y medidas a tomar, y en qué altura tomarlas, resultó en cerca de ochocientos ocho mil muertos.<sup>5</sup>

Hay una demanda de la sociedad civil en general, especialmente de los países que integraron la Asamblea General de la ONU después de la fase de descolonización efectuada en la década de 1970,<sup>6</sup> para que sean representados efectivamente sus intereses<sup>7</sup> dentro de su organización teniendo en consideración que actualmente forman la gran mayoría de miembros en la Asamblea General. Así, como hipótesis de solución, que por su fuerza fue puesta en consideración, se propuso una ampliación del número de miembros del Consejo de Seguridad de la ONU (CSNU), debido a que es el órgano con poder de decisión dentro de la organización y bajo la justificación de que así pasaría a representar mejor a los representantes de la Asamblea General oriundos de las regiones pobres, la mayoría de las veces ricos en recursos humanos no especializados<sup>8</sup> y muy ricos en recursos naturales.

Brasil, del mismo modo que Alemania, Japón, la India y África del Sur se ha suscrito como candidato a este puesto bajo el argumento de que representará mejor las regiones del globo donde se localiza geográficamente junto al Consejo de Seguridad de la ONU (CSNU).<sup>9</sup> Sin embargo, a nosotros como brasileños, y más aún como latinoamericanos, se nos hace patente una pregunta: ¿cuál sería el beneficio real de la inclusión de Brasil como miembro permanente del Consejo de Seguridad (CSNU)? ¿Cuáles son los beneficios y perjuicios de esta empresa, tanto para el país mismo como para los otros candidatos? En el aspecto económico ¿qué actitud tendría que tomar Brasil? ¿qué cambios tendrían que funcionar en la política diplomática brasileña? ¿será que el gobierno y el pueblo de este país tienen idea de las exigencias que se le presentarían? ¿Compensa? En este sentido cabría preguntar si Brasil representaría adecuadamente a la comunidad latinoamericana, o incluso a las comunidades de países subdesarrollados<sup>10</sup> como miembro permanente del Consejo,

¿con qué expectativas ven esta iniciativa los otros países de esta comunidad y qué tiene Brasil a favor y en contra en esta posición?

En Brasil, las experiencias de gestión pública en que la participación popular recibió un trato privilegiado, especialmente en lo que se refiere a los recursos públicos, y por tanto a los presupuestos, comenzaron a desarrollarse a partir de 1970. En la década siguiente Brasil ingresó en una era que los estudiosos llamaron “participacionista”, porque la participación popular se convirtió no sólo en una forma práctica de ejercicio político, sino en una especie de bandera política en sí misma. Este sentimiento ganó fuerza en la medida en que se acentuaba la crisis de la dictadura militar y en que la población se movilizaba mayoritariamente a favor de formas más democráticas para el país. Así, ciertos movimientos sociales, especialmente ligados a los pastores sociales de la Iglesia católica, defendían la “voz y vez” del pueblo, los políticos considerados “progresistas” defendían la descentralización política para “aproximar las decisiones del pueblo”, y cuando asumían los gobiernos procuraban favorecer formas descentralizadas de administración pública.

La campaña “Diretas Já” clamando por el derecho popular a elegir al Presidente de la República, expresaba fundamentalmente el sentimiento de la población de querer estar presente en la escena política. Con la posición del Presidente José Sarney, en 1985, primer presidente civil, después del golpe militar de 1964, hubo una convocatoria de la “Constituinte” que, realizada después de las elecciones de 1980, incorporó a su reglamento interno diversos mecanismos de participación para acoger las demandas de los ciudadanos y llevarlas a la consideración de los diputados constituyentes. El sentimiento “participacionista” era suficientemente fuerte para poner en marcha la constitución de un “Plénario Pró-Participação popular na constituinte” además de recoger las firmas de más de 12 millones de personas a las propuestas presentadas a los diputados para su incorporación a la constitución Federal, cuya conclusión se dio el 5 de octubre de 1988.

Entendemos que el gobierno brasileño ha invertido, y cada vez con mayor ímpetu, en la lucha por una posición en el Consejo de Seguridad de la ONU (CSNU) porque los gobernantes de Brasil creen que al conseguirla podrían utilizarla como un fuerte argumento para el aumento de la importancia del país en términos internacionales. Necesariamente Brasil pasaría a ser “escu-

chado” internacionalmente y la ONU reservaría esfuerzos para satisfacer los deseos del país. Además de que también sería una manera de imponerse frente a los grandes que ya forman parte del Consejo de Seguridad y eso demostraría el nivel de poder que el país quiere demostrar que tiene. Para ganar esta lucha es posible que hubiera un aumento en las contribuciones para la ONU. Actualmente Brasil es uno de los países que más contribuye para los programas y agencias de la ONU, en términos porcentuales llega a más del 15%<sup>11</sup> de lo que la ONU recibe. Además de los costos financieros también habrá costos humanos. La entrada de Brasil como miembro permanente del CSNU implicaría un mayor número de soldados brasileños en actividades extraterritoriales de apoyo al trabajo de los diversos órganos y agencias que componen la ONU.

\*\*\*

Pero antes de entrar en detalles sobre lo conveniente o inconveniente de la presencia de Brasil en el CSNU debemos hacer un breve análisis acerca del poder en las relaciones internacionales. La cuestión principal que se presenta para cualquier tipo de asociación humana, desde que el mundo es mundo, en el ámbito de las relaciones internacionales y la del poder es identificar quién lo detenta, verificar por qué medios lo consiguió, qué uso de él hace, los métodos que se utilizan y cuáles las ambiciones.

Desde el inicio de las relaciones internacionales, que tienen como actores principales los Estados soberanos,<sup>12</sup> hay una fuerte competencia entre ellos por una parcela o cuota cada vez mayor de poder. Algunos estudiosos explican esta competencia con el argumento de que el Estado que detenta más poder puede garantizar su propia soberanía, pues en un mundo anárquico<sup>13</sup> los Estados se repelen mutuamente,<sup>14</sup> en virtud de que no hay un sistema que esté en un escalón superior a los propios Estados y los ordene,<sup>15</sup> o evite que haya guerras y disputas entre los mismos. No hay manera de que un Estado tenga la certeza de las intenciones de otro Estado. El grado de confiabilidad en las relaciones entre los Estados es muy bajo. Por tanto, para obtener mayor seguridad los Estados entran en una competencia por el poder.<sup>16</sup> Es inevitable, de este modo, decir que el poder está en el centro de la discusión de las relaciones internacionales, por ser objeto de disputa desde siempre.

Mas, ¿cómo podemos definir el poder? Hay diferentes teorías que se dedican a estudiarlo. Las ideas centrales que influenciaron la filosofía política y, en consecuencia o como secuela, las relaciones internacionales, vinieron de las más grandes tradiciones de pensamiento occidental: el realismo de Maquiavelo,<sup>17</sup> el racionalismo de Hugo Grotius<sup>18</sup> y el revolucionismo de Kant. Recientemente se han hecho estudios más pormenorizados y hubo un potencial desarrollo y adaptación de la teoría realista. Hay una vertiente todavía más específica, el llamado “realismo ofensivo”, del que citamos la explicación de John Mearsheimer,<sup>19</sup> defensor de esta corriente de pensamiento:

“Los Estados poseen dos tipos de poder: el latente y el militar. Estas dos formas se encuentran íntimamente relacionadas pero no son equivalentes, porque derivan de tipos diferentes de recursos. El poder latente se refiere a los elementos socioeconómicos que participan en la construcción del poder militar; se basa fundamentalmente en la riqueza de un Estado y en la dimensión total de su población. Las grandes potencias necesitan dinero, tecnología y personal para construir fuerzas militares y trabar guerras, y el poder latente de un Estado tiene que ver con el potencial bruto del que se puede servir al competir con Estados rivales. En la política Internacional, sin embargo, el poder efectivo de un Estado es, en último término, función de sus fuerzas militares y de la forma en que se comparan con las fuerzas militares de Estados rivales. Los Estados Unidos y la Unión Soviética eran los Estados más poderosos del mundo durante la Guerra Fría porque, frente a sus estructuras militares, las de los otros Estados parecían mucho menores. Japón ya no es una gran potencia a pesar de tener una economía vasta y próspera, porque sus fuerzas armadas son reducidas, y relativamente frágiles, y su seguridad depende profundamente de EUA. Así, el equilibrio de poder es esencialmente sinónimo de equilibrio de poder militar. Defino el poder fundamentalmente en términos militares porque *el realismo ofensivo evidencia que la fuerza es la ratio última de la política internacional*”.<sup>20</sup>

El mismo autor defiende la idea de que no hay una potencia hegemónica a nivel global, lo que existe es una potencia hegemónica regional que es EUA, puesto que domina la región de la que forman parte, el continente americano, del mismo modo que hay otras grandes potencias estabilizadas en Europa, además de las potencias emergentes, como China y la India. Defiende también que hay casi una imposibilidad de que exista una potencia hegemónica global, puesto que las grandes potencias están muchas veces separadas por

grandes masas de agua; lo que el autor llama “poder bloqueador del agua”. Al explicar que el impedimento para que EUA sea una potencia hegemónica global es la existencia de grandes masas de agua, puesto que impiden que una potencia lleve a sus ejércitos a atacar otras potencias debido al costo y a la dificultad de transportar sus fuerzas militares de una a otra nación, argumenta que esto, por sí mismo, funciona para que no exista una potencia hegemónica a nivel mundial.

Mearsheimer<sup>21</sup> ejemplifica sus consideraciones con Gran Bretaña y EUA debido a su historia de tentativas de ataque a otras potencias en los últimos doscientos años, lo que ha convertido a ambas potencias en “equilibradores externos”. Para Maersheimer, el fin último de las grandes potencias es alcanzar la hegemonía regional y bloquear la ascensión de competidores equiparables en áreas distantes del mundo. Estos Estados, que conquistan la hegemonía regional actúan como equilibradores externos en otras regiones, porque ninguno de los dos posee un ejército numeroso y completamente organizado, que tenga las condiciones de vivir muchos años lejos de su país de origen, siempre vigilando a los otros, sin depender de la ayuda de nadie. En este aspecto de la geopolítica, la geografía es determinante. Para Maersheimer, el factor político sería imprescindible para que un Estado alcance la hegemonía en términos globales.

Por su parte, Thales Castro<sup>22</sup> defiende lo contrario, en el libro resultado de su tesis doctoral acerca del sistema de funcionamiento del CSNU. Para este autor, EUA es una potencia hegemónica mundial y el CSNU ha servido, a lo largo de sus más de sesenta años de vida, para mantener el estatus de este país.<sup>23</sup> Tal vez esto sea lo más evidente. Castro fundamentó su tesis de doctorado en un análisis de los votos sobre los más diversos asuntos que el CSNU abordó en éstos sesenta años, intentó incluso resguardar esos datos en su libro con el fin de demostrar que en los asuntos que realmente importan a EUA hubo siempre una votación favorable. Es por esto que una ampliación de los miembros del Consejo resultaría en un inconveniente enorme en las decisiones favorables a este respecto.

Mientras tanto los países vencedores de la II Guerra Mundial, o sea los miembros del Consejo de Seguridad, se han esforzado por mantener la concentración de poder y las grandes decisiones mundiales controladas. El Con-

sejo de Seguridad ha servido como uno de los palcos para la realización de estas acciones. Pero Maersheimer aboga en el sentido de que las relaciones entre los Estados, desde siempre, han tenido mejores resultados cuando actúan según la lógica realista en detrimento de la lógica liberal. Los Estados Unidos tienen imbuido en su cultura el espíritu de libertad que, según Bobbio,<sup>24</sup> es esencialmente competitivo, con miras a colocar a los individuos en la condición de máxima autorealización, de donde vendrá un bien para toda la sociedad.

Maersheimer explica que para un anglosajón es más convincente el argumento de que entrará en guerra contra los “malos”, este raciocinio está permeado por el pensamiento liberal; pero eso no obsta para que los gobernantes, tanto de EUA como de Inglaterra, desde siempre hayan actuado bajo la lógica del realismo ofensivo.<sup>25</sup> Es sabido que ambas sociedades se desarrollaron ampliamente en términos científicos y tecnológicos; mas es importante decir que en la lógica de la competición por el poder ninguno de estos Estados dio un solo paso al frente. Se mantienen bajo el mismo prisma desde el principio.

Sería interesante, en estos términos, evaluar la situación o actuación específica de Brasil, en las ansias de su gobernante y de su pueblo, de la relación efectiva que tiene con otros países, en una situación anárquica,<sup>26</sup> para alcanzar un objetivo de gobierno: obtener más poder para su región geográfica a través del CSNU, como miembro permanente.

Brasil hoy es administrado por un presidente originario de una denominación política llamada Partido de los Trabajadores (PT). Con una experiencia diferente en términos de gestión de políticas públicas, conocida como Presupuesto Participativo, donde hay una mayor interactividad entre la población y el poder público, en términos de poder de gestión y decisión, lo que tuvo un particular éxito en Porto Alegre.<sup>27</sup>

Más allá del Presupuesto Participativo o Partido de los Trabajadores han llamado la atención con programas sociales como “Fome Zero”, aplicado desde el primer mandato del presidente Lula, siendo incluso objeto de su discurso en la toma de posesión. A partir de su primer mandato presidencial, Lula da Silva adoptó un sistema de apoyo social, al que llamo Fome Zero, cuyo principal objetivo era erradicar el hambre en Brasil garantizando que las personas tuvieran tres comidas al día. Utilizó este discurso en la ONU para ganar

el apoyo de los países periféricos que enfrentan el mismo problema, proponiendo crear un Fome Zero global.

A primera vista este programa es sólo demagogia, mas tiene una fuerte influencia en los países africanos la defensa de Lula de esa especie de “Fome Zero” global y convida a otros países y a la sociedad civil a participar. Además de este programa, el gobierno de Lula dio seguimiento a un proyecto de abaratamiento de los medicamentos más comúnmente utilizados, defendiendo el uso de medicamentos genéricos producidos por los laboratorios de las universidades federales brasileñas y adoptando el sistema de ventas de medicamentos por unidad para evitar la venta “establecida” practicada por los laboratorios comerciales.<sup>28</sup> Esta actividad, ciertamente, no dejó de ninguna manera satisfechos a los grandes laboratorios multinacionales. Acciones de carácter social como éstas han traído seguidores y defensores de Brasil como candidato fuerte a una vacante como Miembro permanente del Consejo de Seguridad de la ONU. Países periféricos, de los continentes africano y latinoamericano, evidentemente no están representados y, consiguiendo su apoyo, las posibilidades de éxito crecen considerablemente.

Boaventura de Sousa Santos defiende el empleo del sistema de Presupuesto Participativo, sistema creado al seno de los municipios brasileños, como “imperativo que ocurra para que el objetivo de erradicar de una vez la privatización patrimonialista del Estado se concrete”.<sup>29</sup> El autor habla de varias especies de fascismos que existen actualmente, por ejemplo “nuevos feudos”, que son los condominios cerrados donde hay una pequeña sociedad organizada y “protegida” de las sociedad desorganizada, peligrosa, que amenaza esos feudos.<sup>30</sup> La argumentación del autor es sólo un ejemplo, entre muchos, para defender la tesis de la aplicación del presupuesto participativo como esencial a la extinción del separatismo social,<sup>31</sup> poniendo en evidencia la necesidad de promover un sistema más democrático y unificador en una sociedad cada vez más distanciada y sectarista.<sup>32</sup> Este es uno de los desafíos que las Relaciones humanas, e internacionales, imponen a la ONU. Desde su creación, aun no sufre modificaciones de base en su estructura. Actúa como si el mundo todavía funcionara en un sistema bipolar.<sup>33</sup>

Después del colapso de la Unión Soviética<sup>34</sup> se hizo evidente que el mundo sistémico pasó a ser multipolar, en diversas y grandes potencias actuando en

su propio provecho. Aun hay un sistema relativamente joven que comenzó a existir bajo la forma de Unión económica, por ejemplo la Unión Europea, actuando en conjunto en nombre de un determinado número de Estados. Además de eso, hay otras figuras jurídicas conocidas como Organizaciones no gubernamentales (ONG's), con acciones públicas de la sociedad civil privada, actuando en diversas esferas geográficas y políticas. ¿La ONU se preparó para estas novedades? Pensamos que no, que incluso se encuentra desfasada en un sentido político y social.<sup>35</sup> La ONU fue el producto de la aspiración humana frente a algo que correspondía a las ansias anteriores a la Westfalia (1648),<sup>36</sup> manifestándose a través de una expresión categórica ético-social de los pueblos. Así formulada, ejerce desde siempre una simbología poderosa junto al imaginario comprendido entre los pueblos.<sup>37</sup> Al final de la II Guerra Mundial, periodo de nacimiento de la ONU, también estaba en proceso de formación lo que se conoce como Guerra Fría, tornando al mundo en un sistema bipolar, con EUA y la antigua URSS como rivales, manifestándose así hasta el colapso de la última a la altura de la caída del muro de Berlín en 1989.

La ONU, de esta manera, ha sido entendida como un organismo de alcance internacional, de carácter eminentemente político, constituido con una personalidad jurídica y responsable de mantener la paz y la seguridad internacionales por medio de normas objetivas y claras. Envuelta en un aura de idealismo, la ONU ha sido objeto de sueños y aspiraciones de los hombres por una entidad capaz de controlar la posibilidad y los horrores de la guerra; objetivo para el que la ONU tendría que militarizarse, es decir, debería haber un ejército propio de la ONU, subordinado exclusivamente a sus órdenes y no depender de los ejércitos cedidos por países miembros para las actividades de *Peacemaking* o *Peacekeeping*, de manera que fuera posible promover la cooperación internacional entre países ricos y pobres, reduciendo las disparidades verificadas mundialmente, promoviendo la solidaridad.

Hay una visión jurídico-idealista de que la ONU sirve para la promoción del "juridicismo" en las Relaciones Internacionales. Sin embargo, la ONU no está restringida a ser únicamente un foco de armonización de valores y posturas comunes a todos los hombres y las naciones. Bajo una visión más palpable y realista las Naciones Unidas están contaminadas de discrepancias e imper-

fecciones inherentes a las relaciones interestatales en su lucha por más concentración de poder y fuerza.

En el imaginario colectivo, la ONU, como un todo, representa la personificación histórica, jurídica y filosófica de la idea de Paz perpetua kantiana. Sin embargo, conviene separar a la propia ONU, como un todo, de su consejo de Seguridad; puesto que su sistema de voto, basado en la fórmula de Yalta es excluyente y en ningún momento actúa bajo la égida del idealismo, pero sí del realismo multilateralista donde ganan las votaciones quienes detentan el poder y hacen un uso político de él, en sus relaciones con los demás.

Este choque entre el papel idealizado de la ONU y su discrepancia con la existencia, de hecho, de un mundo anárquico lleva a un problema: ¿cuál es la misión de la Naciones Unidas en la actual configuración de las relaciones internacionales? Y este problema conlleva otro ¿qué grado de influencia tiene el orden mundial vigente en los éxitos o fracasos de las acciones de la ONU en las relaciones internacionales?

Entender las diferentes funciones representadas por la ONU nos lleva a comprender mejor la relación con los Estados, en particular con su política interna y externa. Hay una tendencia presente en la doctrina jurídica del estudio del Derecho Internacional a interpretar el papel de la ONU como una especie de mezcla entre el idealismo y el institucionalismo liberal internacional.<sup>38</sup> Sin embargo, la teoría realista refuta esta interpretación<sup>39</sup> dando mayor importancia a la disputa por el poder de los Estados dentro de la organización y sus funciones, denotando que hay una tendencia a beneficiar a algunos Estados en detrimento de otros.

Luigi Ferrajoli defiende el Constitucionalismo del Derecho Internacional como una solución al paradigma generado por la crisis de los Estados que “puede ser superado en sentido progresivo, sólo si se aceptara su creciente despotencialización y el deslocamiento del plano internacional de las sedes del constitucionalismo tradicionalmente ligadas a los Estados: no sólo las sedes que anuncian los principios, como sucedió con la Carta de la ONU y con las Declaraciones y Convenciones sobre derechos, sino también las de sus garantías concretas”.<sup>40</sup>

Por lo tanto, no parece relevante la posibilidad de cambio en el CSNU como una manera de hacerlo más representativo, más allá de las discordancias

de sus miembros actuales, porque una ampliación significaría tener menos poder en las manos, una dificultad en relación a la responsabilidad que los futuros representantes en el Consejo enfrentarían en términos de estabilidad financiera, económica, de seguridad y de mayor respeto a los pilares del Derecho Internacional, los llamados Derechos Humanos y Ambientales como posibilidad de futuro de la ONU.

Nuestro tiempo es un tiempo de cambios para los Estados, pues la forma en que los conocemos ha sido cuestionada, del mismo modo que su soberanía ha sido encausada por derechos más básicos del Hombre. La cuestión se pauta por cuestiones políticas dado que aún impera el deseo de quien tiene más poder; por lo tanto, con mayor urgencia por los Derechos humanos, se nos presenta la siguiente cuestión: ¿hasta cuándo el poder será más persuasivo que la necesidad? No tenemos una respuesta para esta pregunta, pero deseamos que se resuelva de modo pacífico, para bien de la Humanidad.

Traducido del portugués por Marina López López

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. Eric Frattini, *ONU. História da corrupção*, Porto, Campo das letras, 2006, pp. 221 y ss.

<sup>2</sup> Cada vez es más evidente que hay una ignorancia o desconocimiento respecto a la cultura árabe por parte de la cúpula del gobierno en EUA.

<sup>3</sup> Como una especie de contrapunto al Foro Económico Mundial se realiza en la misma fecha el Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil.

<sup>4</sup> En términos de negocios no hay mucho que decir positivamente, puesto que las decisiones de gestión son pautadas por el lucro o las ganancias que las empresas puedan tener con las decisiones.

<sup>5</sup> Cfr. Eric Frattini, *op. cit.*, p. 130 y ss.

<sup>6</sup> La década de 1970 fue un periodo en que hubo muchos movimientos de Resistencia de los pueblos locales colonizados y que finalmente obtuvieron su independencia. Muchos países adquirieron de forma gradual una independencia política, económica y cultural, dejando de tener el estatus de antiguas colonias.

<sup>7</sup> Intereses de los países más pobres del mundo sin mucha capacidad de convencer o influenciar a los países más ricos y poderosos, éstos sí detentores de un gran poder económico.

<sup>8</sup> Desafortunadamente la educación aun es un derecho de pocos en la mayor parte del mundo, principalmente en los países económicamente pobres, como es el caso de la mayoría de los integrantes de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

<sup>9</sup> Brasil se propone como representante de América Latina, África del sur como representante de África y la India como representante del continente asiático. Alemania y Japón son casos especiales de grandes potencias que aún no figuran en el Consejo de Seguridad de la ONU (CSNU) como miembros permanentes debido a razones históricas que coincidieron con la creación de la ONU.

<sup>10</sup> El término “desarrollado” fue sustituido, hace algunos años, por “países en desarrollo”, una denominación tal vez más precisa políticamente; pero que en términos prácticos no altera su significado (ni mejora la situación de los países en cuestión).

<sup>11</sup> [www.onu-brasil.org](http://www.onu-brasil.org) Y, por otra parte, es importante no olvidar que Brasil ha mostrado interés en ser representante del Mercosur (Mercosul por sus siglas en portugués) en esa casa, como miembro permanente aunque orientado a las cuestiones ambientales.

<sup>12</sup> El *Ius Cogens* es el principio que significa que un gobierno hereda las obligaciones adquiridas por la administración anterior. Las consideraciones iusnaturalistas sobre los pocos se fueron tornando *Ius Cogens* lentamente, funcionando como una forma de control sobre las soberanías. La primera vez que el *Ius Cogens* introdujo modificaciones en la soberanía de un Estado ocurrió cuando los bienes de un extranjero fueron adquiridos por un Estado y tuvieron que ser indemnizados.

<sup>13</sup> Utilizamos aquí la palabra anarquía en el sentido que le da Hedley Bull en *Sociedad Anárquica, un estudio sobre el orden de la política*. En este libro Hedley Bull defiende la tesis de que los Estados viven en una sociedad anárquica, porque no hay una entidad superior o central que los controle.

<sup>14</sup> Esta definición viene de la teoría realista ofensiva defendida por Maersheimer y de la que hablaremos más adelante.

<sup>15</sup> En ese mundo anárquico funciona el pensamiento en el sentido de que cada uno debe hacer todo lo que sea necesario para la preservación de sus propios intereses, puesto que no hay una norma u órgano universal que ordene, obligue o castigue a los Estados por las actitudes que tomen frente a otros Estados.

<sup>16</sup> Tesis defendida por la corriente doctrinaria autodenominada Realismo Ofensivo.

<sup>17</sup> Sistema político de Maquiavelo (1469-1527).

<sup>18</sup> Las ideas del jurista holandés Hugo Grotius ejercieron una gran influencia sobre el pensamiento racionalista e iluminista del siglo XVII.

<sup>19</sup> John J. Mearsheimer, *A trágica da política das grandes potencias*, Lisboa, Gradiva Ed., 2001, pp. 67 y ss. El subrayado es mío.

<sup>20</sup> Perspectiva con la que no concordamos, puesto que con el gran desarrollo de las telecomunicaciones y con la apertura de la internet a los civiles el mundo se ha transformado en algo cada vez menor, en el sentido de que la velocidad de la información y la disponibilidad del conocimiento son cada vez más dispersos y populares.

<sup>21</sup> John J. Mearsheimer, *op. cit.*, pp. 227 y ss.

<sup>22</sup> Thales Castro, *Conselho de segurança da ONU – Unipolaridade, consensos e tendências*, Curitiba, Jurua Ed., 2007.

<sup>23</sup> Entendemos que todas las grandes potencias no quieren modificar su status quo. Y en cuanto a los EUA, es natural, actualmente necesitan menos de la ONU que China o Rusia.

<sup>24</sup> Norberto Bobbio, et. al., *Dicionário de política*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1986, p. 701. Hay un grande estímulo de competición, por parte del liberalismo, como una manera de obtener mejores resultados cuando todos están compitiendo.

<sup>25</sup> Este autor va más allá y afirma que el realismo ofensivo ha servido muy bien para las aspiraciones de los Estados Unidos de América.

<sup>26</sup> Según las consideraciones de Hedley Bull.

<sup>27</sup> <http://www.pbh.gov.br/redebrasileiraop/>

<sup>28</sup> Para ejemplificar: si para el tratamiento de una determinada enfermedad la paciente necesita únicamente de tres comprimidos, no requiere comprar la caja de medicamento con veinte pastillas.

<sup>29</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Reinventar a democracia*, Lisboa, Gradiva, 1988, pp. 62-63.

<sup>30</sup> *Cfr. Ibidem.*, p. 36.

<sup>31</sup> En Brasil, la Constituição Federal de 1988 incorporó el derecho al ejercicio directo de la ciudadanía como uno de los presupuestos del Estado Brasileño, razón por la que crecen constantemente las innovaciones institucionales y legales con el propósito de ampliar la participación popular en las políticas públicas.

<sup>32</sup> Esta referencia tiene como base la interpretación del texto del autor portugués, José Saramago, publicado en la edición española de *Le Monde Diplomatique*. “nos parece que el hecho de que la democracia pueda ser definida con precisión no significa que efectivamente funcione. Una pequeña incursión en la historia de las ideas políticas lleva a dos observaciones muchas veces dejadas de lado con el pretexto de que el mundo muda constantemente. La democracia surgió en Atenas, alrededor del siglo V a. C; la democracia griega presuponía la participación de todos los hombres libres en el gobierno de la ciudad; se basaba en un sistema directo y los cargos eran efectivos, o atribuidos, por medio de una forma mixta de sorteo y elección; los ciudadanos tenían el derecho de voto y de presentar propuestas en sus asambleas populares. Sin embargo, fue en Roma, la sucesora de los griegos, donde el sistema democrático no conseguía vencer. El obstáculo vino bajo la forma de un poder económico muy fuerte de la clase noble.

Latifundista que objetivamente veía en la democracia un enemigo directo, con su participación popular”. <http://diplo.uol.com.br/2004-08>, a961

<sup>33</sup> Todavía del período de la Guerra Fría.

<sup>34</sup> La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas desapareció en 1991, así como la influencia que ejercía en algunos países europeos en su momento considerados sus satélites, como Alemania oriental, Checoslovaquia, Hungría, entre otros.

<sup>35</sup> La palabra social es aquí pensada en un sentido amplio, que incluye lo humanitario, lo ecológico y todo aquello que sea necesario, incluso básico, para la sobrevivencia humana.

<sup>36</sup> El 24 de octubre de 1648 el emperador Fernando III firmó la Paz Westfalia con Suecia y Francia, documento que marcó el final del primer gran conflicto europeo.

<sup>37</sup> En el sentido defendido por Jaques Lacan, uno de los tres registros esenciales —justamente con lo real y lo simbólico— del campo psicoanalítico que se caracteriza por la preponderancia de la relación con la imagen de lo semejante.

<sup>38</sup> Thales Castro, *op. cit.*, pp. 35 y ss.

<sup>39</sup> *Cfr.* Maerscheimer, *op. cit.*

<sup>40</sup> Luigi Ferrajoli, *A soberanía no Mundo Moderno*, São Paulo, Martins Fontes Ed., 2002, p. 53.

Fecha de recepción del artículo: 1 de junio de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 15 de junio de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 2 de julio de 2009



---

# *Dossier*

**Vigencia de la fenomenología**

---



# FENOMENOLOGÍA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

László Tengelyi  
Bergische Universität Wuppertal

No sólo Heidegger, sino también Husserl sabía estar en oposición a la metafísica europea tradicional. Al final de las *Meditaciones Cartesianas* Husserl describe la “metafísica en sentido habitual” como “una metafísica históricamente desnaturalizada, que no es, según su sentido, otra sino la metafísica que había sido fundada originariamente como ‘filosofía primera’.”<sup>1</sup> Husserl añade que la manera de acreditación de la metafísica excluye “cualesquiera ‘aventuras metafísicas’ y ‘exageraciones especulativas’”.<sup>2</sup>

No obstante Husserl intenta en esta obra lograr “resultados metafísicos”<sup>3</sup> a partir de sus investigaciones fenomenológicas. Además Husserl asevera que la fenomenología “sólo excluye la metafísica ingenua, pero no la metafísica en sí misma [...]”.<sup>4</sup> Ahora bien, ¿cómo se distingue la metafísica, que Husserl tiene en mente, de la figura tradicional “históricamente desnaturalizada” que él llama “metafísica en sentido habitual” y “metafísica ingenua”? No resulta fácil hallar en Husserl una respuesta inequívoca a esta pregunta. Sin embargo está claro que se trata de una metafísica que se ocupa de “proto-hechos” (*Urtatsachen*), y por consiguiente puede designarse como una “metafísica de la facticidad” (*Metaphysik der Faktizität*).

Las consideraciones siguientes tratan de definir, en un primer momento, qué debe entenderse por metafísica de la facticidad en Husserl. En un segundo momento habrá que aclarar el sentido de tal metafísica a la luz de un ejemplo que a la vez indica una cierta ambigüedad de todo el proyecto husserliano. En un tercer momento se extraerán consecuencias de la compren-

sión husserliana de la metafísica, las cuales otorgan a la fenomenología el carácter de *otra* “filosofía primera”, para utilizar una expresión de Jean-Luc Marion. En el punto central de nuestras reflexiones surgirá la pregunta sobre la manera como deben comprenderse las categorías de la experiencia en la fenomenología.

## 1. Metafísica de la facticidad en Husserl

Ante todo Husserl considera la fenomenología trascendental (configurada eidéticamente) como “filosofía primera”. A la “filosofía primera” así concebida Husserl opone la metafísica como “filosofía segunda” en el sentido de una ciencia fundamental de la realidad. Manifiestamente esta oposición se apoya sobre un presupuesto que, por su parte, ha sido tomado de la metafísica tradicional. En *Ideas I* Husserl afirma: “La antigua doctrina ontológica, según la cual *el conocimiento de las posibilidades debe preceder al de las realidades*, contiene, en mi opinión, una gran verdad, en la medida en que ésta se comprenda y se utilice correctamente.”<sup>5</sup> En concordancia con esta convicción Husserl asignará a la fenomenología trascendental la tarea de determinar, mediante reflexiones eidéticas, las posibilidades a partir de las cuales las realidades pueden ser derivadas y conceptualizadas.<sup>6</sup>

Empero Iso Kern hace notar, con razón, que esta concepción fue *complementada*, incluso *revisada* por Husserl mismo en sus obras tardías.<sup>7</sup> Ya al comienzo de la década de 1920 resulta manifiesto que la idea husserliana de la metafísica no se agota en una interpretación eidético-fenomenológica de las ciencias positivas. En un anexo a la lección sobre *Erste Philosophie* Husserl alude a la “irracionalidad del *factum* trascendental”, la cual será designada como el objeto principal de una “metafísica en sentido nuevo”.<sup>8</sup> El conocimiento de la irracionalidad de toda racionalidad mundana (*Irrationalität aller Weltrationalität*) conduce a una *extensión* de la metafísica como ciencia fundamental de la realidad. De manera análoga se mencionarán en las *Cartesianische Meditationen* “los problemas de la facticidad casual” (*zufällige Faktizität*) como problemas de la metafísica.<sup>9</sup> Husserl tiene en mente problemas “de la muerte, del destino”, pero también problemas de la “posibilidad de una vida humana ‘auténtica’, del ‘sentido’ de la historia”, los “problemas ético-religiosos”.<sup>10</sup> Más notable

resulta que Husserl mismo cuestiona y revisa la oposición entre la fenomenología trascendental, fundamentada eidéticamente como “filosofía primera”, y la metafísica de la facticidad como “filosofía segunda”. Surge así una manera nueva de comprender la relación entre *eidōs* y *factum*. Resultará claro que en las cosas del mundo “las posibilidades preceden las realidades”, pero en el caso del yo trascendental esta relación se invierte por fuerza.<sup>11</sup> El yo se muestra como “un *factum* absoluto, imborrable”<sup>12</sup>, y a la vez el *eidōs* se destaca como dependiente de este *factum*. Husserl escribe: “El yo, esta ‘mónada’, puede pensarse como siendo de otra manera, pero en sí mismo es dado como siendo absolutamente. La posición de su ser-de-otra-manera presupone la posición de su ser.”<sup>13</sup> De ahí concluye Husserl: “En esta medida la esencia de cada mónada es inseparable de la existencia monádica.”<sup>14</sup> O más claro aún: “Todas las posibilidades monádicas son existencialmente relativas (*daseinsrelativ*) a las realidades monádicas.”<sup>15</sup>

Iso Kern dirige nuestra atención hacia este cambio en el pensamiento de Husserl. Empero Kern opina que Husserl realiza este cambio después del período de las *Cartesianische Meditationen*. Kern apoya su opinión en manuscritos husserlianos de la década de 1930. Sin embargo la cuestión es embrollada. Las aseveraciones husserlianas sobre la relación entre *eidōs* y *factum* proceden de textos del año 1922. De hecho las ideas de Husserl sobre la metafísica de la facticidad surgen a comienzo de la década de 1920. Corresponde a Marc Richir el mérito de haber analizado a fondo los textos concernientes a la metafísica de la facticidad (particularmente los anexos XIX-XXI del volumen XIV de la serie *Husserliana*).<sup>16</sup> En este contexto hay que mencionar también el nombre de Ludwig Landgrebe, quien en su obra *Faktizität und Individuation*<sup>17</sup> pone el acento en el proto-*factum* (*Urfaktum*) de la historia, basándose en un manuscrito de 1921. Por último cabe mencionar que S. Micali, en su trabajo doctoral, ha incluido fructuosamente el volumen XXXV de la serie *Husserliana* en el análisis de la metafísica husserliana de la facticidad.<sup>18</sup>

Un texto de la década de 1930 aclara particularmente las consecuencias de la idea de que el yo, al ponderar posibilidades eidéticas, no puede transgredir su ser fáctico. Husserl escribe: “Llegamos a los ‘hechos últimos’ (*letzte Tatsachen*), proto-hechos (*Urtatsachen*), a las necesidades últimas (*letzte Notwendigkeiten*), las proto-necesidades (*Urnotwendigkeiten*).”<sup>19</sup> Husserl añade: “Pero yo pienso tales

proto-hechos, tales proto-necesidades, los interrogo y retorno a ellos desde el mundo que ya ‘tengo’ [...]” Yo soy el proto-*factum* de este proceso, yo sé que en mi poder fáctico de variación eidética etc., en mis preguntas fácticas se producen proto-estados (*Urbestände*) propios como proto-estructuras de mi facticidad. También sé que llevo en mí un núcleo de proto-contingencias (*Urzufälligkeiten*) en formas esenciales, en formas de posibilidades funcionales, en las cuales se fundan las necesidades esenciales mundanas (*weltliche Wesensnotwendigkeiten*).”<sup>20</sup> Parece fácil interpretar esta cita como expresión de una metafísica del sujeto. Husserl no sólo afirma que el hilo racional conduce a “proto-hechos” últimos; además añade que estos proto-hechos no son más que “proto-estructuras de mi facticidad”. Sin embargo tal interpretación sería, si no incorrecta, al menos superficial e infructuosa, pues oculta el aporte nuevo de Husserl, objetándole sostener una metafísica del sujeto. El aporte nuevo consiste en la idea de que todas las formas esenciales eidéticas, traídas a luz por la fenomenología trascendental, contienen un núcleo de “proto-contingencia”. Se debilita así la diferenciación tajante entre la fenomenología trascendental como “filosofía primera” y la metafísica de la facticidad como “filosofía segunda”. La edificación de la fenomenología entera depende de determinados proto-hechos o estructuras de la facticidad.

En lo esencial se trata de cuatro proto-hechos: a) El *yo como proto-factum* parece tener la primacía, pero viendo las cosas de cerca se descubre que a este yo corresponden más estructuras fácticas, las cuales cuestionan tal primacía.

b) Una de estas estructuras fácticas es la tenencia del mundo (*Welthabe*) por parte del yo.

c) En otro texto de la misma época se habla de la circunstancia de que cada yo trae consigo intencionalmente el otro, la “interioridad del ser-el-uno-para-el-otro (*Füreinandersein*) como un ser-el-uno-en-el-otro intencional (*intentionales Ineinandersein*), llamado simplemente “el proto-hecho ‘metafísico’.”<sup>21</sup> El hecho de un ser-el-uno-en-el-otro intencional cuestiona la primacía del yo, incluso más que el hecho de la tenencia del mundo. Cuando se califica el hecho intersubjetivo como *el* proto-hecho metafísico, se quiere decir que proporciona el marco general donde encuadran todos los demás proto-hechos. Esto concierne sin más al yo como proto-*factum*. Del hecho del ser-el-uno-en-el-otro intencional concluye Husserl: “No sólo no soy *solus ipse*, ningún absoluto

concebible es *solus ipse* [...]”<sup>22</sup> Así Husserl dice inequívocamente que un yo trascendental sólo es concebible en el marco de un ser-el-uno-en-el-otro intencional. Algo parecido vale para la tenencia del mundo. El mundo, que el yo tiene, nunca se restringe a la esfera de propiedad de un sujeto singular; más bien el mundo supone siempre co-sujetos (*Mitsubjekte*), con los cuales el yo mantiene un ser-el-uno-en-el-otro intencional.

d) El cuarto proto-hecho, puesto de relieve por Ludwig Landgrebe, es la *teleología de la historia* (*Geschichtsteleologie*), la cual no sólo es mencionada a principio de la década de 1920, sino además en textos posteriores, y en algunos casos Husserl la vincula con una peculiar *idea de Dios*.<sup>23</sup> También esta teleología de la historia presupone una comunidad intersubjetiva.

Esta primacía del ser-el-uno-en-el-otro intencional entre los proto-hechos resulta importante porque hace sentir la diferencia entre la metafísica de la facticidad de Husserl y la *metaphysica specialis* de la tradición. Como afirma E. Marbach apoyándose en un manuscrito de Husserl, la estructura triádica yo, mundo y Dios (propia de la metafísica moderna y discernible en la dialéctica trascendental de Kant) será modificada a fondo, si no superada, por la idea de que el sujeto egológico se escinde (*spaltet sich*) en una multiplicidad.<sup>24</sup> El descubrimiento de la significación central de la relación entre yo y el otro reveló a Husserl una estructura completamente nueva, que condiciona todas las investigaciones fenomenológicas.

De esta manera asoman los rasgos de una metafísica de la facticidad que, desde un principio, se distingue de toda metafísica tradicional. Ahora bien, la diferencia no se agota en que Husserl sustituye la tríada yo, mundo, Dios, por una estructura cuaternaria sujeto egológico, tenencia del mundo, ser-el-uno-en-el-otro intencional y teleología de la historia. No sólo porque esta estructura cuaternaria implica más proto-hechos (por ejemplo de una temporalidad o de una vida en general), sino también porque Husserl se opone a toda metafísica tradicional, en la medida en que él se niega a remitir los proto-hechos a causas primeras y fundarlos así especulativamente. A partir de esta constatación se comprende qué quiere decir Husserl en las *Cartesianische Meditationen* con “aventuras metafísicas” y “exageraciones especulativas”. Desde su óptica, la metafísica tradicional se exhibe como el conjunto de tentativas de referir los

proto-hechos a causas primeras, deduciéndolos así metafísicamente. No resulta difícil proporcionar ejemplos del procedimiento metafísico tradicional:

a) Tanto cartesianismo como kantismo intentan referir el *factum* del “yo pienso” a la naturaleza de substancialidad mental o a la necesidad de la apercepción trascendental. Estas tentativas se oponen lisa y llanamente al naturalismo que busca explicar la conciencia a partir de una historia evolutiva.

b) Creacionismo y doctrina de la emanación comparten el propósito de fundamentar especulativamente el *factum* de la tenencia del mundo, deduciéndolo metafísicamente, por no decir *eliminándolo* (*wegerklären*). Ambos se oponían a la antigua concepción de un mundo eterno por naturaleza.

c) Además el leibnizianismo deriva el hecho de la multiplicidad monádica a partir de la admisión de una mónada universal que reúne en sí todas las posibles perspectivas de la creación. Por el contrario, el idealismo alemán habla de una proto-división (*Ur-Teilung*) de la unidad de vida espiritual, para fundar metafísicamente el hecho de la pluralidad de egos, lo cual sólo puede significar su *eliminación*. Husserl aprendió de Kant que tales tentativas de fundamentación metafísica sólo suscitan antinomias y dificultades inacabables, porque transgreden lo dado y mostrable. Un fenomenólogo debe rechazar cualesquiera procedimientos especulativos.

d) Por eso cuando Husserl habla de la historia única e irrepetible (particularmente en sus escritos tardíos), renuncia a investigar la expresión de un “fin natural”, justamente como también hace Kant. Por teleología de la historia Husserl entiende algo distinto de la idea de un fin natural, no sólo porque tal teleología nada tiene que ver con la naturaleza. Para Husserl la teleología de la historia trata de legalidades que no están prefijadas, sino que surgen a partir de proto-fundaciones contingentes (*zufällige Urstiftungen*).

Resumiendo: Puede afirmarse que Husserl considera los proto-hechos (discutidos y clasificados fenomenológicamente) como hechos “últimos”. No obstante esta palabra no refiere a una fundamentación última, más bien la excluye. La metafísica husserliana de la facticidad se distingue de toda metafísica tradicional, en la medida en que trata los proto-hechos como donaciones “últimas” (*letzte Gegebenheiten*).

De esta atención a los proto-hechos no se sigue un positivismo imperturbable. Más bien Husserl se esfuerza, mediante análisis diferenciados y próxi-

mos a las cosas, por hallar una salida de las dificultades antinómicas, con las cuales se topaba una y otra vez la metafísica tradicional. Aquí debe bastar un ejemplo para ilustrar lo antedicho.

## 2. El ejemplo ambiguo del *factum* mundo

En la lección sobre *Erste Philosophie* el *factum* mundo será sometido a un análisis a fondo. Husserl aduce argumentos adecuados para cimbrar la creencia en la necesidad y eternidad de la existencia del mundo. Empero, Husserl no se conforma con oponer a esta creencia la afirmación siguiente: “Cada *factum*, por tanto también el *factum* mundo, es *contingente*, como es generalmente admitido. Si es, podría ser de otra manera, y quizá no ser en absoluto.”<sup>25</sup> Más bien Husserl intenta mostrar que la existencia del mundo se caracteriza por “otra índole de contingencia”, distinta de la contingencia de los demás hechos. Tal contingencia peculiar del mundo radica en que está *por encima de cualquier duda*.<sup>26</sup> Yo no puedo dudar de la existencia del mundo, porque durante mi vida de experiencia “me es dado conscientemente como siendo ahí, con certeza no interrumpida.”<sup>27</sup> Sin embargo, Husserl insiste en que el mundo está afectado “por una contingencia cognoscitiva permanente”, “en el sentido de que la *donación de sí mismo en carne y huesos (leibhaft)* por principio nunca excluye su *no-ser*.”<sup>28</sup> La razón de esta permanente contingencia cognoscitiva radica en el hecho de que sólo por la experiencia accedo al mundo, y que la existencia del mundo en la experiencia presupone una concordancia (*Einstimmigkeit*) que no está garantizada *a priori*.

Este ejemplo muestra cómo la metafísica husserliana de la facticidad se apoya en el análisis de los proto-hechos singulares. El carácter fenomenológico del análisis resulta de la vinculación entre la contingencia cognoscitiva del mundo y la descripción del *proceso de experiencia*. Con razón indica Jean-Luc Marion un cierto paralelismo entre estas ideas husserlianas y la postura de Tomás de Aquino respecto de la eternidad del mundo. Al igual que Husserl Tomás de Aquino subraya, en su obra *De aeternitate mundi contra murmurantes*, la radical contingencia del mundo, aunque admite a la vez que el mundo pudo haber existido desde el comienzo de los tiempos. De esta manera será conservado un

equilibrio delicado entre dos posiciones que se oponen antinómicamente. Empero, en los medios intelectuales en que se basan ambos pensadores para sustentar sus demostraciones, se puede medir la distancia que separa la fenomenología de cualquier metafísica tradicional. Tomás de Aquino recurre a ideas neoplatónicas, según las cuales permanecería la dependencia causal de la luz diurna respecto del sol, aun cuando hubiera un día eterno en vez del paso del día a la noche.<sup>29</sup> Por el contrario Husserl resiste la tentación de apelar a relaciones de dependencia causales para demostrar la contingencia del mundo. Por eso acuña el concepto de una “contingencia cognoscitiva” del mundo. Esta expresión no significa el repliegue en una teoría del conocimiento que, por razones metodológicas, renuncia a comprensiones ontológicas, sino una conciencia fenomenológica sobre la experiencia donadora del mundo. Tal conciencia fenomenológica sitúa toda tentativa de referir los proto-hechos a causas primeras en el dominio de las “aventuras metafísicas” y las “exageraciones especulativas”.

Sin embargo Husserl no siempre vio con claridad el sentido de su metafísica de la facticidad. Tanto en *Ideas I* como en la lección sobre *Erste Philosophie* Husserl aplica el principio de contingencia cognoscitiva para referir la relatividad del ser mundano al ser absoluto de la conciencia, poniendo así de relieve una relación de dependencia ontológica entre el yo trascendental y el mundo. Pero el fundador de la fenomenología no es el único pensador al que sale al paso una incomprensión ocasional de sus propios barruntos. En mi opinión, tal incomprensión muestra tan sólo que el barrunto en cuestión no ha sido plenamente madurado y desarrollado.

Me parece que tal ha sido el caso de la metafísica husserliana de la facticidad. Se reconoció que la edificación entera de la fenomenología depende de proto-hechos, pero de ahí no se sacó una consecuencia mayor. Ésta ya no concierne a las estructuras fácticas singulares, que Husserl había destacado desde comienzos de la década de 1920. Más bien concierne al proto-hecho del *aparecer mismo*. El sentido auténtico de la metafísica husserliana de la facticidad sólo será comprensible cuando se reconozca el carácter de proto-hecho al aparecer mismo, sin que éste se refiera a causas de órdenes superiores. Se trata en última instancia de extender el bosquejo husserliano de una metafísica de la facticidad hasta la *metaphysica generalis*, por emplear el lenguaje de la tradición.

### 3. Las categorías del acontecer de la experiencia (*Erfahrungsgeschehen*) en la fenomenología

Sólo considerando el aparecer en cuanto proto-hecho se comprenderá cómo se da por sí mismo. Este “por sí mismo” imprime al acontecer el sello de un acontecimiento (*Ereignis*) que sale al paso de la conciencia y no pocas veces la sorprende. Por consiguiente el carácter de proto-hecho del aparecer excluye su reconducción a una donación de sentido (*Sinngebung*) por la conciencia intencional.

El acontecimiento del aparecer se anuncia en la *experiencia*. Esta palabra significa más que una mera vivencia (*Erlebnis*). “Vivencia” es, para Husserl, un sinónimo de conciencia. Bajo el término “experiencia” Husserl entiende un proceso que se sustrae, al menos parcialmente, al poder de disposición violenta por parte de la conciencia. Algo nuevo arriba a la conciencia, como dice Hegel, “detrás de sus espaldas”. Por eso es procedente hablar de un acontecimiento de experiencia (*Erfahrungsgeschehen*) que antecede la oposición sujeto-objeto. William James fue el primero en hablar sobre tal concepción de la experiencia. Empero induciría a error apelar aquí a un *radical empiricism* en el sentido de James, porque la “fenomenología de la experiencia” no significa un empirismo. Éste no deja sitio alguno a la experiencia espiritual (*geistige Erfahrung*) que no se funda en la percepción sensible. Si una fenomenología de la experiencia pretende no desatenderse de los acontecimientos del pensamiento (*Denkereignisse*), entonces no debe renunciar al concepto de experiencia espiritual que remite a Hegel y al cual se aferran Heidegger, Gadamer y Adorno.

Si se comprende el acontecimiento apariencial (*Erscheinungsereignis*) como un proto-hecho, entonces se abre una posibilidad de considerar la fenomenología como *otra* “filosofía primera”. Se trataría de un análisis de categorías fenomenológicas que se distingue de la metafísica tradicional, en la medida en que se niega a llevar las categorías más allá de lo aparente en su aparecer y aplicarlas al ente como ente.

En su polémica contra Protágoras aspiraba Aristóteles a referir lo aparente a una substancia verdaderamente existente que pudiera ofrecer un fundamento ontológico al postulado de la univocidad o determinabilidad del sentido. Ahí podemos reconocer la primera tentativa (después de los comienzos

parmenídeos y platónicos) de fundamentar lo aparente en su aparecer en el ente como ente. No es azar que Aristóteles hable del asombro filosófico, el proto-hecho del aparecer; pero Aristóteles lo declara un estado pasajero que al final es sustituido por el saber. De hecho Aristóteles aspiraba fundar el acontecimiento experiencial mediante un análisis del ente como ente. Para este fin se sirve Aristóteles, en sus obras fundamentales, de distinciones tales como sustancia/accidente, posibilidad/realidad. Esta tentativa de fundamentación del proto-hecho del aparecer condujo a Aristóteles a la fundación de una “filosofía primer” que, separada de lo aparente en su aparecer, permanece en una oscilación constante entre ontología y teología.

Más tarde Duns Scoto intentará poner fin a esta oscilación. A diferencia de Aristóteles y sus sucesores en el Medioevo, Duns Scoto insistirá en la univocidad del ser. Duns Scoto tiene en mente un concepto del ente que no se restringe al ente físico, sino abarca también el ente divino, aunque el conocimiento de Dios permanece imperfecto y no logra, por sí mismo, fundar una teología. Por eso no se logra construir un edificio ontológico-teológico con base en la tesis de univocidad. Duns Scoto fundará más bien una “filosofía primera” en el sentido de una *scientia transcendens*. En esta “filosofía primera” las categorías, comprendidas de una manera nueva (como “términos trascendentales”), se referirán a un ente como ente, que por su parte es un “algo” (*Etwas*), un objeto del pensamiento en general, apenas más que una cosa pensada. Suárez acogerá esta forma de “filosofía primera” y así será heredada por Christian Wolff y la escuela metafísica alemana.

Kant sale al paso de esta *scientia transcendens* en la *Crítica de la razón pura*, en tanto limita el valor cognoscitivo de las categorías a la experiencia y tilda su aplicación a objetos meramente pensados como un “exceso especulativo”. Por vez primera en la historia de la metafísica europea se concede plena validez al proto-hecho del aparecer. Según la *Crítica de la razón pura* no pueden obtenerse conocimientos más allá de este proto-hecho. El ente como ente se escinde en objetos *fenomenales* y *noumenales*. Sin embargo Kant refiere el proto-hecho del aparecer a causas fundantes, cuando busca aclararlo mediante la peculiar disposición de las facultades cognoscitivas humanas finitas.

Una fenomenología de la experiencia de cuño husserliano se fija como tarea referir las categorías tradicionales a lo aparente en su aparecer, en vez de

querer aplicarlas al ente como ente. Se modifica radicalmente estas categorías cuando son concebidas como determinaciones fundamentales del acontecimiento experiencial (*Grundbestimmungen des Erfahrungsgeschehens*). Las categorías así concebidas (que desde luego habría que completar con otras nuevas) pueden ser llamadas experienciales (*Experienzialen*), en resonancia con Heidegger. Sin embargo aquí no se trata solamente de complementar las categorías ontológicas de la tradición metafísica con categorías — o *quasi* categorías— de la existencia (los existenciales, *Existenzialen*). Más bien todo gira en torno de una revisión fundamental de las categorías ontológicas desde el punto de vista del proto-hecho del aparecer.

El presente trabajo, que sólo puede ofrecer lineamientos a grandes rasgos, debe comenzar necesariamente con la categoría de la realidad (*Wirklichkeit*). Cabe recordar que Husserl llegó a la idea de que la realidad, vista en su contingencia cognoscitiva fáctica, no es inteligible a partir de posibilidades precedentes, sino más bien precede cualesquiera posibilidades, ya sean conocidas o meramente consideradas. De esta manera la fenomenología alcanza el estado de reflexión sobre el problema categorial que planteaba el último Schelling, a partir de la lógica metafísica de Hegel. Considerando retrospectivamente la idea fundamental de una filosofía positiva, se puede resumirla así: “El ser es aquí *prius*, la esencia *posterius*.”<sup>30</sup> Se trata de un ser que, como Schelling añade, es una “realidad que se adelanta a cualquier pensamiento.”<sup>31</sup> Tal realidad no se deja anticipar, disponer o acaparar por el pensamiento. Por el contrario, se impone como algo ineludible al pensamiento. En la historia del movimiento fenomenológico nos topamos con figuras nuevas de este concepto de realidad. Con razón afirma Kart Löwith en su libro *Von Hegel zu Nietzsche*: “El problema del ser, como Schelling lo planteaba en oposición a Hegel, ha llegado al punto donde Heidegger lo asumió de nuevo.”<sup>32</sup> También en el marco de la fenomenología francesa resultará claro que la realidad aparece en contrapartida de respuestas preconcebidas. Baste aquí mencionar a Lévinas, quien define el presente como “lo real que precede y sorprende al pensamiento.”<sup>33</sup>

Este cambio radical en la relación entre realidad y posibilidad transforma radicalmente la constelación de las categorías tradicionales. Ante todo porque se retira a todas las categorías fundamentales de la realidad el carácter de categorías de cosas (*Dingkategorien*). Ya Hegel había subrayado la diferencia

categorial que hay entre la *realidad* y la *existencia de las cosas*. En el marco del movimiento fenomenológico Eugen Fink afirma: “[...] Realidad significa ante todo una determinación de mundo (*Weltbestimmung*), es el carácter del ‘suelo mundano’ (*Weltboden*) en el cual se hallan las cosas singulares. Sólo mediata, derivadamente y en cierta manera corresponde la realidad a las cosas.”<sup>34</sup> Para fortalecer su afirmación, Fink alude a las reflexiones husserlianas sobre la modalizabilidad (*Modalisierbarkeit*) de la experiencia: cada cosa está amenazada constantemente por decepciones que la cuestionan, la tornan dudosa, improbable, incluso la pueden tachar por completo. No resulta difícil decir de dónde procede esta modalizabilidad fundamental de la experiencia de las cosas. Se da porque cada experiencia de cosa implica aprehensiones anticipadoras (*vorgreifende Auffassungen*) que van más allá de lo dado en viva presencia. En estas aprehensiones anticipadoras se dibuja un horizonte entero al cual se añade la cosa singular, horizonte que en la fenomenología se denomina “mundo”. Éste se inscribe en cada experiencia de cosa como excedente (*Überschuss*) co-experimentado e inexpressable, por así decirlo. Así el mundo se anuncia como pre-dado (*vorgegeben*). Esta pre-donación del mundo, acentuada por Husserl en sus últimas investigaciones<sup>35</sup>, alentó a Fink a definir el mundo, en oposición a las cosas singulares, como lo inmodalizable sin más (*das schlechthin Unmodalisierbares*).<sup>36</sup>

Podemos aseverar que en esta inmodalizabilidad sólo se expresa la relación necesaria con la realidad, lo cual es una propiedad esencial de la experiencia. Cada experiencia es un *encuentro y roce* (*Begegnung und Berührung*) con la realidad. Incluso como ilusión sensorial se distingue de toda mera fantasía. Como Husserl advierte, la ilusión sensorial es un fenómeno de percepción. Tampoco una vivencia de decepción (*Enttäuschungslebnis*) hace que la experiencia pierda su relación con la realidad. Ninguna decepción afecta todas las expectativas precedentes, más bien algunas se ven siempre *confirmadas*.<sup>37</sup> De ahí que en una vivencia de decepción frecuentemente sea palpable un sentido nuevo de la realidad, y si tal no es el caso, al menos esta falta se resentirá dolorosamente. Por eso se justifica la idea de una necesaria relación de la experiencia con la realidad. Empero se trata de una relación que se dirige a tales o cuales cosas, más bien que sólo al mundo.

Nos parece que Fink va demasiado lejos cuando designa al mundo como un “ser necesario” (*ens necessarium*) en el sentido de un ente incondicionado.<sup>38</sup> En este punto Fink se aparta del método fenomenológico, que consiste en referir siempre el análisis categorial al proceso de experiencia.

A este principio metódico se aúna un cambio de constelación de las categorías. Salta a la vista que las categorías no expresan momentos de ser fijo o determinaciones formales de las cosas, sino sólo *tendencias a la concordancia de la experiencia* (*Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung*). Lo antedicho ha sido mostrado claramente por Husserl a propósito de la categoría mundo. Pero esto se aplica a todas las categorías. Tal es justamente el sentido del término *experienciales*. A diferencia de las categorías, en el sentido originario de la palabra, los *experienciales* no son en primera instancia ‘maneras de enunciación’ (*Aussageweisen*), sino maneras de la experiencia, aunque puedan considerarse a la vez como contrapartes antepredicativas de las categorías del pensamiento predicativo. Las categorías del pensamiento expresan las condiciones de concordancia de la experiencia y articulan expectativas que manifiestan por anticipado (*a priori*) la experiencia. Empero corresponde a tales categorías una “contingencia cognoscitiva”. Sólo la fenomenología torna comprensible esta contingencia de las categorías, en la medida en que arroja luz sobre la posibilidad de un *conflicto en la experiencia* (*Widerstreit in der Erfahrung*). Siempre pueden surgir divergencias en la experiencia, incluso antagonismos de la experiencia, porque el sujeto egológico, como Husserl expresaba en pasajes antes citados, se escinde en una multiplicidad. Por eso no sólo hay distintos puntos de vista, sino incluso distintas maneras de experiencia que no se dejan reconciliar sin más. No pueden presuponerse estructuras generales que se hallarían en el yo y en el otro en un mismo sentido. Tales estructuras sólo pueden surgir como productos de tendencias fácticas a la concordancia, las cuales permanecen afectadas con una contingencia inabolible.

De ahí se sigue que la fenomenología como “filosofía primera” no sólo puede ser entendida como ontología de las cosas, sino además como ontología del mundo. A diferencia de Kant, la fenomenología no coloca las categorías de la experiencia en el dominio de la fuerza judicativa determinante. Como tendencias de la experiencia a la concordancia están necesariamente sometidas a una fuerza judicativa que se desplaza en búsqueda de ellas, sin que esta

fuerza las presuponga como rasgos fundamentales de la realidad del mundo ya existentes. Con Kant, se podría describirlas como tendencias “reflexivas”, sin limitar la actividad de esta fuerza judicial reflexiva al dominio de la estética y de la teleología. Por eso el análisis fenomenológico de las categorías metafísicas debe distanciarse de cualquier ontología.

De estas meditaciones se sigue una importante idea sobre la categoría de la *causalidad*. Estamos demasiado acostumbrados a someter toda investigación teórica al principio de causalidad. En las ciencias empíricas se trata de vincular los hechos entre sí mediante explicaciones causales. En algunas ciencias las explicaciones se apoyan en una base funcional o estructural. Como hemos visto, la metafísica tradicional se esfuerza por referir los proto-hechos, mediante explicaciones causales apropiadas, a causas supremas. Sólo la fenomenología apunta a otra manera de comprensión, descriptiva y analítico-empírica. Por eso rompe con la aspiración a dar explicaciones causales, porque capta lo aparente en su aparecer como un acontecimiento que se presenta desde sí mismo y, justamente por eso, trae consigo algo imprevisible (*Unvorhersehbares*) e inesperado (*Unerwartetes*).

Empero un acontecimiento tal sólo aclara mediante un caso privilegiado lo que sucede con las causas en general. Para afirmar que un acontecimiento imprevisible e inesperado *nunca tiene una causa adecuada*, no debemos ir tan lejos como Heidegger y Fink, quienes admiten un “juego del mundo” (*Weltspiel*) sin *porqué* (*ohne Warum*).<sup>39</sup> Podemos partir de la frase del excelente historiador François Furet, la cual retoma Fink: “Tanto más rico en consecuencias es un acontecimiento, tanto menos es posible pensarlo desde sus causas.”<sup>40</sup> Pertenece al concepto de acontecimiento que en él algo nuevo surja *desde sí mismo* (*von sich selbst*). Este “desde sí mismo”, *aseidad* del acontecimiento, trae como consecuencia que sólo se *busque* e *investigue* las causas a partir de los efectos. La búsqueda de las causas permanece como ocasión de la fuerza judicial reflexiva, la cual parte de lo particular y lo condicionado para hallar lo general e incondicionado. Empero, en el marco de algunos ámbitos particulares, esta dirección del pensamiento se puede invertir. Pero en conjunto, no es posible tal inversión de la dirección del pensamiento, como Kant ha señalado.

Por ello no debe retirarse jamás el carácter de “aventuras metafísicas” y “exageraciones especulativas” a los múltiples intentos de derivar de causas

primeras los proto-hechos que condicionan toda investigación fenomenológicamente fundada. A partir de ahí se distingue en qué sentido la metafísica tradicional puede describirse, con Husserl, como una metafísica fenomenológicamente “ingenua”. Sólo una metafísica que, desde la óptica de la fenomenología, es enteramente ingenua, puede pretender la elaboración de una ontología de la realidad. La fenomenología como otra “filosofía primera” cuestiona radicalmente esta pretensión de la metafísica tradicional. Por eso mismo, la fenomenología sólo puede denominarse legítimamente como una “metafísica de la facticidad”, siempre y cuando no se entienda bajo este título una metafísica en el sentido habitual.

Traducido del alemán al castellano por Guillermo Ferrer

### Notas

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, editadas (por E. Ströker, Hamburg, Felix Meiner, 1987, p. 142.

<sup>2</sup> *Ídem*.

<sup>3</sup> *Ídem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Husserliana* volumen III/1, editado por K. Schumann, Den Haag, Martinus Nijhoff 1976, p. 178,

<sup>6</sup> En las *Cartesianische Meditationen* Husserl fundamenta así esta idea: “Toda racionalidad del *factum* se basa en el *a priori*. Ciencia *a priori* es ciencia de lo principal (*Prinzipielles*), al cual debe recurrir la ciencia positiva para que sus principios sean fundamentados. Sólo que la ciencia *a priori* no debe ser ingenua, sino surgir a partir de las fuentes trascendental-fenomenológicas últimas.” (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, edición citada, p. 160)

<sup>7</sup> Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989, p. 211. Cfr. I. Kern, *Idee und Methode der Philosophie*, Berlín, W. de Gruyter, 1975, p. 333.

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Erste Philosophie, Husserliana* volumen VII, editado por R. Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 188.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische ...*, *op.cit.*, p. 160.

<sup>10</sup> *Ídem*.

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928. *Husserliana* volumen XIV, editado por I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 159.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>14</sup> *Ídem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>16</sup> Cfr. Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004, p. 93-102. Cfr. también: *Husserliana* volumen XIV, p. 151-160.

<sup>17</sup> Cfr. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982.

<sup>18</sup> Cfr. Stefano Micali, *Überschusse der Erfahrung: Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Den Haag, Springer, 2008.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil: 1929-1935. *Husserliana* volumen XV, editado por I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff 1973, p. 385 (texto n. 22)

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 386 (texto n. 22).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 366 (texto n. 21).

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 371 (texto n. 21).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 381 (texto n. 22) y p. 593-597 (texto n. 34).

<sup>24</sup> Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, s. 79 (Marbach se basa en un texto no publicado de Husserl)

<sup>25</sup> Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, *Husserliana* volumen VIII, editado por R. Böhm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 50.

<sup>26</sup> *Ídem*.

<sup>27</sup> *Ídem*.

<sup>28</sup> *Ídem*.

<sup>29</sup> Sancti Thomae de Aquino, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, en: *Opera omnia*, tomus XLIII, Roma: cura et studio Fratrum Praedicatorum, 1976: “[...] non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit, sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur: ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere quod aer factus est lucidus a sole.”

<sup>30</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erstes Buch: “Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie”, *Ausgewählte Schriften*, editados por M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, Bd. V, p. 761. (*Sämtliche Werke*, editadas por K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, Cotta 1860, Abteilung II, Bd. 3, p. 159.)

<sup>31</sup> F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Zweites Buch: “Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der

rein rationalen Philosophie”, *Ausgewählte Schriften*, volumen V, p. 325 y volumen III, p. 315.

<sup>32</sup> Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1958 (primera edición 1941), p. 133.

<sup>33</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Dordrecht/Boston/London, Édition “Livre de poche” Kluwer, 1990, p. 58.

<sup>34</sup> Eugen Fink, *Alles und Nichts. Ein Unweg zur Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 220.

<sup>35</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* volumen VI, editado por W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 112 y p. 145.

<sup>36</sup> Eugen Fink, *Op. Cit.*, p. 239.

<sup>37</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Bd. II/2, Göttingen, Max Niemeyer Verlag, p. 42.

<sup>38</sup> Eugen Fink, *Op. Cit.*, p. 239.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 236.

Fecha de recepción del artículo: 20 de mayo de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 22 de junio de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 8 de julio de 2009

**CONTINUIDAD DEL SER TRASCENDENTAL  
Y MUERTE DEL OTRO. APUNTES PARA UNA  
FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE  
(EDMUND HUSSERL Y EMMANUEL  
LÉVINAS)<sup>1</sup>**

Jesús Guillermo Ferrer Ortega  
Bergische Universität Wuppertal

*La muerte es una flor que sólo florece una vez.  
Pero mientras florece, nada florece sino ella.  
Florece cuando quiere, no florece en el tiempo.  
La muerte viene, es una gran mariposa nocturna,  
el tallo tambaleante se engalana. Tú me dejas  
ser un tallo, tan fuerte, que regocija a la  
mariposa.\**

Paul Celan

**Protención e inconstituibilidad de la muerte del sujeto trascendental**

Al describir el fenómeno de la muerte, Husserl se halló ante inmensas dificultades y paradojas. Para el sujeto, una experiencia de la propia muerte significaría asistir al acabamiento del presente viviente (*das Aufhören der lebendigen Gegenwart*), a saber el último reducto, la fuente originaria de la vida trascendental. Empero, advierte Husserl, “es evidente que el acabamiento concreto,

natural del presente viviente no es concebible como un hecho, como algo existente, 'experimentable'. Ello significaría que yo podría constatar este acabamiento e identificarlo una y otra vez como acabamiento, que tendría un pasado como acabamiento, lo cual es absurdo."<sup>2</sup>

Dicho con otras palabras: el sujeto trascendental, *en trance de su propia muerte*, habría de asistir a la terminación del ingreso de cualesquiera datos de sensación nuevos en el campo de presencia, *siendo entonces testigo*, por así decirlo, de la cancelación definitiva de cualesquiera *protenciones* de continuidad en el sobrevenir de los contenidos hiléticos y en su modificación retencional. En un estrato aún más profundo que el de la constitución de un dato de sensación, el sujeto habría de ser testigo del acabamiento del flujo de las maneras de donación (*Gegebenheitsweisen*) de cualesquiera objetos inmanentes (datos de sensación, actos intuitivos, significativos, racionales, volitivos).

El problema surge al preguntarnos sobre la manera cómo se *constituiría* tal experiencia de acabamiento del presente viviente. Tal acontecimiento tendría un comienzo, cuyas primeras fases se hundirían en el continuo de imbricaciones retencionales, dándose a la manera del habiendo sido apenas (*soeben-gewesen*) y de un paulatino habiendo-sido-distante (*ferner soeben-gewesen*). Automáticamente la espontaneidad de la conciencia invertiría la dirección del continuo retencional y *protendría* fases futuras del acto que experimentaría el acabamiento de la vida trascendental. Nos encontraríamos con una experiencia de la propia muerte que, paradójicamente, se temporalizaría en una continuidad de modificaciones retencionales y protencionales; por consiguiente no habría, en última instancia, una experiencia de la muerte del sujeto trascendental. En suma, el acabamiento del presente viviente se muestra, fenomenológicamente hablando, como inconcebible e *inconstituible*.

Ahora bien, en ningún otro dominio de descripciones fenomenológicas resaltan más las ambigüedades y aporías del concepto *protención*<sup>3</sup> que en la consideración de una posible muerte del sujeto trascendental. Una y otra vez subraya Husserl que la protención no goza de la misma evidencia que la retención, que aquélla nunca excluye la decepción (*Enttäuschung*), de manera que ningún contenido puede ser pre-determinado o forzado a sobrevenir con tal o cual contenido.<sup>4</sup> Incluso se puede concebir la posibilidad "[...] de que la experiencia del mundo se transforme por completo y se pierda su forma."<sup>5</sup>

Pero cuando meditamos sobre la posibilidad de la muerte trascendental, nos hallamos con que la estructura protencional del presente viviente, por su *formalidad* misma, funge como un garante de la continuidad indefinida del flujo de conciencia. Como hemos dicho antes, para Husserl la muerte del sujeto trascendental es contradictoria de suyo, en la medida en que un acabamiento del flujo de conciencia habría de constituirse en el flujo mismo del presente viviente que “[...] según una necesidad apodíctica tiene, en cada fase, la forma invariable: presunción de futuro [...]”<sup>6</sup> Si el sujeto hubiera de atestiguar o padecer el “acabamiento” del mundo, por cualesquiera catástrofes inesperadas de los contenidos empíricos, la forma de presunción del futuro permanecería incólume. Al respecto escribe Husserl: “Pero en el fluir (*im Strömen*), según esta forma permanente correlativa, puede tener lugar la modificación del ‘ser-de-otra-manera’ (*anders*), afectando un contenido particular de lo presumido fácticamente como acontecimiento futuro particular. Desde luego este ‘ingresar-de-otra-manera’ no vulnera la forma universal invariable.”<sup>7</sup>

Paradójicamente, la fuerza de la espontaneidad protencional, proyectando hacia un futuro infinito tanto fases actuales como retenidas, fundaría la necesidad de una pre-creencia (*Vorglaube*) en la continuidad indefinida de la vida del sujeto trascendental, no obstante que tal espontaneidad sólo puede ofrecer una evidencia presuntiva (*präsumptive Evidenz*). Imaginemos una vida trascendental experimentando su “acabamiento”, reducida al espectáculo de su propia muerte. Paradójicamente, la forma de presunción del futuro reafirmaría su carácter permanente y su invulnerabilidad al presumir, en tales condiciones, el arribo de una fase más del proceso de “acabamiento” y su hundimiento progresivo en el horizonte retencional. De ahí que Husserl pueda sostener tajantemente que “[...] es ‘impensable’ (*undenkbar*) para mí, que yo acabe trascendentalmente.”<sup>8</sup>

### **Hipótesis de la muerte como acabamiento de las multiplicidades empíricas en un sueño profundo**

Sin embargo, aunque Husserl —en el contexto de su filosofía fenomenológica— no puede evitar la conclusión antedicha, de ninguna manera se da por satisfe-

cho con ella. En ningún momento asume el argumento antes expuesto como un dogma, sino más bien constata que la creencia en la continuidad de nuestra vida trascendental se halla en tensión permanente con el *entrever nuestra muerte inminente*. Al respecto escribe Husserl: “Es una paradoja: viviendo y siendo en mi presente viviente, *debo creer inevitablemente (ich muss unweigerlich glauben)* que viviré, aunque sé que mi muerte es inminente (*wenn ich doch weiss, dass mein Tod bevorsteht*).”<sup>9</sup> Desde luego esta expectativa ha de significar algo; si no un acabamiento del presente viviente, sí al menos un acabamiento de otra índole. Ante todo Husserl examina la posibilidad de equiparar tal acabamiento con la terminación de las multiplicidades de la experiencia (*Mannigfaltigkeiten der Erfahrung*). El sujeto que piensa en su muerte *prevería* un estado semejante a un sueño profundo, privado de actos subjetivos y de relieves perceptibles de los objetos, durante el cual no aparecerían por tanto multiplicidades empíricas: “[...] Es concebible en cierta manera el acabamiento de las multiplicidades futuras, de la prefiguración (*Vorzeichnung*) de un horizonte futuro de multiplicidades. La consecuencia de tal acabamiento sería el sueño (profundo, sin actos, sin contrastes). La muerte, en un particular sentido interior (si algo semejante puede llamarse muerte), no sería más que un sueño del cual no es posible despertar.”<sup>10</sup>

Para forjarnos una idea del posible acabamiento de las multiplicidades empíricas debemos ahondar en la descripción de cómo se constituyen en el presente viviente: Las proto-impresiones actuales y su modificación retencional como “pasado”<sup>11</sup> sea reciente, sea más o menos distante, prescriben el estilo del horizonte de futuro, sea próximo, sea lejano. La protención espera el arribo de datos hiléticos conforme al estilo de la proto-impresión actual y de los contenidos retenidos. La expectativa protencional aguarda la llegada de *lo mismo*, pero dejando abierto el ingreso de algo *distinto*, jamás prescribiendo su contenido concreto, pues la proto-impresión jamás irrumpe sin mostrar diferencias respecto de lo esperado: o bien el dato hilético nuevo es muy *semejante e igual* al anterior, pero no absolutamente *idéntico*, o bien el complejo impresional muestra relieves y contrastes que afectan distintamente al sujeto.<sup>12</sup>

Incluso si hubiera un sujeto cuya vida se restringiera a registrar el arribo de un dato sensible idéntico, por ejemplo de un mismo tono *do*,<sup>13</sup> habría diferencias mínimas en el matiz de un contenido venidero respecto de otro, presente

o ya transcurrido. Sólo así sería posible la conciencia de fases distintas del flujo. Ya en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* Husserl se expresa claramente sobre esta cuestión: “Si el tono *c* —no sólo la cualidad *c*, sino el contenido tonal entero, que debe permanecer inalterado— es percibido duraderamente y dado como duradero, entonces *c* se extiende en un trecho del campo temporal inmediato, es decir, en cada ahora ingresa no otro tono, sino siempre y continuamente el mismo. Es una característica interior de la conciencia que siempre ingrese lo mismo, esta continuidad de la identidad. Los lugares temporales (*Zeitstellen*) no son separados unos de otros mediante actos separados; la unidad de la percepción carece de fisuras, unidad carente de diferencias interiores contrastantes. Por otra parte, empero, hay diferencias, en la medida en que cada punto temporal (*Zeitpunkt*) es individualmente distinto de otro, pero justamente distinto y *no separado*.”<sup>14</sup>

Fácticamente, el complejo impresional surge exhibiendo tanto un carácter regular (*Gleichmäßiges*) como un carácter irregular (*Ungleichmäßiges*). Por una parte, lo regular nunca es igualdad absoluta, sino semejanza (*Ähnlichkeit*) que presupone una diferencia, así sea mínima; por otra parte el campo sensorial originario muestra contrastes, diferencias de relieve y saltos cualitativos. En la duración proto-fenomenal de la proto-impresión entran en juego diferencias, tanto en la semejanza como en los relieves y contrastes. Al respecto escribe Husserl: “Proto-fenoménicamente (*urphänomenal*) pertenece a la proto-impresión la diferencia [...] entre lo regular y lo irregular. Lo regular como concretamente *igual* a sí mismo (invariado), lo irregular como concretamente *semejante* a sí mismo. Además lo irregular como un salto (*Sprung*) que configura un *contraste* (*Abhebung*).”<sup>15</sup> He ahí la fuente de constitución de cualesquiera multiplicidades empíricas: las semejanzas y diferencias en el complejo impresional, por su fuerza afectiva desigual, no sólo prescriben la dirección del interés y de la atención del yo activo, sino además, por el juego conjunto de regularidad e irregularidad en cuanto al contenido, motivan las asociaciones y aprehensiones que están en la base del complejo proceso de percepción de objetos manifestándose con aspectos variados.

Ahora bien, ¿cómo protendría el sujeto que sabe de la inminencia de su muerte el acabamiento de las multiplicidades empíricas sin despertar posible?, ¿cómo avizoraría un cese —por acaecer tarde o temprano, pero

inminentemente— de la constitución de las mismas en el presente viviente? Para responder estas preguntas habría que plantearnos primeramente la hipótesis de una corriente (*Strom*) de datos hiléticos que se uniformarían hasta el punto de ni siquiera exhibir semejanzas entre sí, que se empobrecerían hasta el punto de carecer de relieves y contrastes. Caeríamos entonces en una especie de “sueño profundo”, durante el cual la conciencia protencional sólo esperaría el arribo de lo uniforme (*das Einförmige*). “Yo puedo variar representaciones de cómo la multiplicidad que se constituye en la corriente de la proto-impresión se uniforma cada vez más, hasta que llegamos al límite de la uniformidad (*Einförmigkeit*).”<sup>16</sup> Empero, agrega Husserl, “[...] no como si [tal uniformidad, *n. del tr.*] perteneciera al hecho de conciliar el sueño (*Einschlafen*), por mucho que intentemos producir realmente simplificación (*Vereinfachung*) y empobrecimiento (*Verarmung*), con el fin de poder dormir más fácilmente.”<sup>17</sup> Dicho con otras palabras: no corresponde a la esencia del sueño (por muy profundo que sea) la posibilidad de asentarse definitivamente, por así decirlo, en una corriente de datos hiléticos uniformes. Bajo cualesquiera circunstancias el despertar es siempre factible.

Así pues, mientras durante el sueño se prosiga la efectuación protencional que espera lo uniforme, subsiste la posibilidad de que arriben proto-impresiones con un relieve afectivo contrastante con la uniformidad paupérrima, marcando el fin de continuos impresionales, retencionales y protencionales de contenidos simplificados hasta el extremo. Otra posibilidad sería que un recuerdo súbito (*einfallende Erinnerung*) suscitara imágenes inquietantes o agradables en un sueño, por difusas que sean, pero suficientemente vivaces para introducir en la conciencia formas y diferencias. En suma: al esperar protencionalmente el arribo de datos empobrecidos hasta el extremo de la uniformidad, la prosecución de la vida se vería ciertamente reducida a un *minimum*: la protención de la continuidad de una multiplicidad vital (*mannigfaltiges Leben*) en forma de un flujo temporal pasivo y sin fuerza afectiva. El presente viviente se temporalizaría en halos de retención y protención, aunque no se exhibiera en ellos la heterogeneidad del complejo impresional. Sin embargo, no se trataría en modo alguno de una ruptura definitiva entre los objetos constituidos como multiplicidades empíricas y el sujeto durmiente, pues potencialmente datos hiléticos podrían proveer de contenido intuitivo a

las intenciones protencionales, lo suficientemente intenso para afectar al yo, despertarle y reintroducirle en la vida en vigilia. En este sentido escribe Husserl: “Es concebible dormir como una liebre (*ein Hase*). Mientras haya cansancio toda acción es difícil, indeseable. (La fuerza afectiva disminuye. Finalmente el yo no reacciona.) [...] Esto tiene dos aspectos: la participación del yo y la donación de multiplicidades empíricas. La vida múltiple, la prefiguración del futuro vital, todo ello no significa aún vigilia, vida aspirante e interesada [...]”.<sup>18</sup>

Por consiguiente el sueño o letargo aquí en cuestión, por muy profundo que fuese, no equivaldría al acabamiento de las multiplicidades empíricas, sino más bien a una especie de substracción del yo a la vida activa. Dicho con otras palabras: estarían ahí, durante el sueño, las tendencias afectivas de la protención que siguen al ingreso de los datos hiléticos y su modificación retencional. Sólo que el yo habría caído en un estado de sopor y cansancio que le impediría seguir tales tendencias, o que le induciría a refrenarlas. Tratemos de ser más precisos: durante el sueño profundo, la protención de lo uniforme, de lo privado de relieve, mostraría un carácter tendencial próximo al punto-cero de intensidad, asiendo los datos hiléticos, pero sin impulsar al yo hacia los mismos.<sup>19</sup> En suma, no es del lado de los contenidos, sino del lado del sujeto donde arraiga la caída en un sueño profundo: al protener el acabamiento de las multiplicidades empíricas como imposibilidad de comparación y distinción por semejanza, como punto límite de empobrecimiento de los relieves y contrastes en los complejos sensibles, en realidad el sujeto protiene una situación durante la cual él registraría pasivamente el arribo o irrupción de datos hiléticos nuevos, pero manteniéndose a distancia de los mismos, moderando sus tendencias afectivas, por así decirlo, y clausurando la aparición de las heterogeneidades sensibles que motivan la vida en vigilia. La conciencia protencional no dejaría de “*asir con el puño*” (*im Griff haben*) los datos hiléticos, por consiguiente no acabaría la efectuación del presente viviente, aunque el yo se hallaría en un estado de reposo o impedido, por la fatiga, de seguir las tendencias afectivas que suscitan los objetos.

En la medida en que el cuerpo del sujeto durmiente conserva intactas sus potencialidades sensoriales, se constituye una multiplicidad de materia sensible conforme a la heterogeneidad de los sentidos. El último reducto de la vida trascendental es la *hyle* como núcleo (*Kern*) de datos de sensación. Ahora bien,

durante el sueño profundo sin aparición de multiplicidades empíricas, con el cual por hipótesis hemos equiparado la muerte, los estímulos procedentes de los objetos exteriores incidirían aún en los sentidos, producirían una coexistencia impresional continua y de estratos múltiples, sólo que el ejercicio sensorial se vería restringido a una mera temporalización pasiva y una mera latencia de la vida en vigilia. No por ello la conciencia protencional “soltaría del puño” o “desasiría”, por así decirlo, la continuidad en el arribo de tal coexistencia impresional múltiple. El sujeto durmiente esperaría protencionalmente la presencia impresional de los datos entrantes y su continuidad en implicaciones retencionales crecientes, gracias a las cuales el sujeto seguiría siendo su presente viviente que se extendería indefinidamente en halos de retención y protención. Cada sentido sería, durante el sueño profundo, sede de sucesos proto-fenomenales (*urphänomenale Vorkommnisse*), los cuales a su vez constituirían un punto de arranque de continuos retencionales y, por un impulso de inversión (*Umstülpung*) y proyección en el futuro inmediato, punto de partida de continuos protencionales. Simplemente el sujeto, cansado o finalmente extenuado, se rehusaría a, o no podría seguir los estímulos que producen los objetos exteriores.

Por ende, el sujeto durmiente no estaría muerto, sino completamente sumido en la inactividad, el interés de la vida en vigilia se paralizaría, mientras la auto-constitución de la corriente de vivencias (*Erlebnisstrom*) permanecería intacta. La coexistencia impresional, la *hyle* multiestratificada según los géneros sensoriales, no sería aprehendida como presentante de cualidades objetivas de las cosas, carecería de apercepción mundana, sería indiferente al yo en tanto sujeto activo e interesado en el mundo, pero estaría ahí latente, potencialmente presta a exhibir semejanzas, así como diferencias de relieve y contraste. Los complejos impresionales yacerían ahí latentes, enmarcados necesariamente en el continuo más amplio de la corriente de vivencias completa que abarca la vida entera del sujeto, disponibles por tanto para que el sujeto, al despertar, pueda, mediante la rememoración, recuperar los momentos de su pasado, y mediante la anticipación proyectar posibilidades prácticas o acontecimientos de mayor o menor significación vital. Mientras tanto, la espontaneidad protencional asiría una *hyle pura*, sin yo (*ichlose*), un substrato impresional necesario, simplemente abstraído o distraído de su apercepción mundana.<sup>20</sup>

## La muerte del sujeto como acabamiento de las condiciones del ser-en-el-mundo (*Dasein in der Welt*) y continuidad protencional del sujeto trascendental

No puede equipararse sin más la expectativa de un sueño profundo —sin exhibición explícita de multiplicidades empíricas— con la previsión de la muerte del sujeto trascendental. Respecto al sueño profundo se trataría más bien de la anticipación de un ocultamiento u oscurecimiento de los contenidos entrantes, de manera que el sujeto podría, o se vería obligado a, “descansar” y refrenar sus tendencias a seguir la afeción por los objetos e interesarse activamente en ellos. La espontaneidad protencional seguiría pre-disponiendo de los datos hiléticos venideros, seguiría aguardando su prosecución en las imbricaciones retencionales crecientes; simplemente el yo en vigilia se vería reducido a un estado de mera latencia, durante el cual seguirían operando automáticamente tanto las modificaciones retencionales como las protencionales. No habría, en el sueño profundo, una ruptura definitiva en la continuidad de vida subjetiva, pues los horizontes retencionales y protencionales estarían ahí, constituyéndose pasivamente en su latencia, potencialmente disponibles para los actos de rememoración y expectativa que vinculan pasado, presente y futuro del ego trascendental.

“La muerte no es sueño”<sup>21</sup>, concluye Husserl (*der Tod ist kein Schlaf*). La muerte, digamos incluso la situación de un yo moribundo, sólo podría consistir entonces en la erradicación de las potencialidades del recuerdo y de la anticipación como actos objetivantes, potencialidades que aún perviven en el sueño. La muerte consistiría en la absoluta inaccesibilidad al futuro y al pasado relevante para el futuro, con base en los cuales el sujeto se temporaliza como yo de los intereses (*Interessen-Ich*) y yo de la voluntad (*Willens-Ich*) ejerciéndose en el mundo. “En el momento donde irrumpe la muerte, mi existencia mundana entera, mi yo soy llega a su fin. Ya no podría tener un recuerdo de lo que yo era, he experimentado, pensado, bosquejado, me he propuesto para el futuro [...]”.<sup>22</sup>

Un hombre muerto no dormiría: al durmiente yo podría despertarle, sacudirle fuertemente o llamarle por su nombre para que respondiera. Para mí, por obra de una *experiencia intersubjetiva*, el cuerpo del *otro* durmiente se manifiesta

como índice de estímulos psicofísicos; fácilmente puedo constatar la legalidad (*Gesetzmäßigkeit*) inherente a su corporalidad viva, sea moviéndole suavemente hasta despertarle, sea hiriéndole para provocar un despertar brusco. Por ahí sé que el sujeto durmiente puede apereibir mundanamente (*weltlich apperzipieren*) los datos hiléticos resultantes de mis estímulos: al despertar siempre posible seguiría la conciencia impresional en vigilia de su entorno, la protención de datos hiléticos motivadores de cinestesias, esto es de sensaciones de movimiento. Éstas fundarían la aprehensión de su cuerpo como localizado en su “aquí” (*Hier*) subjetivo, situado frente a mi “aquí” subjetivo, que para él es un “ahí” (*Dort*).

La muerte suprime por completo estas condiciones originarias del ser en el mundo. Al ver un cadáver sé que carece de posibilidades de aprehender datos hiléticos como presentantes de las cualidades objetivas de las cosas, de apereibirse como sujeto en un aquí, punto de orientación de su existencia en el mundo. Para el sujeto trascendental “muerto” está vedada la regulación mundana (*Weltregelung*). La muerte, en sentido trascendental, significa por consiguiente pérdida de la corporeidad viva (*Leiblichkeit*), de la conciencia del mundo (*Weltbewusstsein*). De ninguna manera cabe hablar de un estado de sueño, pues ha sido erradicada la posibilidad del despertar (*Erwachen*) como reintegración en la vida en vigilia (*Wachleben*), con sus horizontes de rememoración y de anticipación, con sus habitualidades adquiridas (*erworbene Habitualitäten*). Husserl observa: “Si hubiera un despertar de la muerte como una especie de sueño, significaría despertar como yo que al menos se acuerda de su existencia mundana, pero ya no se halla en el mundo. Inconcebible, o dicho con otras palabras: Un posible despertar o permanecer en vigilia, y sin embargo no ser-en-el-mundo es un sinsentido, o la muerte no sería ‘hermana’ del sueño, sino lo mismo que él.”<sup>23</sup> Por tanto el yo trascendental constituido como *yo mundano* ha llegado a su fin, *ha muerto*. El “yo soy” ya no puede enunciarse, si por tal se entiende una proposición que abarca las aspiraciones, la acción, las capacidades subjetivas desempeñando un papel en el escenario del mundo.<sup>24</sup>

Empero, una vez llegando a este punto de sus reflexiones sobre la muerte del sujeto trascendental, Husserl asevera (no sin titubeos) que la supresión del cuerpo, la anulación misma de las condiciones del ser-en-el-mundo no conllevan la anulación de las condiciones del ser de la subjetividad trascendental. La

protencionalidad del sujeto sin cuerpo vivo (normada por una especie de “pre-existencia hilética”, a decir verdad fantasmagórica, temporalizándose en el flujo de conciencia impresional y retencional) garantizaría la continuidad de su ser trascendental. La muerte, nos dice Husserl, es acabamiento de las condiciones de posibilidad de las apercepciones mundanas bajo el título “cuerpo viviente” (*unter dem Titel “Leib”*), “[...] pero no de las condiciones del ser de la subjetividad misma y del ingreso de contrastes hiléticos (*hyletische Abgehobenheiten*). Para el yo trascendental, la muerte sólo puede significar: él pierde ‘corporeidad viviente’, conciencia de mundo, se sale de la regulación mundana.”<sup>25</sup> Ahora bien, se pregunta Husserl, “¿cómo concebir tal estado del yo que perdura? La entrada en la regulación mundana significa que el yo comienza con una proto-presencia (*Urpräsenz*), que los contrastes hiléticos ingresan con una regulación y fuerzas afectivas tales, que puede comenzar y continuar el juego de la génesis constitutiva asociativo-activa. Desde luego ello suscita dificultades parecidas de comprensión: ¿puede tener el yo una existencia consciente con una proto-presencia hilética sin relieve, como pre-existencia (*Präxistenz*)?, ¿qué sucede con los fundamentos del contraste, con la fuerza afectiva, etc.?”<sup>26</sup>

No obstante lo antedicho, los análisis mismos de Husserl sugieren una problemática distinta, otra manera de abordar el fenómeno de la muerte, una vía cuyos horizontes Husserl no vislumbró del todo: por una parte él demuestra que la experiencia de mi muerte no es algo que el *yo* pueda “constituír”, constatando a la vez que el acabamiento de su ser-en-el-mundo “aparece” sólo al *otro*, en una conciencia extraña que, dicho crudamente, al ver mi cadáver comprueba mi muerte. A pesar de ello, Husserl insiste en establecer las condiciones de una auto-temporalización del sujeto trascendental que excede el *factum* de la aparición de mi muerte en la experiencia de otro. En tal auto-temporalización proto-impresiones y retenciones sin posibilidad de aprehensión objetivante y de apercepción mundana constituirían el soporte de una conciencia protencional vacía, que sostendría la continuidad del ser trascendental de un sujeto sin cuerpo y sin alma, de un sujeto que no fallece *stricto sensu*. No sin alguna vacilación escribe Husserl: “El alma del cuerpo no es inmortal, hablando con rigor, no es necesario pensarla como inmortal. De hecho, la experiencia cotidiana nos muestra que el alma realmente muere.

Pero cada yo-humano trae consigo, en cierta manera, su yo trascendental. Éste no muere ni nace, es un ser eterno en devenir.”<sup>27</sup>

Empero, ¿qué se muestra, fenomenológicamente hablando, de esta vida que perduraría allende de su concreción en el mundo?, ¿no se trata, en última instancia, de un postulado metafísico que excede el marco de las descripciones fenomenológicas restringidas a lo aparente, o mejor dicho de un postulado metafísico no necesariamente falso, sino exigente de un control fenomenológico más estricto? En este contexto cabe formular más interrogantes: ¿Bajo qué condiciones se nos impone la necesidad de ir más allá del *factum* de la aparición de la muerte egológica en el marco de la experiencia intersubjetiva, la cual ora afirma la irrevocabilidad de su muerte, ora duda de la supervivencia del “alma” en un más allá o cree en ella sin poder demostrarla?<sup>28</sup> Una fenomenología de la muerte que supervisa y da sentido a los postulados metafísicos, ¿no se construiría más bien centrándose en lo inmediato de la dimensión emocional y ética del *factum* de la aparición de la muerte de un sujeto en la experiencia de otro, en la manera como en una conciencia extraña se manifiestan, en tensión irresoluble, tanto el hecho contundente de la interrupción definitiva de las efectuaciones protencionales de un sujeto (incluso concebido trascendentalmente), como la hipótesis, si se quiere incluso la certeza de su continuidad más allá de la vida mundana, hecho e hipótesis que sumados no logran sobrepasar el marco de lo absolutamente desconocido? Tal vez haya que invertir el orden que prescribía la filosofía tradicional: la *meditatio mortis* no comienza con uno mismo, sino con la experiencia, sumamente compleja, que hacemos del fallecimiento de otro sujeto, y justamente tal experiencia nos alecciona sobre el temor ante la inminencia de la propia muerte. He ahí las cuestiones que guiarán nuestras reflexiones sobre el fenómeno de la muerte a la luz de la filosofía de Emmanuel Lévinas.

### **Dimensión ética del fenómeno de la muerte como relación emocional con el fallecimiento del otro (Emmanuel Lévinas)**

Al igual que Husserl, Lévinas advierte que la idea de una experiencia de la propia muerte es de suyo contradictoria, en la medida en que significaría cons-

tituirla en calidad de espectador, por así decirlo: “La relación con mi propio morir no tiene el sentido de saber o de experiencia, así fuese un presentimiento o una presciencia. No se sabe, no se puede asistir al anonadamiento (*anéantissement*) propio (si es que la muerte es un anonadamiento.)”<sup>29</sup> El que no podamos *presenciar* nuestra muerte, significa que, respecto del acabamiento de la vida, contamos en primera instancia sólo con una experiencia indirecta: “Todo lo que podemos decir y pensar sobre la muerte, el morir, así como sobre su inminencia, pareciera que lo tenemos de segunda mano. Lo sabemos porque lo hemos escuchado o por saber empírico. Todo lo que sabemos nos viene del lenguaje que habla de la muerte, del morir y su inminencia, de proposiciones: comunes, poéticas o religiosas.”<sup>30</sup> Ahora bien, tal experiencia indirecta no quiere decir “ninguna relación”. Hacemos una experiencia originaria de la muerte no como un respectivo “*mi*” muerte, sino como la *muerte de los otros*, la cual a su vez nos revela e instruye sobre la inminencia de nuestra muerte respectiva.<sup>31</sup>

Al constatar la muerte del otro comprobamos la desaparición de sus movimientos vitales, de sus respuestas, observamos el anonadamiento de su rostro (*anéantissement du visage*) como órgano de expresión. Hacemos también una experiencia de la partida (*départ*) del otro hacia lo desconocido, sin posibilidad de retorno. Ahora bien, más honda y originaria que tales notas del saber empírico sobre la muerte del otro, se muestra el *factum* de una *experiencia emocional ante el drama*, una especie de emoción *desbordada*, “[...] como si hubiera un exceso en la muerte. Ella es simple pasaje, partida, y sin embargo fuente de emoción contraria a todo esfuerzo de consolación.”<sup>32</sup> He ahí el *factum* de experiencia, el proto-hecho de la muerte que Lévinas pretende describir, un proto-hecho más originario, fenomenológicamente hablando, que la certeza de la muerte como anonadamiento o las especulaciones, fundadas o no, sobre una supervivencia del alma o del ser trascendental más allá de la muerte del sujeto empírico.

La emoción que me produce la muerte del otro no se equipara con experiencias de acontecimientos que considero desde lejos, sin estar involucrado, puesto que al ser testigo de la muerte de otro resiento no sólo su pérdida de expresión y su partida, sino la inminencia de una interrupción de mi vida, de un acabamiento de mi ser que acaecerá tarde o temprano, sin que yo conozca,

en modo alguno, qué vendrá después. “El morir, como morir del otro, afecta mi identidad de Yo, se resiente en la ruptura del Sí-mismo. Por lo cual mi relación con la muerte de otro no es ni saber de segunda mano únicamente, ni experiencia privilegiada de la muerte.”<sup>33</sup> Husserl mismo, al definir la muerte como acabamiento de las condiciones de existencia en el mundo, remitía a la experiencia que un sujeto hace ante el cuerpo muerto de otro sujeto. Constatar que un cuerpo muerto no se deja despertar, he ahí, para Husserl, la comprobación del acabamiento de las condiciones de existencia mundana de un yo trascendental.

Ahora bien, para Lévinas no se trata de la experiencia de un suceso que añadiría un “contenido intuitivo” más a un saber formal sobre la muerte en general, por ejemplo sobre las condiciones del cese de las funciones orgánicas. La experiencia que hacemos de la muerte de otro no arraiga exclusivamente en la visualización de su cadáver, ni siquiera en la aplicación de una técnica médica por la cual verificamos su defunción. Más bien tal experiencia nos reduce a una pura pasividad emocional ante la pérdida de *expresión* del otro muerto.<sup>34</sup> Al ser testigo o tener noticia de la muerte de otro, no resiento emocionalmente a causa de presenciar el cese de funciones orgánicas y el anonadamiento de un ser vivo: resiento una violencia efectuada en el otro por obra de un *desconocido* absoluto, de una “voluntad” contraria a la voluntad del otro. Tal violencia tendrá su turno conmigo, tarde o temprano, por consiguiente es *inminente*. “Pero el acontecimiento de la muerte desborda la intención que parece cumplir. Y la muerte indica un sentido que sorprende, como si el anonadamiento pudiera introducir un sentido que no se limita a la nada.”<sup>35</sup> “Es mi mortalidad, mi condenación a muerte, mi tiempo en artículo de muerte, mi muerte que no es posibilidad de la imposibilidad sino puro raptó, lo que constituye este absurdo que posibilita la gratuidad de mi responsabilidad por otro.”<sup>36</sup>

Por consiguiente la experiencia de la muerte de otro no se reduce a un saber, así fuese el saber de lo absolutamente desconocido, un saber que estaría simplemente impregnado con tales o cuales matices emocionales. Más bien la muerte, en tanto experiencia de un desconocido absoluto, “[...] me afecta en mi identidad misma de yo responsable.”<sup>37</sup> Se trata, para Lévinas, de una afectividad que sigue al encuentro con el otro muerto, vulnerable y víctima de una violencia extrema. El fenómeno de la emotividad que nos causa el falleci-

miento de otro hombre no surge originariamente como medio para el planteamiento de interrogantes teóricas o la tematización de la muerte, ni como ocasión para especulaciones metafísicas o religiosas. Ni siquiera como una amenaza ante la cual o bien necesito hallar una respuesta apaciguante, o bien tengo que resignarme. Dicho de otra manera: *La respuesta a la interrogante sobre lo absolutamente desconocido de la muerte no se halla sino en el otro mismo, quien yace ahí, sin vida y sin expresión.* “Relación emocional con la muerte del otro. Temor o coraje, pero también, más allá de la compasión y la solidaridad con el otro, se trata de la responsabilidad por él en lo desconocido. Pero un desconocido que no es objetivado ni tematizado, intencionado o visto, sino inquietud donde se interroga una interrogación inconvertible en respuesta, una inquietud donde la respuesta se reduce a la responsabilidad de quien cuestiona.”<sup>38</sup>

Con el fenómeno o *factum* de aparición de la muerte como interpelación que me dirige el otro ahí, sin vida (interpelación que no puedo evadir) se entrelaza el cuestionamiento más radical de mi identidad y mi tendencia a la auto-conservación egoísta: El otro muerto desgarrar (*déchire*) la auto-presencia del Sí-mismo. No se *presencia* la muerte de otro sin que nuestro *presente* mismo sea cuestionado, sin que se *desmienta fácticamente* cualquier reserva o encerramiento en sí mismo a título de *perseverancia en el propio presente trascendental*, se cumplan todavía o ya no las condiciones de existencia en el mundo. En el marco de una experiencia ética, la muerte del otro contradice fácticamente mi *super-vivencia* más allá de la implicación intersubjetiva o ser-el-uno-en-el-otro intencional (*intentionales Ineinandersein*). El *factum* de la muerte me revela ante mí mismo, pero no para descubrir en mí un núcleo de subsistencia trascendental que sobreviviría a la decadencia del sujeto psicofísico, sino para manifestarme como *siendo* radicalmente afectado por otro a quien debo responder, de quien debo responsabilizarme, aun yendo voluntariamente hasta el ofrecimiento de mi vida.<sup>39</sup>

Lo “desconocido” de la muerte ajena y propia no significa aquí un ignoto barruntado como “algo” (*etwas*) neutro que acaeció al otro y me acaecerá necesariamente, sino que demarca una ruptura o desgarramiento de la auto-conciencia que ninguna prefiguración de un “más allá” podría reparar. Tal incisión surge del *factum de experiencia* de un acontecimiento que irrumpe y crea una distancia insalvable entre mis *anticipaciones de una vida continua indefinida*,

ininterrumpible por cualquier *alteridad* o *eventualidad*, por una parte, y su *cumplimiento*, por otra parte. Restringida a este fenómeno, por así decirlo a la experiencia empática y ética del acabamiento de la vida de otro, la *meditatio mortis* no nos refiere a un sujeto trascendental que sobreviviría allende su concreción mundana, si ello significa una super-vivencia (*Überleben*) más allá de la relación ética con el otro, siempre vulnerable y posible víctima de la violencia de la muerte. Por el contrario, la fenomenología de la muerte, partiendo del *factum* del fallecimiento del otro, afirma nuestra *mortalidad trascendental*, por así llamarla.<sup>40</sup> Bajo tal rúbrica habría que entender el desmentido más radical de una continuidad del ser trascendental sobre-viviendo al otro mortal. Elocuentemente escribe Lévinas: “La relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal. Como en el pasaje bíblico (Génesis, 18, 23 y versículos siguientes) donde Abraham intercede por Sodoma. Abraham se conmociona ante la muerte de los otros y asume la responsabilidad de interceder. Sólo entonces dice: ‘yo mismo soy polvo y ceniza’.”<sup>41</sup>

### **Negatividad de la conciencia protencional: la muerte del otro como desmentido fáctico de la continuidad solipsista del presente viviente**

Usando terminología de Husserl, cabría aseverar: el fenómeno de la muerte equivale al proto-hecho (*Urtatsache*) de la responsabilidad por el otro, solidaria del cuestionamiento más radical del sostén de mi vida por una continuidad protencional que se cumpliría indefinidamente, pro-teniendo o asiendo de antemano las fases venideras de la conciencia de un sujeto sin cuerpo y sin alma, separado del mundo y *sobre-viviendo* a los otros. De ahí se sigue una idea sumamente importante: los rasgos propios de la protencionalidad del presente viviente no se muestran al destacar una vida trascendental allende a su “muerte en el mundo”, la cual fungiría aquí como una especie de punto extremo de la *variación imaginativa* a la que debe resistir una *invariable eidética*, en este caso la *forma* de auto-temporalización protencional que sostiene indefinidamente nuestro ser trascendental. Más bien el carácter peculiar de la protencionalidad sólo se comprende en su choque fáctico con el acontecimiento de la muerte del otro.

Como hemos dicho antes, para Lévinas la muerte del otro no nos concierne originariamente como objeto de un saber o como un tema, así fuese éste el de una mera constatación de lo ya sabido por experiencia cotidiana o de alguna manera científica. Más bien nos concierne como el *factum* de una “transferencia” (*transfert*) desde la pérdida de expresión del otro muerto, como un acontecimiento que nos sobreviene y nos afecta desde la *exterioridad* (*exteriorité*) más absoluta, empero solidaria de una proximidad (*proximité*) emocional y sensible entretejida con el *padeecer* por el fallecimiento del otro: “Lo que el lenguaje denomina muerte —y lo que es percibido como el fin de alguien— sería así una eventualidad transferible sobre uno mismo (*une éventualité transférabile sur soi-même*). Transferencia que no es una mecánica, sino pertenece a la intriga o intrincamiento (*intrication*) del Yo-mismo y viene a cortar el hilo de mi propia duración, o a hacer un nudo en este hilo, como si el tiempo que dura el yo se excediera en longitud.”<sup>42</sup> “El otro me concierne como prójimo. En toda muerte se acusa la proximidad del prójimo, la *responsabilidad del sobreviviente*, responsabilidad que la aproximación (*approche*) de la proximidad mueve o emociona.”<sup>43</sup>

Ahora bien, la muerte del otro como transferencia a mí desde una exterioridad absoluta, como ruptura o interrupción de mi duración como *connatus essendi*, marca el inicio de una especie de de-presentación (*Entgegenwärtigung*, por recurrir aquí a un término de Eugen Fink), la cual equivale al comienzo de la temporalización misma en *otras* configuraciones que el presente: pasado y futuro en cuanto figuras de la temporalidad diacrónica. En efecto, la experiencia de la muerte del otro se equipara con la temporalización misma del tiempo, en la medida en que yo, siendo afectado por el fallecimiento del otro, me veo obligado a salir de mi presente, cuya continuidad es desmentida por el acontecimiento pasado de la muerte del otro y por la inminencia de mi propia muerte. Más aún: cabe preguntarse si la relación emocional con la muerte del otro no me *reduce* a mi presente viviente de otra manera que la reflexión trascendental: Al señalar el otro difunto mi propia mortalidad, ¿no me veo *reducido* a la auto-temporalización originaria que es desfase de sí mismo consigo mismo, posterioridad de la auto-presencia, incluso acontecimiento constante de lo que, por su concreción, decepciona de alguna manera la generalidad de las protenciones?<sup>44</sup>

A la expectativa natural de nuestra muerte como yo psicofísico, Husserl oponía una expectativa necesaria de continuidad indefinida de la vida trascendental. Husserl fundaba esta última expectativa en la espontaneidad de la conciencia protencional, operante todavía en el sujeto “mundanamente difunto”, apta para asir de antemano contenidos vacíos e imposibilitados de cualquier referencia al mundo. Sin embargo, la experiencia que hacemos de la muerte del otro —en el sentido explicado por Lévinas— *questiona* radicalmente tal operación constante, tal aptitud de la conciencia protencional para auto-conservarse, por así decirlo incluso *in extremis*, o sea en cuanto último garante de la “subsistencia eterna” del presente viviente.<sup>45</sup> El análisis fenomenológico de la muerte —como lo realiza Lévinas restringiéndose al *factum* de la relación emocional con el otro difunto— nos permite quizá bosquejar la estructura de *negatividad* inherente a la conciencia protencional, así como su impensabilidad al margen de las relaciones intersubjetivas originarias. La irrupción constante de algo distinto de lo esperado (*Anderssein als das Erwartete*), signo tanto del otro como de *lo otro en sí mismo*, no sería un mero accidente empírico susceptible de corrección, sino un momento esencial de la auto-temporalización misma del presente viviente en su extensión hacia el futuro, e índice, como hemos dicho, de una negatividad estructural de la conciencia protencional.<sup>46</sup> El punto estriba en comprender el carácter específico de esta negatividad.

La muerte del otro irrumpe bruscamente desconcertando nuestras expectativas de continuidad de vida como *connatus essendi*, como identidad encerrada en sí misma que perduraría incluso más allá de sus condiciones intramundanas, que sobre-viviría a los otros. Éstas son a su vez condicionamientos impuestos desde el exterior de lo otro y de los otros. Al mismo tiempo la muerte del otro nos enseña que nuestra propia muerte *no será, no deberá ser* un acontecimiento indiferente al otro, independientemente del nombre al que éste responda. El fallecimiento del otro inflinge un *dementido fáctico* a nuestras expectativas de continuidad de vida trascendental más allá de la muerte del sujeto psicofísico, no porque el saber sobre la subsistencia del ser trascendental en un más allá deba ceder ante el saber sobre su anonadamiento necesario, sino porque en el *factum* de la relación emocional con la muerte del otro surge el cuestionamiento más radical a la conciencia protencional como garante de la continuidad de la vida trascendental en tanto *auto-conservación egoísta* incluso más allá de sus con-

diciones intramundanas e intersubjetivas. La muerte del otro solicita mi responsabilidad, revelando además que la unicidad (*unicité*) de mi ser no consiste, ni puede consistir en una indefinida continuidad de vida in-diferente ante el otro. Como observa László Tengelyi comentando a Lévinas: “Unicidad sin identidad: esta expresión significa una unicidad que no desputa en la identidad sin determinarse como lo contrario de la identidad [...]”<sup>47</sup>

Visto desde otro ángulo, el desmentido fáctico inflingido a la conciencia protencional de autoconservación indefinida se concreta como angustia ante la violencia que padece el otro muerto al haber sido segada su vida. Así me torno conciente de que también me amenaza una violencia que pondrá término a mi vida y desgarrará la continuidad de mi presente viviente, interrumpiendo bruscamente la duración de mi ser trascendental, la cual es proyectada por la conciencia protencional. Cabría decir que la argumentación de Husserl apuntando a subrayar la inconstituibilidad (*Inkonstituierbarkeit*) de la muerte en el presente viviente, una vez matizada, resulta ser un momento necesario de una descripción fenomenológica más completa, cuyo punto de partida es el *factum* de que *no soy yo*, como *solus ipse*, *quien ha de constituir mi propia muerte donándole un sentido*, por tanto *no soy yo*, como *solus ipse*, *quien bosqueja protencionalmente un acabamiento de mi presente viviente*, es otro, otra “voluntad”, mejor dicho aún: una “voluntad” que se define por ser absolutamente contraria a la mía, lo que amenaza interrumpir la continuidad de mi vida, como me revela el choque emocional ante la violencia y el absurdo en la muerte del otro. “En el ser para la muerte del temor, no estoy enfrente de la nada, sino enfrente de lo que está contra mí, como si el asesinato, más que una ocasión de morir, fuera una de las modalidades de la relación con Otro. La violencia de la muerte amenaza como una tiranía, como procedente de una voluntad ajena.”<sup>48</sup>

Aquí el *factum* de experiencia —al cual la fenomenología debe restringirse— consiste en que ninguna argumentación a favor de la “inmortalidad trascendental” logra imponerse finalmente a la angustia e incertidumbre que ocasiona la expectativa de la muerte. Mejor dicho aún: la relación emocional con la muerte como violencia contra el otro y contra mí se entremezcla con la conciencia protencional de continuidad de la vida trascendental: no hay conciencia de continuidad futura sin la conciencia concomitante de que se trata de una continuidad amenazada desde fuera. Pero no se trata de una conciencia

como saber subsiguiente a la certeza objetiva de la muerte de otro y a la reflexión sobre mis condiciones empíricas, sino de una autoconciencia de finitud anterior a cualquier aprehensión objetivante, autoconciencia cuya condición de posibilidad es una alteridad amenazante que cohabita el flujo de conciencia mismo. Habría que revisar a fondo las descripciones de la estructura protencional del flujo de conciencia, tomando en cuenta que en él se temporaliza una *hyle* no sólo en cuanto es susceptible de ser aprehendida (*aufgefasst*) como pre-presentante o pre-determinante de cualidades objetivas de las cosas, sino en cuanto es, además y siempre, materia sensible (*sinnlicher Stoff*) de sentimientos y emociones en relación con el otro o con lo otro.<sup>49</sup> Quizá tal investigación descubriría que la protencionalidad está originariamente impregnada con una *e-motividad* que nos sitúa de golpe, antes de cualquier polarización sujeto-objeto, en una relación ética con la alteridad, una *e-motividad* que nos revela, además, la exposición originaria de nuestro ser ante la alteridad.

## Notas

<sup>1</sup> Tanto el planteamiento del problema como las ideas principales del presente trabajo se forjaron en el curso de un círculo de lecturas fenomenológicas en Köln y Wuppertal. En este círculo participaron algunos doctorandos y estudiantes de la Bergische Universität Wuppertal: Choi Daegeun, Chin Chih-Chien, Georgy Chernavin y el autor de este artículo. Durante más de un año se leyeron pacientemente los difíciles textos husserlianos sobre la conciencia del tiempo y se propusieron interpretaciones de los mismos. Quiero externar a todos ellos, colegas y amigos, mi más profundo agradecimiento por su disposición al diálogo y a la discusión filosófica, así como por el valioso intercambio de ideas. Sobre la posibilidad y el alcance de una fenomenología de la muerte se puede consultar con provecho los siguientes textos: Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*, Paris, Éditions Galilée, 1996; Marc Richir, “Vie et mort en phénoménologie”, *Alter* (Paris), no 2 (1994), págs. 333-365; Etienne Feron, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Lévinas*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999; Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Bucharest, Academica, 2007.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien volumen VIII, editados por Dieter Lohmar, Den Haag, Martinus Nijhoff, 2006, p. 96. Salvo indicación expresa, las traducciones de otros idiomas al castellano son del autor del artículo.

<sup>3</sup> En el contexto de nuestro trabajo optamos por traducir el término técnico husserliano *Protention* como “protención”, para hacer énfasis en la pertenencia al sujeto trascendental, “por anticipado”, de cualesquiera fases venideras del flujo de vivencias, incluso después del fallecimiento del sujeto empírico. “Protención” conserva así la significación de los términos alemanes *Vorhabe* y *Vorgriff*. No obstante, cabría asimismo utilizar la traducción “protensión”, frecuente en muchas traducciones y en diccionarios filosóficos. La palabra protensión acentúa el carácter espontáneo de la conciencia protencional, en cuanto “se ve tendida” o “arrastrada” hacia un horizonte de datos hiléticos venideros. “Protensión” es también un término adecuado para destacar el papel de la conciencia protencional en la constitución del cuerpo subjetivo (*Leib*) y las sensaciones de movimiento o cinestésias (*Kinästhesen*). Pero por eso mismo preferimos utilizar aquí el término “protención”, pues justamente está en cuestión el modo como la espontaneidad protencional funcionaría, según Husserl, después de la muerte del cuerpo subjetivo y del consiguiente fin de su movilidad en el mundo.

<sup>4</sup> Recurrimos a un lenguaje que amenazaría con simplificar los problemas que Husserl ha planteado e intentado resolver reiteradamente a propósito de las estructuras retencional y protencional del presente viviente. Ciertamente, la protención no muestra el mismo grado de evidencia que la retención, la cual ofrece una evidencia apodíctica de que algo ha sido percibido. Al respecto escribe Husserl: “[...] No afirmamos como evidencia, cuando tenemos una retención de A (supuesto que A sea un objeto trascendente), que A debió haber pasado, sino más bien que A debe haber sido percibido [...] Si se trata, empero, de un objeto inmanente, entonces vale lo siguiente: cuando aparece una serie, un cambio, una alteración de datos inmanentes, ella es también absolutamente cierta.” Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Husserliana Gesammelte Werke, volumen X, editado por Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 34. La protención, en cambio, no garantiza que ha de arribar tal o cual contenido específico, empero sí que cualquier proto-impresión, caso de sobrevenir de facto, ha de hundirse en el continuo retencional. Respecto del concepto de protención en Husserl, su papel en la fenomenología de la conciencia del tiempo, las dificultades que le son inherentes, *Cfr.* el excelente artículo: Dieter Lohmar, “What does protention ‘protend’. Remarks on Husserl’s analyses of protention in the Bernau Manuscripts on time-consciousness”, *Philosophy today*, (supplement 2002), p. 154-167. Sobre las complejas relaciones entre conciencia protencional y proto-impresión (*Urimpression*), *Cfr.* el sugerente ensayo: László Tengelyi, “L’impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl”, en Jocelyn Benoist (éd): *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 97.

<sup>6</sup> *Ídem*

<sup>7</sup> *Ídem*

<sup>8</sup> *Ídem*

<sup>9</sup> *Ibidem* p. 96.

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 97.

<sup>11</sup> Para Husserl la modificación retencional no constituye *stricto sensu* la objetividad temporal *pasada*; por el contrario, la retención (intencionalidad no objetivante) conserva las proto-impresiones o contenidos hiléticos fluyentes dentro del campo de presencia (*Präsenzfeld*). De ahí que Husserl se resista a denominar “pasado” el continuo retencional, por mucho que éste se haya tornado oscuro e incluso vaciado de contenido. Corresponde al acto de rememoración aprehender los contenidos retenidos como representantes de objetos o acontecimientos pasados. Por eso en los *Manuscritos de Bernau* sobre la conciencia del tiempo Husserl sugiere el término “post-presentación” (*Postpräsentation*) para describir la efectuación propia de la espontaneidad retencional: mantener en el presente viviente los contenidos retenidos, que se imbrican bajo un ritmo constante: retención de retención; retención de retención de retención, con un incremento que es medible desde el ahora del cual partió la modificación retencional. Por un movimiento de inversión (*Umstülpung*), la protención proyectaría en el futuro esta continuidad indefinida e ininterrumpida del aglomeramiento retencional, por así llamarlo. Sin embargo, en los *Manuscritos de Bernau* Husserl considera también la posibilidad de un acabamiento del continuo retencional (*Aufhören des retentionalen Kontinuums*), de un cese de la modificación que conserva indefinidamente la proto-impresión. Cabría entonces postular una intencionalidad protencional que “esperaría” el cese de la continuidad de los datos retenidos, apagándose (*sich abklingend*) paulatinamente hasta el punto en que la subjetividad se escinde en pasado como ausencia definitiva de sí mismo y presente de sí mismo, todo ello al nivel originario de la conciencia del flujo y de la autotemporalización. Se trata, empero, de hipótesis que exigirían desarrollos ulteriores y matices varios. Cfr. Especialmente el texto n. 4 en: Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917-1918). Husserliana Band XXXIII. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2001.

<sup>12</sup> El ingreso de una proto-impresión nueva no debe concebirse como la entrada en escena de un dato sensible aislado. A decir verdad hay en el ahora concreto un complejo de proto-impresiones que muestran diferencias de relieve y afectan distintamente al yo que las recibe. Nos parece que László Tengelyi acierta al decir que “[...] el presente viviente es, en última instancia, una impresión originaria rodeada de un halo de retenciones y protenciones actuales y vivientes [...] Todo lo que se ostenta delante de mí, en un cierto momento, me afecta y solicita mi interés y mi atención. Este llamado no tiene la misma fuerza afectiva en el caso de las diferentes impresiones originarias que están reunidas, en cada momento, en una impresión originaria global.” Tengelyi, László: “L’impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl”, p. 41. El punto estriba en que la vida despierta (*waches Leben*) arraiga en la multiplicidad de diferencias y contrastes propios del relieve afectivo (*affektives Relief*) de la impresión

global originaria. La temporalización protencional de la proto-impresión no equivale al arribo de un contenido homogéneo, sino más bien a la constante llegada de un complejo impresional múltiple, siempre exhibiendo contrastes que de alguna manera desconciertan la expectativa primaria o protención de lo mismo, contrastes que se traducen en posibilidades distintas de la vida despierta e interesada en el mundo. Con respecto al importante tema del relieve afectivo del presente viviente *Cfr.* Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Husserliana, volumen XI, editado por Margot Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 164 y ss.

<sup>13</sup> Empero cabe preguntar si tal hipótesis es siquiera viable. Se impone aquí la cuestión de la implicación del cuerpo subjetivo en la conciencia del tiempo. Una cierta abstracción metodológica autoriza describir tan sólo la relación de la forma temporal con un contenido. Así, es concebible que un mismo tono se exhiba indefinidamente en las maneras de donación (*Gegebenheitsweisen*) “ahora” (*jetzt*), “habiendo-sido-apeenas” (*soeben-gewesen*), “estando-apeenas-por-venir” (*soeben-kommend*), cuya estructura formal permanece idéntica. No obstante, si se considera que, en concreto, la conciencia del tiempo implica la conciencia de nuestra corporeidad (*Leiblichkeit*), de nuestras sensaciones de movimiento (*Empfindnisse*) y del espacio circundante (*Umwelt*), la hipótesis planteada se debilita considerablemente. En las sesiones de trabajo del Archivo-Husserl en Köln, Dieter Lohmar recurre al ejemplo preferido de Husserl para describir la temporalización de los datos hiléticos, a saber la percepción de una melodía. A la exhibición de los tonos en maneras de donación formalmente idénticas, observa Lohmar, debe aunarse la situación fáctica del sujeto corpóreo que está quizá escuchando una orquesta, cuyos órganos de audición se acomodan para escuchar mejor los instrumentos, cuya mejor o peor posición respecto de los músicos puede producir variaciones en la tonalidad misma.

<sup>14</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, p. 85-86.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 98. El subrayado en la cita es nuestro. Así pues, en el preciso momento en que el arribo de una proto-impresión cumple (*erfüllt*) una protención, aquélla trae consigo caracteres de irregularidad que la espontaneidad protencional no podría prever o predeterminar. De una parte porque el contenido hilético ingresante exhibe tanto igualdad como semejanza con los contenidos retenidos; de otra parte porque en el complejo proto-impresional se distribuyen las fuerzas afectivas según destaquen más o menos las múltiples impresiones actuales. Tal irregularidad no podría ser prescrita por la conciencia protencional, no al menos respecto de su cómo (*Wie*) concreto. La irregularidad es más bien prescrita por la proto-impresión en cuanto “viene de afuera” (*kommt von außen her*), por lo cual su concreción desconcertará siempre, de alguna manera, la generalidad (*Allgemeinheit*) inherente a la espontaneidad protencional. No hay en Husserl un abismo entre los fenómenos de

cumplimiento (*Erfüllung*) y decepción (*Enttäuschung*), ni entre la certeza simple de la percepción y sus modalizaciones, las cuales constituyen los momentos originarios de negatividad en la experiencia.

<sup>16</sup> *Ídem.*

<sup>17</sup> *Ídem.* Piénsese, por ejemplo, en el relato de Jorge Luis Borges, *Funes el memorioso*. Dotado de una percepción y una memoria excepcionalmente penetrantes y vívidas, el personaje principal Ireneo Funes difícilmente podía conciliar el sueño. Le impedían descansar los recuerdos del día, hasta el desplazamiento de una araña sobre la pared (cuyos movimientos Ireneo Funes podía rememorar con la misma intensidad que la de la percepción). Para dormir, Funes debía uniformar su entorno, mirando por la ventana y *figurándose* las casas vecinas como un bloque compacto negro, hecho de la oscuridad más simple; o debía *imaginarse* en el fondo de un río, siendo mecido y aniquilado por la corriente. Sin embargo, operar la *neutralización* (*Neutralisierung*) del entorno no significa erradicar la conciencia perceptiva del mismo, en la medida en que éste permanece en forma latente y en cualquier momento el entorno puede afectar al sujeto despertándole. *Cfr.* Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 123-136.

<sup>18</sup> *Ídem.* Observemos que, en su procedimiento metodológico, Husserl requiere representarse, mediante la fantasía, las condiciones de *imposibilidad* o casi imposibilidad de la vida interesada o potencialmente en el mundo, para así establecer las condiciones mínimas de *posibilidad* de la vida trascendental. En este contexto resulta significativo el siguiente pasaje: “En cualquier caso, puesto que la condición necesaria, aunque no suficiente del interés es el presente vital pasivamente múltiple (como núcleo), tiene relevancia representarnos el caso límite de la uniformidad.” Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 98. Como veremos más adelante, la descripción de las condiciones últimas de *posibilidad* de la continuidad protencional supone la representación de las condiciones de *imposibilidad* de la existencia del sujeto en el mundo. Nos parece que ahí se juega la suerte de cualquier fenomenología de la protencionalidad y su relación con la inminencia de la muerte. La cuestión por resolver es si tiene éxito o no la reducción a tales condiciones de continuidad protencional *in extremis*, por así decirlo, poniendo entre paréntesis o desconectando las condiciones de vida mundana e intersubjetiva. Para Lévinas, la experiencia de la muerte del otro resistiría la reducción a una vida trascendental que sobre-vive (*über-lebend*) a la responsabilidad ética por el otro vulnerable y mortal. Aunque quizá resulta más apropiado decir que, en un sentido profundo, la experiencia de la muerte del otro reorienta la reducción a los estratos de vida hilética pura. *Cfr.* nota 19 del presente trabajo.

<sup>19</sup> “El yo durmiente —yo, el centro de los intereses— es el yo carente de intereses, el yo ‘pasivo’. Aquí surge la pregunta: el fondo pasivo que se temporaliza, ¿es en sí mismo carente de afección, o ausencia de afección significa más bien inoperancia de la afección?, ¿hay ahí una tendencia afectiva? Sí, sólo que el yo está ‘cansado’ para seguirla. ¿Y

qué sucede con el desaparecimiento de las multiplicidades de 'contrastes'?, ¿no es una continuidad sin contrastes también tendencial, si bien la fuerza de esta tendencia se halla cerca del límite-cero (*Null-Grenze*), como un cero de intensidad?" Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 99.

<sup>20</sup> Al constatar que durante un sueño profundo continúa indemne la auto-temporalización del estrato inferior de la corriente de vivencias (*unterer Erlebnisstrom*), no obstante la paralización del interés del yo por el mundo, Husserl efectúa una distinción tajante entre una *hyle* apercibida mundanamente y una *hyle* pura, trascendentalmente necesaria. Tal distinción fundaría la necesidad del ser trascendental más allá de la muerte como acabamiento de las condiciones de existencia en el mundo. Ahora bien, al analizar el fenómeno de la muerte como relación emocional con el otro, Lévinas nos brinda ocasión para ahondar en la estructura originariamente emocional de la *hyle* y su temporalización, ello en Husserl mismo, lo cual tornará endeble la separación radical entre la continuación o auto-conservación de la vida trascendental (*Selbsterhaltung des transzendentalen Lebens*) y su concreción en el mundo y en las relaciones intersubjetivas.

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Späte...*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>22</sup> *Ídem*. Justo al llegar a este punto Husserl introduce una separación entre la temporalización protencional de la *hyle* pura y el horizonte de futuro para una vida en vigilia e interesada en el mundo y en los otros. Lévinas ha forjado, empero, un concepto de *vigilia* que sugieren los textos mismos de Husserl, tal que sería inseparable del presente viviente mismo: "En la identidad del estado de conciencia presente a sí mismo, en esta tautología silenciosa de lo pre-rreflexivo, está en *vigilia* una diferencia entre el sí mismo y el sí mismo siempre en desfase, un desfase que no se puede sincronizar: precisamente el *insomnio*, que no se puede expresar sino mediante estas palabras con significación *categorial*." Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, p. 50. Lévinas alude aquí al desfase implicado en la posterioridad (*Nachträglichkeit*) de la auto-conciencia no objetivante como intencionalidad retencional o intencionalidad longitudinal (*Längstintentionalität*) de una fase del flujo. Husserl descartó que el arribo de la proto-impresión pudiese ser un momento inconsciente de la auto-temporalización del flujo de conciencia, momento que sólo "después" se tornaría consciente. Empero, cabe preguntar si la relación emocional, por otras vías que la reflexión, no nos reduce forzosamente a esta "senectud" permanente de la presencia de sí mismo, y por ahí a la experiencia de la propia mortalidad. Tendremos oportunidad de volver a esta cuestión.

<sup>23</sup> *Ídem*.

<sup>24</sup> Stefano Micali dedica interesantes reflexiones al tema del nacimiento, el sueño y la muerte en Husserl, acentuando que se trata de fenómenos que no sólo constituyen una limitación al poder egológico, sino además se pierden en un paradójico horizonte de desconexión de la experiencia: "La muerte, el nacimiento y el sueño son un reto a la fenomenología, porque eliminan su fuente, a saber la experiencia." Micali, *Überschüsse*

der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl, Dordrecht, Springer Verlag, 2008, p. 229.

<sup>25</sup> Edmund Husserl, *Späte... op. cit.*, p. 102.

<sup>26</sup> *Ídem.*

<sup>27</sup> Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/3*. Husserliana volumen XXXV, editado por Berndt Goossens, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 420.

<sup>28</sup> Encuadramos así nuestras reflexiones en el marco de una *metafísica de la facticidad o fenomenología como filosofía primera*, la cual pretende continuar indicaciones provistas por Husserl mismo. Esta metafísica ha sido bosquejada por László Tengelyi en un escrito que amablemente nos ha confiado para su traducción al castellano: "Phänomenologie als Erste Philosophie". Ahí Tengelyi escribe: "El sentido auténtico de la metafísica husserliana de la facticidad sólo será palpable cuando se comprenda que al aparecer mismo corresponde el carácter de proto-hecho (*Urtatsache*) que no debe ser referido a causas supremas." Promanuscriptum, p. 9. En el caso que nos ocupa se trata de no sobrepasar el límite que impone el *factum* de la aparición de la muerte del sujeto trascendental para otro sujeto, lo cual sucede si se postula la continuidad del flujo de conciencia a pesar de la supresión del cuerpo, o mejor dicho aún: de la constatación, por parte del otro, de mi muerte en tanto ser-en-el-mundo. Ahora bien, veremos que Emmanuel Lévinas desconfía de términos como "constatación", "fenómeno" y "aparición" para describir la experiencia que un sujeto hace de la muerte de otro sujeto. Para él no se trata de que el otro sepa sobre la muerte o *descubra el fenómeno* de la muerte de otro sujeto, sino de las implicaciones éticas de una relación emocional con la muerte de otro sujeto. El punto estriba en que Lévinas ahonda en el *factum* de la experiencia que un sujeto hace de la muerte de otro sujeto, siendo esta experiencia algo distinto de una constatación o de una comprobación. La experiencia del acabamiento del otro no es algo que simplemente confirme un bagaje previo de conocimientos científicos o filosóficos sobre la muerte, sino un *acontecimiento* que sobreviene, que nos es transferido "desde fuera" y desestabiliza cualquier especie de "tanatología" fundada en certezas sobre la muerte propia o ajena. Tal acontecimiento nos sume en la absoluta ignorancia, en el más contundente no-saber sobre la muerte, y justamente por la emoción que surge de este no-saber nos relacionamos con la muerte del otro y la propia. He ahí el *factum* del cual debe ocuparse una fenomenología de la muerte.

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1993, p. 28.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>31</sup> Aquí no podemos ahondar en la toma de postura de Lévinas frente a Heidegger en cuanto al tema de la muerte. Tan sólo citemos un pasaje a título de planteamiento de un problema complejo y que exige ulteriores investigaciones: "Mi relación con la muerte no se limita a este saber de segunda mano. Para Heidegger (véase *Sein und Zeit*), tal

relación es certeza por excelencia. Hay un *a priori* de la muerte. Heidegger denomina la muerte certeza hasta el punto de ver en esta certeza de la muerte el origen de la certeza misma, y se rehusa a situar la proveniencia de esta certeza de la experiencia de la muerte de los otros.” Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*. p. 18.

<sup>32</sup> *Idem.* Para ilustrar su tesis, Lévinas recurre a la escena última del Fedón: “Al lado de aquellos que en esta muerte [de Sócrates, n. del tr.] hallan todas las razones de esperanza, algunos (Apolodoro, ‘las mujeres’) lloran más de lo necesario, lloran desmesuradamente: como si la humanidad no se agotara por la medida, como si hubiera un exceso en la muerte.” Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*. p. 18.

<sup>33</sup> *Ibidem.*, p. 22.

<sup>34</sup> “La muerte es distanciamiento irremediable: los movimientos biológicos pierden toda dependencia respecto de la significación, de la expresión. La muerte es descomposición, es el sin-respuesta [...] La expresión desaparece. La experiencia de la muerte que no es la mía es ‘experiencia’ de la muerte de alguno (*quelqu’un*) que de golpe está más allá de los procesos biológicos, que se asocia conmigo a título de alguno.” En el fenómeno de la muerte como disociación entre vida y expresividad asistimos además a la muerte del alma: [...] El alma, substancializada como alguna cosa, es, fenomenológicamente, lo que se muestra en el rostro (*visage*) no cosificado, en la experiencia, y, en este aparecer, dispone de la osamenta [...]” *Ibidem.* p. 21. La substancialización metafísica del alma arriesga pasar por alto el drama del apagamiento del rostro hasta la pérdida de toda expresión en un rictus. En él nos aparece la muerte conjunta del alma y del cuerpo: “La muerte es inmovilización de la movilidad del rostro de otro, quien se rehusa a morir.” *Ibidem.*, p. 23.

<sup>35</sup> *Ibidem.*, p. 22.

<sup>36</sup> *Ibidem.*, p. 133.

<sup>37</sup> *Ibidem.*, p. 26. Lévinas muestra una y otra vez escrúpulos ante términos como “experiencia de la muerte” y “negatividad”, en la medida en que connotan de una parte un saber y una tematización del fallecimiento del otro, de otra parte un momento provisorio de una dialéctica que termina asumiendo cualquier alteridad. Ahora bien, a la fenomenología contemporánea se impone una revisión del concepto de experiencia, que no significa tanto “donación de sentido” como un “padecer” la alteridad, implicando así una cierta negatividad originaria. Al respecto escribe László Tengelyi: “[...] Se puede sostener que, hoy en día, en la fenomenología todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar la experiencia no como *vivencia*, sino también como *prueba*. Recurriendo a términos alemanes con frecuencia utilizados en la fenomenología, se podría decir simplemente que se trata de concebir la *Erlebnis* al mismo tiempo como *Erfahrung*.” László Tengelyi, “De la vivencia a la experiencia”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), no 9 (Julio 2007), p. 56. Sobre cómo esta

revisión del concepto de experiencia incide en la lectura de la fenomenología de la alteridad, Cfr. *ibidem*, pp. 70-71.

<sup>38</sup> *Ibidem.*, p. 26.

<sup>39</sup> Los textos de Lévinas en este tenor son trepidantes: “La prioridad del otro sobre el yo, por la cual el ser-ahí humano es elegido y único, es precisamente su respuesta a la desnudez de la mirada y a su mortalidad. Justamente ahí acontece el cuidado por su muerte, donde el ‘morir por él’ y ‘morir su muerte’ tiene prioridad sobre la ‘muerte auténtica’. No una vida *post mortem*, sino la desmesura del sacrificio, la santidad en la caridad y la misericordia. Este futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos de la temporalidad misma [...]” Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l’autre*, Paris, Le Livre de poche, 1993, p. 214. “Es en la pasividad de la obsesión [...] que una identidad se individua como única, sin recurrir a ningún sistema de referencias, en la imposibilidad de ausentarse sin carencia, en la asignación del otro bajo la acusación de todos, la responsabilidad por todos va hasta la sustitución. El sujeto es rehén (*otage*).” *Ibidem*, p. 177. En su excelente libro *Conscience et existence*, Rudolf Bernet indica que en este punto hay un diferendo inevitable entre la fenomenología husserliana y la filosofía de la alteridad, como la radicaliza Lévinas: “Incluso si la alteridad intrínseca de la conciencia permitiera pensar el aparecer del otro bajo la forma de una afección traumática, no permitiría pensar una respuesta subjetiva que asumiría la forma del sacrificio de sí mismo por el otro: la conciencia puede dividirse y distanciarse de sí misma, incluso puede acoger al extraño (supuesto que jamás sea totalmente extraño), pero no puede auto-exiliarse o dejarse aniquilar completamente por el otro.” Rudolf Bernet, *Conscience et existence Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004, p. 260. Ahora bien, esta cuestión admite muchos matices. El propio Lévinas advierte: “El *para* el otro del sujeto no podría interpretarse ni como complejo de culpa (que supone una libertad inicial), ni como benevolencia natural o ‘instinto divino’, ni como un yo no sé qué amor o no sé qué tendencia al sacrificio.” Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Kluwer Academic, 2000, p. 198. Al respecto comenta Joseph Cohen: La responsabilidad hiperbólica y diacrónica del ‘sujeto-rehén’ no es un *sacrificarse*. De hecho, el ‘sujeto-rehén’, responsable de todo y de todos, responsable por la responsabilidad del otro, jamás podría ser un ‘sujeto sacrificándose’. La observación es importante. Pues para Lévinas, jamás se repetirá bastante, es siempre por el otro, desde o a partir del otro, que se puede entender el sacrificio. El sacrificio no da nada, él es dado [...]” Josep Cohen, “La mort de l’autre et la démesure éthique du sacrifice”, en Danielle Cohen-Lévinas, Bruno Clément (ed.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 274.

<sup>40</sup> Cabría describir tal “mortalidad trascendental” como una figura fundamental de la responsabilidad por el otro, en la medida en que el sujeto ético pone una y otra vez fin a su vida como continuidad solipsista y egoísta, o está dispuesto a *mortificarse* cesando cualquier forma de *supervivencia* que vaya a un más allá de los otros. Ya la

noción misma de intencionalidad nos coloca ante una situación paradójica de la vida del sujeto, que Hans Blumenberg describe con precisión: “*Tener* objetos implica no deber ser ellos (*Gegenstände zu haben, schließt ein, sie nicht sein zu müssen*). Auto-conservación (*Selbsterhaltung*) de la conciencia radica justamente en no poder ser ella misma, sin por ello desposeerse. La auto-conservación de la conciencia sería incuestionable, si ser-sí-mismo (*Selbstsein*) no significara ser sí mismo sin limitarse a, y sin estar encerrado en ello.” Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlass herausgegeben von Manfred Sommer*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 147. Jacques Derrida llama la atención sobre el fuerte vínculo que, en la obra de Lévinas, une las nociones de intencionalidad y hospitalidad: “No hay una experiencia intencional que [...] vendría a llamarse, de manera determinante y determinable, hospitalidad. No, la intencionalidad se abre, desde el umbral mismo, en su estructura más general, como hospitalidad [...]” Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Galilée, 1997, p. 94.

<sup>41</sup> Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort... op.cit* p. 26.

<sup>42</sup> *Ibidem* p. 28.

<sup>43</sup> *Ibidem.*, p. 26.

<sup>44</sup> Como ha notado con razón Attila Szigeti, esta interrogante toca el punto crucial de la fenomenología husserliana de la protencionalidad: “El hecho de que para Husserl el presente sea siempre la realización de las expectativas, forjadas desde el pasado, así como el hecho de que Husserl no pueda aceptar la hipótesis de la posterioridad originaria, son solidarios entre sí. Precisamente porque el presente cumple las expectativas (forjadas desde el pasado), no puede exceder la conciencia del presente y darse originariamente en la posterioridad”. Attila Szigeti, “L’autre temps. Lévinas et les analyses husserliennes du temps”, en *Studia phänomenologica* (Bucharest) no VI (2006), p. 87.

<sup>45</sup> Importa sobremanera subrayar lo siguiente: el cuestionamiento que la muerte del otro dirige a la expectativa necesaria de la continuidad de nuestra vida trascendental no parte de un “saber cierto” sobre nuestra muerte trascendental como anonadamiento, o sobre la imposibilidad de una duración eterna de mi vida trascendental. En modo alguno se trata, para Lévinas, de oponer definitivamente tal “saber” de nuestra nada al saber que Husserl pregona en los textos que hemos citado. Más bien se trata de describir un acontecimiento que *desconcierta* cualesquiera expectativas de continuidad de la propia vida, pero no forzándonos a confesar el saber sobre nuestro anonadamiento como contraparte pesimista de un saber fatuo sobre nuestra “inmortalidad trascendental”. Más bien habría que revisar la categoría metafísica “inmortalidad” del sujeto a la luz de una fenomenología de la alteridad y la responsabilidad ética. Es una adquisición definitiva de la crítica kantiana pensar cualesquiera ideas metafísicas en el contexto de la razón práctica.

<sup>46</sup> Nos parecen muy sugerentes e instructivas las reflexiones de Christian Lotz sobre la relación entre Husserl y Lévinas a propósito de una “discontinuidad” constitutiva del presente viviente. Para Lotz, Husserl ha intentado ciertamente mostrar “[...] como el presente —en el cual debe emerger el otro— puede, por así decirlo, de-presentarse

(*sich entgegenwärtigen*), de manera que se muestra fenomenológicamente cómo dentro del presente es posible una trascendencia y ausencia como tal.” “Lévinas —continúa Lotz— ofrece una idea que ciertamente no soluciona el problema de Husserl, pero al menos muestra una dirección desde la cual se puede aclarar el fenómeno [de de-presen-tación, *nota del traductor*] en el marco del pensamiento Husserliano. Esta dirección puede designarse como *reformulación práctica del problema de la autoconciencia*.” Christian Lotz, “Tod, Wille, Zeit. Die praktische Konzeption des Selbstbewusstseins bei Lévinas”, en Christian Kupke (ed.), *Lévinas' Ethik im Kontext. Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche* Bd . 4, Berlin, Parodos Verlag, 2005, p. 74-75.

<sup>47</sup> László Tengelyi, “Einzigkeit ohne Identität bei Lévinas”, en *Studia phænomenologica* (Bucharest), no VI, (2006), p. 71.

<sup>48</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academia, Paris, 1990, p. 260.

<sup>49</sup> Después de señalar que el concepto filosófico de negatividad no es un concepto fundamental de la fenomenología husserliana y que además no ha jugado un papel importante y deseable en las descripciones de la experiencia del mundo e intersubjetiva, Christian Lotz bosqueja la problemática que, en el contexto de nuestra temática, plantea la filosofía de Lévinas a la hilética husserliana: “Yo experimento toda forma de limitación sensible (*sinnliche Beschränkung*) como una limitación dirigida ‘contra mí’. Esta forma del ‘contra mí’ sería inconcebible si la experiencia sensible fuera puramente ‘sensual’ (*sensuell*) [...] Si entendemos la sensibilidad gozándose en la auto-conciencia como algo que ‘concierno’ (*geht an*), entonces la entendemos ya como algo que no se puede describir ‘neutralmente’. La autoconciencia es positiva o negativa, y en un sentido basal la sensibilidad no es sólo expresión de nuestra libertad, del egoísmo y la separación, sino a la vez una amenaza (*Bedrohung*) para nosotros, porque nos torna vulnerables.” Christian Lotz, *op. cit.*, p. 85.

\*Der Tod ist eine Blume, die blüht ein einzig Mal.  
Doch so er blüht, blüht nichts als er.  
Er blüht, sobald er will, er blüht nicht in der Zeit.  
Er kommt, ein grosser Falter, der schwanke Stängel schmückt.  
Du lass mich sein ein Stängel, so stark, dass er ihn freut.

Fecha de recepción del artículo: 20 de mayo de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 22 de junio de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 8 de julio de 2009

# “CONCIENCIA PERCEPTIVA Y CONCIENCIA ONÍRICA. DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA”

Profesora M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz.  
Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid

## **Introducción**

A la fenomenología se le suele acusar de priorizar la percepción, de oclocentrismo y, a la vez, de esencialismo, logocentrismo y hasta de conciencialismo. Este etiquetaje olvida la lucha de Husserl contra el psicologismo y el cientificismo, así como la máxima del existencialismo y hasta las raíces fenomenológicas de éste. Desconoce, además, la constante crítica merleau-pontiana al intelectualismo, al empirismo y, en general, a los dualismos que han marcado nuestra historia y se han grabado en nuestra lógica.

En este trabajo recordaremos otro olvido, el de la fenomenología genética, complementaria de la estática, que atiende a la motivación de las acciones, tanto por actos ya cumplidos, como por afecciones. Esta fenomenología centrada en los procesos, en la historia, constata la génesis en la pasividad y considera esenciales, tanto las relaciones entre actividad y pasividad<sup>1</sup>, como la conexión de la pasividad del yo con la de todos los otros para que un mundo y un tiempo se constituyan para nosotros como objetivos. Merleau-Ponty tuvo acceso a escasos manuscritos husserlianos sobre la misma, pero, desde entonces, se propuso continuarla pensando los impensados del propio Husserl y de otros filósofos como Bergson, Freud y Sartre, ayudado incluso por la literatura<sup>2</sup>.

Aunque toda la obra de Merleau-Ponty continúa esta fenomenología genética y en sus obras tempranas apunta ya su interés por la pasividad, sólo se ocupará sistemáticamente de ésta en su curso del Colegio de Francia de

1954-1955. Paradójicamente, esa “sistematicidad” ha llegado a nosotros en forma de notas de sus lecturas, cuya reconstrucción e interpretación nos permitirá aquí defender la tesis de que, en uno de sus fenómenos, el del sueño, la conciencia persiste y no simplemente como conciencia perceptiva debilitada, como piensa Bergson, ni como una conciencia vacía, como cree Sartre, ni siquiera como el inconsciente freudiano, sino como otra modalidad de lo que es en la vigilia, o sea, como otra expresión de la conciencia encarnada o cuerpo vivido, desde cuyo simbolismo originario se comprende el onírico.

Esta investigación surgió ante dos extrañezas: en primer lugar, esa que hasta al profano le produce que la conciencia lúcida se duerma; en segundo lugar, otra conocedora de que la actitud fenomenológica es la de la conciencia intencional despierta y, sin embargo, ha pensado tantos fenómenos-límite de la conciencia reflexiva, como el sueño, incluido ese que carece de sueños.

Así hemos querido practicar, una vez más, el acto instituyente del filosofar y, al mismo tiempo, contribuir a despertar el interés por el desarrollo de la fenomenología genética y recordar a uno de sus adeptos.

## **1. La génesis de la actividad desde la pasividad**

En el curso sobre la pasividad, al que acabamos de hacer referencia, Merleau-Ponty reflexionaba sobre la falsa alternativa, presente aún en el paradigma perceptivo, entre sujeto soberano y mundo de la vida en el que éste se inserta. Se ocupaba, para ello, de estados como el sueño, el inconsciente y la memoria que parecen excluir la decisión de un sujeto, pero, que tras su análisis, revelan que pasividad y actividad son constitutivas de la conciencia encarnada que somos, de modo que la pasividad no es lo opuesto a la actividad, sino su germen. Ambas componen la reversibilidad de nuestro ser, por la que todo acto tiene dos caras (p. e. hablar-escuchar, percibir-ser percibido, soñar-ser soñado, etc) más bien que dos polos o una *nóesis* y un *nóema*, respectivamente. La pasividad, se manifiesta ya de manera fronteriza en nuestra actividad revelando que toda iniciativa surge del interior del ser: “Sueño, enfermedad, muerte presente hasta en sus actos, por tanto, pasividad lateral”<sup>3</sup>; no imposibilita la actividad, sino que se anuncia de manera tangencial en toda acción y, por eso, “la pasivi-

dad frontal es imposible”<sup>4</sup>. No tiene sentido considerarla ni como un principio causal, ni como un objeto de conciencia, sino más bien como el horizonte desde el que ésta se destaca.

Así es como el filósofo dialectiza la pasividad descubriendo su vinculación con la actividad y a la inversa. Defiende una pasividad sin pasivismo<sup>5</sup>, es decir, una pasividad asumida que, por eso, ya no es pura, sino vinculante. Análogamente, considera que el activismo irreflexivo es, en el fondo, pasotismo; en otros términos, actuar por actuar vale tan poco como pensar por pensar. Algo parecido sucede cuando basamos la identidad personal en la continuidad de la autoconciencia, ignorando esas interrupciones de la misma que sufrimos regular y prolongadamente cuando dormimos. Paradójicamente, la atención exclusiva a la continuidad del presente en la vigilia nos encierra en un sueño<sup>6</sup>, puesto que nos reduce a sujetos conscientes y compulsivamente activos cuando, en realidad, estamos inmersos en la pasividad y toda nuestra vida transcurre en interacción con ella (baste el ejemplo de la necesidad de la escucha para la comunicación o el silencio y los espacios en blanco en el habla y la escritura, respectivamente).

Sin embargo, la filosofía apenas ha pensado la pasividad de la que arranca nuestra actividad, de la misma manera que ha obviado el cuerpo, que nos arraiga y permite que demos sentido a lo que aparece, o el mundo que nos interroga proporcionando un “campo” desde el que se abren horizontes y se ofrecen las cosas en perspectiva. Estos fenómenos cuestionan la convicción tan extendida de que los seres humanos son activos y, por ello, se oponen a la pasividad de todo lo otro. Habría que decir, más bien, que nuestra vida es activa y pasiva, del mismo modo que lo es lo no humano: “porque hay sistemas simbólicos y una inscripción, a su nivel, de todo lo que adviene”<sup>7</sup>, es decir, porque, tanto lo humano como lo no humano es suelo (*Boden*) de sedimentaciones que reviven incluso en los sueños. Por todo lo antedicho, la revalorización de las esferas pasivas no es una exigencia de ontología regional, sino que resulta imprescindible para superar la ontología dualista.

En las notas de *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty continúa pensando la problemática de la pasividad de la conciencia bajo la forma del cuerpo del espíritu, que tanto había estudiado en su *Fenomenología de la Percepción*. En esta obra, ya declaraba como conclusión a sus indagaciones sobre el tiempo, que la pasivi-

dad no es la simple recepción de una acción externa, sino nuestro ser-en-situación —determinado por ella, pero también actuante en ella— y que “no somos incomprensiblemente una actividad unida a una pasividad, un automatismo rematado por una voluntad, una percepción coronada por un juicio, sino completamente activos y completamente pasivos, porque somos el surgimiento del tiempo”<sup>8</sup>. Vivimos la temporalidad pasiva y activamente; sólo retenemos una parte de lo que ocurre en ella, mientras que la otra permanece inconsciente en la memoria o en el sueño.

En las notas de sus cursos, Merleau-Ponty revalorizará lo onírico en relación con la fundación de la existencia en el cuerpo fenoménico. Se propondrá una arqueología de la experiencia vivida para seguir la marcha de la reflexión que se dirige a todo lo que la precede y cuya dinámica es inseparable de las capacidades corporales que aseguran nuestro anclaje en el mundo. Esta continuidad entre cuerpo y conciencia explica que determinadas acciones humanas entren en el sueño y que sus estímulos provengan tanto de la percepción como del psiquismo.

Merleau-Ponty nunca cesó de indagar en esa relación oculta que se manifiesta siempre que se toma una iniciativa, e incluso cada vez que surgen ideas<sup>9</sup>. Éstas se establecen en la vida intencional anónima que, más tarde, será esclarecida por la autorreflexión. De su génesis pasiva se sigue que yo soy incapaz de asistir al surgimiento de una idea, de la misma manera que no puedo captar mi nacimiento; ambos sólo son aprehendidos por mí como ya nacidos. Por eso dice Merleau-Ponty: “no soy yo lo que me hace pensar como tampoco soy yo quien hace latir mi corazón”<sup>10</sup>. El detonante de estos procesos motrices, que implican al sujeto como al objeto, no es una decisión premeditada del yo; análogamente, hay sentidos que yo no constituyo y de los que no soy propietario.

Por tanto, la vida no es pura actividad, sino que es desbordada, tanto por la pasividad originaria como por la secundaria. Según Husserl, la primera es anterior a todas las actividades de la razón. Se compone de pulsiones, instintos, sensaciones y afecciones; la segunda es la sensibilidad que contiene ya algún sedimento de la razón. Por ella se comprende que todo acto recaiga en un estado inactual del que sólo tenemos una conciencia pasiva y permite que la actividad se continúe teleológicamente. Esta pasividad secundaria instituye un fondo sensible que no necesita del yo activo para subsistir y amplía la

conciencia a la pasividad asociativa. Husserl nos recuerda, así, que todo yo depende de un fondo oscuro hecho de disposiciones originarias y naturales, de un alma sensible (*sinnliche Seele*) compuesta por habitualidades<sup>11</sup> que quedan a disposición de la vida intencional. Cuando nos dormimos abandonamos esta intencionalidad, entendida como cumplimiento de actos, pero éstos no cesan de remitir a la pasividad y de afectarnos.

## 2. La pasividad que actúa en el sueño (*sommeil*) y en los sueños (*rêves*)<sup>12</sup>

Uno de los fenómenos que participan de ambas pasividades es el sueño. Freud descubrió que en los sueños habita esa energía pulsional de la pasividad originaria que determina a la conciencia; por su parte, la fenomenología insiste en la sedimentación de la conciencia perceptiva en la onírica. Ambas pasividades no son externas al sueño, sino constitutivas del mismo, en el sentido de que actúan como su origen y revierten, más tarde, en la vigilia.

El yo no se duerme como una masa, sino después de una especie de motivación que va preparando el sueño y responde a una intención. De ahí que, en el sueño se refleje con extraordinaria evidencia que “la pasividad es esa extraña actividad que viene sin llegar a nuestras decisiones, nos lleva tanto como la llevamos”<sup>13</sup>. Así entendido, el sueño no sólo forma parte de nuestra vida orgánica, sino también de la fenoménica. Tiene un carácter activo, ya que actúa como un proyecto, no como decisión que anticipa un futuro, sino como deseo presente que se equilibra sobre lo que está por venir.

Es uno de los temas elegidos por Merleau-Ponty para dar cuenta de su nueva comprensión de la pasividad. Otro es el inconsciente; ninguno es abordado como degradación de la conciencia; se trata de posibilidades internas de ésta, la cual no es negatividad pura —como en Sartre—, sino conciencia perceptiva. En tanto tal, no es conciencia tética de sí, es decir, no consiste en la conciencia de percibir; es una relación simultánea entre el perceptor y lo percibido, una interrelación sensible y no meramente visual. El sueño tampoco es un objeto de conciencia, como se aprecia cuando la idea de dormirse impide justamente hacerlo.

Contrariamente a Merleau-Ponty, Sartre lo considera un caso límite de pasividad, entendida por oposición a la actividad. El sueño, en Sartre es un fenómeno puramente fisiológico en el que subsiste una débil presencia del mundo por la que el durmiente se despierta y, cuando lo hace, sabe que sigue en él. Ahora bien, esto no es auto-evidente, porque no siempre es la energía meramente sensorial, sino también su relación con el resto de la vida psíquica lo que nos despierta; por ello, cualquier palabra no nos hace despertar; sólo la que pronuncia nuestro nombre en voz baja. Esto implica que, de algún modo, el durmiente distingue las sensaciones, que no se limita a reaccionar ante estímulos, por débiles que éstos sean en el sueño.

Merleau-Ponty piensa el sueño (*sommeil*) como el retorno al cuerpo indiferenciado. En efecto, la primera condición para dormirse es abandonar nuestra verticalidad, la tensión entre nuestra vida interna y externa, entre abajo y arriba, como indica la posición tumbada que adquirimos. El cuerpo se relaja y se cierra al mundo; así es imposible la discriminación que exige la vida perceptiva y su distinción entre lo real y lo imaginario. El cuerpo pierde su papel de encarnación de las funciones sensoriales y motrices, pero no del todo, porque nos despierta, lo que denota que, en cierta medida, vigila; lo hace porque no es mero organismo, sino campo sensorial abierto, portador de la relación con el mundo, los otros y el pasado. Cuando duerme, continúa manteniendo alguna relación con la conciencia perceptiva, al menos esas que hacen posible el sueño. Sin embargo, ese cuerpo se torna indiferenciado, como el mundo y, con él, la conciencia pierde sus determinaciones; concretamente, la intencionalidad que le permitía establecer diferencias entre términos.

Por su parte, Sartre sólo analiza el sueño (*rêve*) que se produce cuando dormimos, único tema posible para una filosofía de la conciencia<sup>14</sup>; lo describe como construcción imaginaria de una conciencia vacía<sup>15</sup>, debido a que dormir es ausentarse del mundo presente introduciéndose en la inconsistencia de lo imaginario. No se da cuenta de que la negación del mundo en el sueño también es una manera de mantenerlo, que la conciencia que duerme no es pura nada, sino que está repleta de vestigios del pasado y del presente. La distinción entre lo real y lo onírico no puede ser la de una conciencia llena de sentido y otra carente de él. Es más, según Merleau-Ponty, lo imaginario sólo puede ser pensado desde la potencia propia del sueño, el cual no nos encierra

en una irrealidad absoluta, sino que tiene su propia dinámica y suministra las ficciones sin ser él mismo una modalidad de la conciencia que imagina.

Frente a la convicción generalizada de que al dormir abandono el mundo y pierdo la conciencia de lo propio, de manera que mi sueño nunca es mío en el sentido de un estado presente, Merleau-Ponty muestra que el durmiente no ha retirado de hecho su interés mundano, sino que está completamente entregado a él. Aunque no pueda relacionarse libremente, ni delimitar lo propio en confrontación con lo ajeno y en la continuidad de la relación yo-otro posibilitada por la movilidad externa. El nivel de la indiferenciación del sujeto que sueña no se opone al del sujeto vigilante ni a la preservación de su mundo. Soñamos en y con el mundo, recogiendo las resonancias del universo común que determinan nuestro microcosmos. Ciertamente, lo soñado se reintegra en la vigilia como en su lugar verdadero, de la misma manera que la imagen monocular lo hace en la percepción binocular, pero ambas son tan reales como necesarias. El sueño (*sommeil*) sólo supone un retroceso provisional al estado vegetativo en la misma medida en que la vida despierta permite (y hasta exige) dichos retrocesos.

Cuando la conciencia duerme, sigue produciendo ciertos rendimientos que no se reducen a objetos suyos. El acto de dormirse no es completamente un acto, sino un dejarse llevar por eso que no es preciso sintetizar, porque “el sueño de la conciencia no es la mera conciencia de dormir”<sup>16</sup>. Por su parte, el estado de vigilia no es presencia absoluta de sí, sino proceso de diferenciación de la conciencia que, precisamente por ser tal, puede recibir motivaciones y estímulos del mundo y del sueño. En éste se forma la conciencia onírica que, aunque no es idealizante, actúa en la vigilia como satisfacción de deseos liberados de las excitaciones externas. Por consiguiente, “dormir no es ni presencia inmediata en el mundo ni ausencia pura, sino ser *aparte*”<sup>17</sup>, un ser que es subjetivo-objetivo, como la conciencia perceptiva, pero que, a diferencia de ella, “es involución provisional, la desdiferenciación, es el retorno a lo inarticulado, el repliegue en una relación pre-personal con el mundo, que no está verdaderamente ausente, sino, más bien, distante. En esta relación global, el cuerpo marca nuestro lugar en el mundo con el que continúa entretejiendo un mínimo de relaciones que harán posible el sueño (*rêve*)”<sup>18</sup>. Éste no es una simple variedad de la conciencia que imagina durante la vigilia; si lo fuera, que-

darían sin explicar el despertar de la conciencia y el peso que un sueño puede tener para nosotros.

A pesar de su significatividad, apenas puede decirse que el sueño sea un fenómeno, puesto que sólo aparece de manera indirecta; únicamente dos de sus componentes se ponen de manifiesto: 1) la transición de la vigilia al sueño (adormecimiento) y el correspondiente paso de éste a aquélla (despertar), y 2) la producción de sueños o imágenes específicamente articuladas. Podemos describir estos rasgos esenciales gracias a actos de rememoración que, naturalmente son realizados por el yo despierto. Únicamente ante él y por reflexión retrospectiva se desvela el yo durmiente; de ahí la conclusión de Husserl: “el sueño no tiene sentido más que por relación con la vigilia y lleva en él la potencialidad del despertar”<sup>19</sup>. Merleau-Ponty dialectiza esta solución considerando que también el yo vigilante puede ser clarificado por el que sueña. En realidad, no aceptaría la distinción husserliana de dos yoes en el sueño: el mundano que duerme y otro desmundanizado que, al no estar guiado por los intereses que articulan la vida vigilante, sueña<sup>20</sup>. Husserl no explica cómo es posible que este último yo desinteresado despierte, es decir, sea afectado. Desde una filosofía de la conciencia resulta difícil comprenderlo, ya que ésta nunca inicia *per se* la apertura al mundo y a sí misma. No es, por tanto, actividad pura de un sujeto, sino que se edifica sobre un fondo de pasividad ya dado. Es más, la propia conciencia posee una dimensión pasiva, en tanto que puede ser afectada. De la misma manera, el yo sólo se comporta cuando es conmovido. Antes de que su conciencia sea intencionalidad en acto, es intencionalidad motivada por lo ya ahí.

Husserl comprende la afección como motivación y no como un mecanismo ciego. Insiste en su dinamicidad, en su poder para despertar una intención dirigida al objeto y una relación de motivación —no causal— entre la persona y el mundo<sup>21</sup>; no es, por tanto, receptividad pura, sino una tendencia a ser afectado que es previa al *cogito*. Ni siquiera la “afección sensible” puede considerarse mera receptividad, puesto que descansa en un moverse cinestésico. Merleau-Ponty comprenderá este movimiento en base a nuestro esquema corporal; afirmará la encarnación de la conciencia y de las diversas dimensiones implicadas en la misma, hasta el punto de que “no hay que preguntarse por qué tenemos, además de las ‘sensaciones representativas’, las afecciones, ya

que también aquéllas (consideradas 'verticalmente' en su inserción en nuestra vida) son afecciones, presencia al mundo por el cuerpo, carne al igual que el lenguaje"<sup>22</sup>.

La afección del yo es obra de la pasividad y se halla presente en todos los niveles de la constitución: en el nivel de la esfera *hylética*, el presente viviente, las sensaciones, pulsiones e instintos afectan al yo, excitan su conciencia<sup>23</sup>; en el nivel de la esfera trascendente, el yo es afectado por la sedimentación de objetos que ha constituido genéticamente. Esta pasividad produce continuamente un campo de pre-donaciones, y hasta donaciones ulteriores, motivadoras del yo a través de síntesis pasivas que organizan la unidad del flujo de la vida. Esto significa que la vida intencional comprende actos cuyo verdadero agente no es el yo, correspondientes a unificaciones asociativas que tampoco él realiza.

El yo que duerme forma parte de ese flujo vital, aunque sea, según Husserl, una pseudo-subjetividad y hasta una pseudo-conciencia por su carencia de objetividad intencional. Su vida no es mundana, sólo fluye, sin experimentar nada, pero es ... aunque no algo vivenciable. En la vivencia, siento relacionándome intencionalmente con lo sentido y en el sueño ni juzgo ni tematizo y nada es objeto de deseo ni de voluntad. Entre los sueños y las vivencias hay, pues, diferencias estructurales. Aquéllos carecen de una completa *Deckung* (coincidencia) entre intención y *Erfüllung* (cumplimiento); en las vivencias, en cambio, la conciencia es transparente a sí misma y esto implica la inmanencia y la certidumbre absoluta del objeto. Sin embargo, aún no siendo plenamente vivenciables, los sueños no se dan como ilusiones; es más, algunos de ellos como las pesadillas son manifestaciones de la conciencia y no meros reflejos automáticos.

Ciertamente, los momentos en que el soñador es consciente de que sueña son escasos y, con frecuencia, sólo se constatan al despertar, pero ¿puede haber manifestaciones de autoconciencia y de actividad intencional, durante el sueño? Sólo podríamos responder afirmativamente por lo que respecta a los sueños en los que se es activamente consciente de estar soñando. La mayor parte de las veces no son de este tipo. Incluso se podría dudar de su existencia y pensar que la conciencia de soñar surge en los despertares de cada fase del sueño. En relación con ello, los casos de personas capaces de despertarse habitualmente siempre a la misma hora o a una hora intempestiva si así lo han

decidido, hacen pensar que son capaces de registrar el paso del tiempo cuando están dormidas; eso requiere la persistencia de algún núcleo de conciencia, de modo que el sueño no se presenta como suspensión total de la subjetividad que experimenta, sino como conciencia alterada, relajada del poder subjetivo, ese que ni siquiera en la vida vigilante es absoluto.

Las vivencias conscientes y su intencionalidad permiten comprender la relación del sujeto con el mundo, pero también contribuyen a ello las efectuaciones anónimas de la vida sobre las que se fundan dichas vivencias; por otra parte, éstas pueden continuar de manera modificada sin necesidad de un yo que reflexione sobre ellas. La intencionalidad explícita deviene, entonces, implícita porque pasa de la actualidad a la inactualidad de la conciencia, de la posición frente al objeto a la de horizonte. Así, por ejemplo, una flor es objeto de mi acto perceptivo, mientras que el prado desde el que se destaca es pre-dado, aunque yo no me dirija hacia él. A diferencia del yo despierto cuya atención se centra en la flor percibida, el yo del sueño no la distingue de su fondo. Recordemos, sin embargo, que el yo que duerme sigue siendo el mismo que despierta, su mismidad está fuera de duda en razón de la continuidad pasiva de la conciencia, que no viene dada sólo por la temporalización, sino también por la memoria del cuerpo en el que está encarnada.

Cuando dicha conciencia es afectada, se abre al sentir y a la cosa estableciendo continuamente relaciones consigo misma y con el mundo, bien entendido que el “sentir” no es pura inconsciencia, sino acogida de la alteridad y apertura a la pasividad. Sentir tampoco es el sentimiento entendido como un estado de la conciencia, sino el sentirse sensible-sentiente; en él, actúa la intencionalidad corporal (*Fungierende Intentionalität*); no es, por tanto, un simple acto de recepción, sino movimiento o deseo de sentir más; como el vector de la flecha, señala una dirección, aunque no pone el contenido de la misma. Al no existir movilidad externa en el sueño no puede hablarse de intencionalidad operante. A pesar de ello, el cuerpo durmiente está todavía del lado de la pasividad de la carne y debe responder a ciertas afecciones mundanas, ya que, incluso en el sueño sin sueños, sigue respirando, latiendo y cambiando de postura.

Así pues, en el sueño no desaparecen todas las sensaciones, sino que se distiende la urgencia de las mismas que proviene del mundo. Se produce una

relajación de las retenciones y las protenciones y el sujeto se instala en un presente indefinido. Por eso, Merleau-Ponty asegura que “hay en los sueños una suerte de intencionalidad cuyos contenidos son ciertas concreciones que ‘tapizan’ nuestra vida”<sup>24</sup> y le dan continuidad. Sin embargo, el criterio que orienta al yo que aún vigila en el sueño no es esta continuidad entre pasividad y actividad, sino el de la superioridad del mundo de la vigilia en base a que éste continúa tras el sueño, mientras que el mundo del sueño se disipa con sus contenidos oníricos.

El psicoanálisis enseña que esta creencia es falsa. Lo que habita en los sueños constituye pasivamente el sentir o, en palabras de Merleau-Ponty, “el inconsciente es sentir, ya que no es la posesión intelectual de lo que es sentido sino desposesión de nosotros mismos en su provecho, apertura a lo que tenemos necesidad de pensar para reconocerlo”<sup>25</sup>. La prioridad que Merleau-Ponty concede al sentir por encima del conocer de *survol*, no implica, sin embargo, la primacía de lo inconsciente; el sentir incluye a éste, pero también a lo consciente. Lo que pone de relieve en esta cita el filósofo es que, en tanto dimensión del sentir, el inconsciente no es una ficción, sino un acontecer de la verdad fundado en la dialéctica de la conciencia perceptiva entre la acción y la pasión: “El inconsciente como conciencia perceptiva es la solución buscada por Freud: porque es preciso que la verdad esté ahí para nosotros y que no sea poseída”<sup>26</sup> como un dogma, sino como *Offenheit*. Tenemos la verdad como apertura, como subjetivo-objetiva, actividad y pasividad; no nos preexiste, pero tampoco es obra nuestra, sino intercambio entre el mundo listo para ser percibido y la percepción que se apoya en él. Por tanto, la verdad no se halla en un inconsciente inhibido e inaprensible, sino en el contacto perceptivo. De este modo, la interpretación filosófica del inconsciente, propuesta por Merleau-Ponty, no le impone una segunda conciencia más verdadera, sino que lo aborda como una de esas pasividades que quedan sedimentadas en la vida perceptiva. Si la sedimentación originaria se produce en los “campos”, la secundaria —a la que se adscribe el inconsciente— instituye las matrices simbólicas. En virtud de ambas, tiene lugar la “adherencia a un ‘mundo privado’ sólo a través del cual hay un mundo común”<sup>27</sup>, y a la inversa. Dicha adherencia tiene su raíz en la verticalidad de la carne, en eso que Merleau-Ponty denomina en sus primeras obras “campo”.

La conciencia y el pensamiento son participaciones laterales —no posiciones frontales— en el campo perceptivo y sus elementos poseen una articulación interna que los hace significativos sin necesidad de referencia a un orden de ideas que existan en otro mundo. Esta lateralidad no es una imperfección, sino la garantía de que la implicación no anula las diferencias, no encubre el misterio del sueño con significaciones externas. Esto es precisamente lo que resguarda el simbolismo del sueño y explica que no pueda traducirse sin traicionarse.

### **3. El simbolismo onírico y su relación con el simbolismo originario**

Si Sartre considera que la actividad de la conciencia onírica es falsa, de mala fe, porque fantasea, Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, constata que el yo que sueña no imagina, sino que percibe, puesto que ve las cosas soñadas con constancia y vivacidad; únicamente cuando despierta se le revela el mundo soñado como no percibido. No sólo no admite que sueño y percepción puedan disociarse, sino que, además, reconoce en la vigilia la latencia de una conciencia onírica que indica la persistencia del mundo para mí en el mundo común, así como el carácter relacional de nuestra vida, caracterizado por desapropiaciones y apropiaciones, proyecciones e introyecciones. Con la vida onírica y la despierta ocurre lo mismo que con estas fases que no se oponen entre sí, sino que comunican, de modo que no sólo hay residuos vigilantes y perceptivos en el sueño, sino que también hay onirismo en la vigilia. Éste no es la nada de la conciencia que imagina, como dice Sartre, sino que se da ya en “filigrana”<sup>28</sup> en la conciencia perceptiva, como huella y contraste con la misma.

Así es como Merleau-Ponty se suma al carácter vital que Freud asignó a la conciencia onírica, poniendo de manifiesto que “nuestros sueños no están circunscritos al momento en que los soñamos e importan en bloque fragmentos enteros de nuestra duración preestablecida en nuestro presente”<sup>29</sup>. Freud tuvo el mérito de reconocer la importancia de los sueños para el psiquismo, así como de distinguir su contenido manifiesto (el sueño recordado) de su contenido latente (el material correspondiente reprimido y descubierto tras el análisis). En éste último descubrió la procedencia del material anímico del sueño, el sentido de lo soñado y las razones de su olvido<sup>30</sup>. Observó, además, que los

estímulos del sueño provienen de la vida perceptiva: “El sueño no actúa nunca con nada que no sea digno de ocupar también nuestro pensamiento despierto, y que las pequeñeces que no llegan a atraer nuestro interés durante el día son también impotentes para perseguirnos en nuestro sueño”<sup>31</sup>. El contenido del sueño procede de lo vivido que, mientras lo fue, pasó desapercibido y en el sueño es recordado. Ahora bien, es posible que la memoria falsee esa parte del sueño que conserva al mismo tiempo que deja perderse gran parte de él, porque, durante el sueño, no tenemos el control del objeto. Sin embargo, el sueño nunca es la repetición de un suceso vivido; parte de un detalle de éste, pero luego representa una laguna o sustituye su continuación por algo ajeno.

Freud, mostró que el sueño determina la vida consciente y que las impresiones que produce no dependen de su contenido manifiesto, sino de su contenido latente, en base a que su contenido afectivo no sufre la transposición que nos muestra su contenido representativo<sup>32</sup>; por ejemplo, en el sueño no nos afecta la muerte de seres queridos, porque no es eso lo que el soñador desea, sino el reencuentro con ellos.

Contrariamente a Freud, Sartre describe la conciencia onírica como nihilización; así confunde la nada de la conciencia (su premisa ontológica) con la conciencia de la nada. Merleau-Ponty piensa que lo que sueña en nosotros no es la conciencia, ya sea reflexiva o pre-reflexiva, tampoco el cuerpo desprovisto de conciencia, sino nuestro campo de existencia, que arranca del campo perceptivo. Éste incluye campos afectivos y se aleja del mundo común permitiéndose variaciones imaginativas sobre él: “Soñar es dejar jugar todo ese campo afectivo, los parentescos, las alusiones. Soñar no es yo pienso que, sino pensamiento según núcleos significantes que no están presentes como objetos”<sup>33</sup>, pero tampoco como meras ilusiones, porque el sueño es “figuración de un tejido de pensamientos”<sup>34</sup>.

El campo de existencia es eminentemente corporal. No es uniforme, sino que tiene niveles “existenciales” que engendran diversos tipos de conducta. El sueño es uno de ellos, uno de los estratos más bajos de la conciencia encarnada que somos. Ciertamente, en el sueño ésta no es afectada por estímulos presentes, sino que “está al servicio de existenciales”<sup>35</sup> o acontecimientos recientes que se hacen eco de otros arcaicos; no es, por tanto, conciencia de objeto, sino

despliegue de un mundo para mí, cuyos elementos están en relación por su ambivalente participación en mi vida.

Así pues, la vigilia y el sueño son menos heterogéneos que lo que Sartre cree; no se identifican con la conciencia perceptiva por un lado y, por otro, con la conciencia que imagina. Si los sueños fueran un simple capricho de ésta, no se explicaría que tuvieran tal peso para nosotros cuando despertamos y los relacionamos con nuestro pasado o con los presagios del futuro. Merleau-Ponty diría que, tanto la vida real como la soñada participan de lo imaginario y que las relaciones que mantenemos con el mundo y los otros tienen cierto carácter onírico: “Hay, pues, onirismo en la vigilia y, a la inversa, un carácter cuasi-perceptivo del sueño —lo mítico”<sup>36</sup>.

El compromiso del *rêve* con la vida atenta se observa claramente en la fase intermedia del sueño, que es, al mismo tiempo, sueño (*sommeil*) y mundo, o en las ensoñaciones diurnas. En ambas se puede afirmar con claridad que hay algo que sueña cuando dormimos, otra modalidad de la conciencia perceptiva, un fondo en el que echan raíces los sueños. Ciertamente, ni ese algo, ni las conductas que tienen lugar en el sueño son verificables; no alcanzan ninguna *Erfüllung*, pero, como el mito, son el suelo nutricio del *logos*. Todos estos elementos se van sedimentando y, cuando son reactivados instituyen una situación que conforma el yo y sus horizontes.

Así pues, sueño y vigilia son modalidades de la vida y tienen un campo común al que remite toda desviación perspectiva y cuyo grado de articulación inferior es la pasividad. Esto significa que el sujeto merleau-pontiano será aquél al que están abiertos los campos práxicos y sensoriales, pero también imaginarios e ideológicos. El objeto, por su parte, no está frente al sujeto, sino en interrelación con él, hasta el punto de que el ser humano no es un sujeto puro, sino sujeto-objeto.

Los sueños simbolizan la vida y, cuando ésta los recupera para sí, la re-simbolizan. Para rescatarlos, hay que retroceder a la pasividad y ésta revierte sobre la vida enriqueciéndola, orientando y proporcionando horizontes a las acciones. Sólo así es posible entender la afirmación merleau-pontiana, “la noción de simbolismo onírico es la piedra de toque de una teoría de la pasividad”<sup>37</sup>. El sueño es simbolismo, es decir, algo que *significa* otra cosa, análogamente a la relación que se produce entre lo real y lo imaginario. Soñar

no es, pues, abandonar todo contenido mundano, sino escuchar el secreto natal y la fuente viva del mundo propio, la manera originaria de organizar la conducta que nos permite coexistir sin abandonar nuestras diferencias.

Mientras que el simbolismo sartreano del sueño es negativo e inexacto y el de Freud, secundario, Merleau-Ponty afirma que el del *rêve* no posee primariamente sentido noemático; tampoco puede concebirse únicamente como derrumbamiento de la estructura intención-*Erfüllung* de la conciencia, porque implica cierto compromiso entre el cuerpo activo y el cuerpo pasivo, entre la subjetividad-objetividad de su comportamiento. El cuerpo vivido se comporta y, gracias a ello, enlaza la sensibilidad pasiva de la actitud natural con la actitud trascendental, marcada por la conciencia y la idealidad; por eso es nuestro vehículo de ser-en-el-mundo, en el sentido de que es “simbolismo primordial”<sup>38</sup> y origen de todos los simbolismos artificiales en la medida que amplía sus sentidos incorporando los que el mundo le ofrece. Por eso, sólo comprendemos el simbolismo onírico desde el cuerpo vivido y alterando la secular concepción del sentido como adecuación entre las cosas y sus representaciones. Del mismo modo, la conciencia onírica se ha de comprender como la conciencia, siempre encarnada, pero ahora transformada, y capacitada para acoger el sentido que el sueño simbólicamente propone. Ciertamente, en él no hay *Sinngebung*, pero sí deslizamiento del sentido sobre los materiales, como puede apreciarse, por ejemplo, en ese modo de pensamiento hecho de impresiones que libera un sueño interrumpido.

El simbolismo del cuerpo hace manifiesta la interrelación entre sueño y vigilia, entre la imagen y lo percibido, así como las huellas de la presencia de una conciencia encarnada que saca de su ausencia a la pasividad, puesto que es la fuente de las elaboraciones simbólicas y medida universal de todas las regiones afectivas del sueño<sup>39</sup>. El suyo no es un simbolismo que remita a un estado primitivo, susceptible de ser traducido al lenguaje de la vigilia, sino un simbolismo constitutivo que alberga acontecimientos vitales que nos afectan y hacen aflorar nuestros deseos, reactivados, en ocasiones, por algo que sucede en la vida atenta. En este sentido, Freud aseguraba que los afectos y sentimientos producidos durante el sueño eran reales y equivalentes a los de la vigilia<sup>40</sup> (hemos soñado con ladrones, pero hemos sentido realmente miedo) y, por eso, el sueño apela a ser comprendido como una experiencia. Solemos

evaluar los afectos en relación a contenidos de representaciones, pero éstas son tan débiles al soñar que desconciertan nuestro juicio; ahora bien, para Freud, lo único valioso en la vida psíquica son los sentimientos que suscita y que intenta anegar la represión<sup>41</sup>.

Merleau-Ponty cifra la gran aportación del padre del psicoanálisis en el descubrimiento del inconsciente y su determinación de la conciencia. Freud demostró la existencia de procesos anímicos enérgicos que permanecen lejos de la conciencia; afirmó, así mismo, que el pensamiento intelectual complejo podía desarrollarse sin la intervención de la conciencia de los individuos<sup>42</sup> (neuróticos, análisis oníricos, etc.); de ahí su extraordinario interés por la interpretación de los sueños, el reconocimiento de su valor cognoscitivo y terapéutico. Merleau-Ponty achaca a sus continuadores haber perdido de vista lo más interesante de su obra, que no es la concepción del inconsciente como un segundo "yo pienso" ignorado por el primero, "sino la idea de un simbolismo primordial, originario, de un 'pensamiento no convencional', cerrado en un 'mundo para nosotros', responsable del sueño y, en sentido más general, de la elaboración de nuestra vida"<sup>43</sup>.

Desde nuestra perspectiva, autores como Jung escaparían a esta crítica, puesto que busca el sentido propio del sueño, diferenciado del que proyectamos en él cuando lo interpretamos. Por otra parte, Jung pretende completar la interpretación freudiana causal con otra finalista que no se reduce a un proceso puramente intelectual, pero constituye una regulación psíquica, "un contrapeso absolutamente indispensable a toda actividad ordenada"<sup>44</sup>. Para la concepción finalista de los sueños, el simbolismo de éstos tiene su propio valor, el cual no está clausurado y tampoco es exterior a las imágenes oníricas; el símbolo no oculta, sino que enseña. El terapeuta confiere a la interpretación de los sueños una necesidad práctica más que teórica: "Como lo inconsciente es matriz no sólo de los sueños, sino también de los síntomas psicógenos, la cuestión de la posición de lo inconsciente adquiere una importancia práctica especial"<sup>45</sup>. El sueño comunica en un lenguaje simbólico ideas reprimidas y la concepción finalista lo interpreta en relación con la situación consciente momentánea, con el contexto en el que interviene el protagonista y sus propias interpretaciones, como si el sueño fuera un texto más. El sueño posee capacidad compensadora de dicha situación. A su vez, Jung considera la conciencia en relación con el

contenido inconsciente. Esta interrelación explica que el sueño pueda tener el valor de una representación orientada a un fin. No obstante, Jung distingue esta función compensadora de los sueños de su función prospectiva, por el hecho de que la primera considera lo inconsciente en su dependencia de la conciencia, añadiéndole todos los elementos del día anterior que han permanecido infraconscientes a causa de la represión o de su debilidad. En este sentido, “la compensación representa una *adecuada* autorregulación del organismo psíquico”<sup>46</sup>. Al fin y al cabo, el sueño se nutre de percepciones subliminales y, por ello, no está en discontinuidad con la vida consciente, pero Jung reconoce la autonomía de lo inconsciente, en razón de su ser involuntario.

Una vez corregida esta crítica excesivamente fuerte de Merleau-Ponty a los continuadores de Freud, es destacable que encuentre, como él, en la literatura, ejemplos de simbolismos oníricos y tratamientos no reduccionistas de lo inconsciente. Uno de ellos es Proust, que en *A la búsqueda del tiempo perdido*, supo describir la experiencia del sueño como un inconsciente que no es lo contrario de lo consciente, sino que surge de las impresiones de la conciencia perceptiva. Por tanto, el inconsciente no es, como pensaba Freud, una traducción de contenidos latentes, sino que posee cierta claridad que no proviene de la razón despierta, pero que puede provocar acciones ligadas a las sensaciones soñadas y hasta esclarecer la vida vigilante. Esto muestra que el sueño está ligado a todas las experiencias de nuestra vida, sean conscientes o inconscientes, voluntarias o involuntarias.

#### **4.-Hacia una hermenéutica no reduccionista de la conciencia onírica**

De la mano de Proust, Merleau-Ponty apunta otra hermenéutica de los sueños distinta de la reconstructiva. Considera que la interpretación tendría que abordar el sueño, no como una cosa dicha, sino como un eco a través de la totalidad. “Es este sistema de ecos lo que constituye el onirismo de la vigilia”<sup>47</sup>, es decir, el despliegue de imágenes y creencias perceptivas, el flujo y reflujo de nuestros actos. La hermenéutica onírica debería preservar ese halo de misterio que siempre acompaña a la vida de los sueños, pero también a la despierta. El enigma de la continuidad en la discontinuidad que es la vida

lúcida se debe a la relación lateral que somos los seres en situación y que mantenemos en cada una de las deformaciones coherentes que imprimimos al mundo y que no puede ser completamente traducida a representaciones y a pensamientos conclusos.

Freud nos enseñó que la estructura del pensamiento onírico brota de los deseos infantiles. Siguiendo a Merleau-Ponty, éstos no deberían ser interpretados empleando nuevos dualismos (por ejemplo, distinguiendo, como hace Freud, los contenidos manifiestos incoherentes y la lógica de los contenidos latentes de los sueños), sino reconociendo que la conciencia convencional no es la única generadora de símbolos. Entonces, la infancia que nos determina —aunque nunca completamente— no se concebiría como una fijación que acaeció en la vida consciente, sino como un modo distinto de volver a hablar la lengua de lo contiguo. Desde esta nueva perspectiva, el recuerdo infantil no detenta la clave del sueño; tan sólo es una manifestación de esa conciencia a la que se retorna y que se caracteriza por estar guiada por sentimientos inmediatos<sup>48</sup>, por vivir en el mundo sin objetivarlo. Esta conciencia sincrética no es exclusiva del niño, ni del sueño, sino también de algunas conductas de la conciencia adulta en su vida despierta.

Por otra parte, en el sueño no sólo intervienen recuerdos de la infancia, sino que ésta renace verdaderamente y, por ello, la conciencia onírica no es conciencia objetiva en ninguna de sus dos modalidades: ni conciencia de significación, ni conciencia de un recuerdo, sino “un *emblema*, i.e. un acontecimiento-marco”<sup>49</sup>, un conjunto de existenciales vertidos en deseos, capas de significaciones reunidas por su relación con una potencia, con un “yo puedo”, previo al “yo pienso”.

Husserl participaba, en cierto modo, de esta concepción del inconsciente como alteridad de la conciencia. Para él, la vida no se reducía a un continuo actuar, sino que también era un padecer y una afección, hasta el punto de que la vida sólo devenía fenómeno en virtud de esa dimensión pasiva constitutiva de la conciencia que engloba incluso lo que de inconsciente hay en la misma<sup>50</sup>.

Así entendido, como integrante de la conciencia, el inconsciente no puede tematizarse sin reconstrucción. Sin embargo, el pensamiento latente que hay en él no es concebible como un residuo posado en nuestro fondo; tampoco es aprehensible mediante el pensamiento convencional que objetiviza lo que pre-

tende conocer. Éste es propio de un observador absoluto y desinteresado incapaz de abrirse a lo vivido, que no es inconsciente como tampoco lo es el sueño renacido. Puedo vivir más cosas que las que me represento y mi ser no se reduce a lo que aparece de mí, porque vivir no es únicamente tener conciencia, sino también volver hacia lo que adviene. Esto ya se muestra en la percepción, la cual trasciende el dualismo entre sujeto y objeto desde el momento en que el primero se proyecta en el segundo al mismo tiempo que se percibe en él. Es así como hasta la sensación comporta un “germen de sueño o de despersonalización”<sup>51</sup>, como la que experimentamos con estupor cuando nos sabemos sumidos en ella.

La actividad vital desde el fondo de la pasividad permite comprender la proximidad del sueño a la percepción, porque, como ella, opera una reducción del modo objetivista de pensar. Un sueño no es un acto puro de un sujeto reflexivo, pero la reducción de la vida consciente que tiene lugar en él no re(con)duce a la nada de una libertad absoluta, como pretende Sartre, sino a la connaturalidad del viviente con su medio. De ahí que el significado de los sueños no pueda conocerse desde fuera y como si se tratara de un objeto, sino más bien aprehenderse por compromiso con esas configuraciones que nos ayudan a comprender: “La pasividad no puede comprenderse sino como *pensamiento événementielle*”<sup>52</sup>, no intelectual, puesto que no hay donación de sentido, sino acogida de su acontecer en una situación.

La pasividad sólo puede entenderse a partir de este pensamiento aconteciente cuya significación no es *Sinngebung*, sino acogida en una situación, porque la vida de la conciencia, su flujo activo-pasivo no es donación de sentido por la conciencia constituyente, “sino el hecho de que algo *advient* a alguien”<sup>53</sup>. A pesar de todos los intentos por pensar el quiasma, el algo y el alguien perduran en esta afirmación, pero no equivalen sin más al objeto y al sujeto, respectivamente, pues el primero acontece en relación con el segundo, como filtrado por el sentido que ambos generan; por su parte, el alguien no es el sujeto aislado, sino abocado al mundo y a los otros.

La misma síntesis aconteciente a la que nos referíamos es propia de la memoria del pasado, “no se la puede comprender más que suponiendo todos los sectores del pasado presentes (no representados) en el durmiente de modo que pueda, en un breve rayo de luz, hacer aparecer allí determinado detalle en el

que se atestigua la presencia del todo. El cuerpo aquí instrumento de una presentificación de todo un sector global del pasado que sólo desarrollo una vez despertado”<sup>54</sup>, puesto que el cuerpo no sólo me inserta en un espacio físico, sino también en un espacio-tiempo, “i. e. en los lugares del espacio antropológico que están situados de otro modo siguiendo el momento de una duración con la que se relacionan. Lo importante es que a esta conclusión no se llega por razones, sino por un cierto peso de los posibles, del mecanismo metafísico —*Cfr.* Leibniz”<sup>55</sup>. Merleau-Ponty se está refiriendo aquí a la memoria corporal. Ésta se relaja en el sueño, pero se pone de manifiesto inmediatamente al despertar.

Proust también se interesó por esa memoria, así como por los sueños y, en general, por todas las manifestaciones que permiten comprender mejor lo que hay de subjetivo en los fenómenos. Le impresionaba la distancia que los sueños franquean hasta hacernos creer que son modos de recuperar el tiempo perdido, la intensidad de sensaciones y sentimientos nocturnos que se disipan al despertar cuando intentamos restituirlos<sup>56</sup>. A través del narrador de *À la Recherche*, Proust se despierta, como lo hacemos todos, tomando conciencia lentamente de su cuerpo en el espacio y en el tiempo para darse cuenta finalmente de la identidad de su yo, el cual no es más que el vínculo con todo lo anterior. Observemos con que meticulosidad es descrita esta situación en la novela: “Pero a mí, aunque me durmiera en mi cama, me bastaba con un sueño profundo que aflojara la tensión del espíritu para que éste dejara escapar el plano del lugar en el que me había dormido y, al despertarme a medianoche, como no sabía dónde me hallaba, ni en el primer momento quién era, en mí no había sino el sentimiento de la existencia en su simplicidad primera tal y como puede vibrar en el fondo del animal; [...] pero entonces, el recuerdo —no todavía el del lugar en el que estaba, sino en el de algunos lugares que había habitado y en los que podría estar— descendía a mí como un socorro para sacarme de la nada [...] El caso es que cuando yo me despertaba así, con el espíritu conmocionado para buscar, sin lograrlo, dónde estaba, todo giraba en torno a mí, en la oscuridad: las cosas, los países, los años. Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera su cansancio, determinar la posición de sus miembros para de ahí inducir la dirección de la pared y el sitio de cada mueble [...] Su memoria, memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros le ofrecía sucesivamente la memoria de las distintas alcobas en las

que durmiera [...] mi cuerpo se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, de a dónde daban las ventanas, de si había un pasillo y, además, de los pensamientos que al dormirme allí me preocupaban y que al despertarme volvía a encontrar”<sup>57</sup>.

Como Proust, Merleau-Ponty se extraña de ese despertar, de esa resurrección continua del cuerpo “ni más ni menos difícil de comprender que cualquier retorno de lo olvidado”<sup>58</sup>. Ambos se sienten atraídos por la situación del cuerpo propio como punto cero de toda orientación, pero también como manifestación de la unión de la materia y el espíritu; por eso, se interrogan por el cuerpo dormido, por ese estado de pasividad en el que parece que la conciencia se haya evaporado, esa dispersión que se reúne al despertar reanudando la vida consciente y reingresando en el mundo compartido. Conciben el cuerpo, en la vigilia y en el sueño, como guardián del pasado porque, a pesar de las alteraciones que lo hacen casi desconocido, mantiene una relación sustancial entre lo que era y lo que todavía es.

El despertar es el único criterio que nos permite distinguir que algo sea un sueño o no; tiene lugar cuando nos damos cuenta de que nuestro cuerpo en el lecho está del lado del mundo y de que creemos verdaderas las imágenes oníricas por los hábitos intelectuales que enfrentan un mundo exterior al yo y que persisten como la memoria misma del cuerpo motor. Es sintomático de esta “fe perceptiva” en el mundo y de la Verticalidad del ser que, cuando queremos asegurarnos de que no estamos soñando, nos palpemos para comprobar que sentimos sintiéndonos.

Frente a la hermenéutica reconstructiva, la hermenéutica filosófica de lo soñado en la que piensa Merleau-Ponty no anula la interpretación psicológica, pero se niega a considerar el sueño como una segunda conciencia censurada por la primera. Lo aborda como percepción que toma contacto con un montaje y despierta sus resonancias. De este modo se explica que algunos sueños que parecían tan evidentes afloren, al despertar, plagados de lagunas; esto no se debe tanto a la censura consciente, como a la condensación de la propia conciencia onírica<sup>59</sup> que, a su vez, está en continuidad con el espesor propio de la estructura perceptiva.

El sueño es conciso en comparación con la amplitud de las ideas latentes, de ahí que la relación escrita de un sueño sea mucho más breve que el análisis

de aquéllas. El contenido esencial de estas ideas latentes se halla centrado de otro modo en el sueño. Los sueños parecen retomar otros contextos que sólo fueron esbozados en la realidad. La intensidad de toda una serie de pensamientos se acumula sobre un solo elemento representativo; a esta condensación se debe la extraña impresión que produce el sueño recordado. Con la ayuda de todo un procedimiento complejo de condensaciones, desplazamientos y agregaciones, el sueño cumple lo que la vigilia no había desarrollado hasta el final, porque se concentraba en el presente inmediato y descuidaba otros motivos a los que no atendimos, pero que, sin embargo, permanecen ahí y resurgen ante una pequeña sensación que nos solicita. Esa sensación permanece en nuestro campo y remite a otras a las que está asociada.

Así pues, la transición de la vigilia al sueño no ocurre tanto por la similitud de contenidos, como gracias a una sensación vivida asociada a otras evocando nuestra relación, placentera o no, con una situación que tuvo lugar y en la que presiento haber sentido lo mismo. La conciencia despierta es frecuentada por estos sueños que gravitan a su alrededor, como sus zonas no temáticas, oscuras, proyectadas por la fuerza centrípeta de la conciencia más que por la centrifuga.

Los residuos de la vida vigilante que han quedado depositados en el sueño no sólo proceden de la relación de la conciencia con el mundo de la vida cotidiana y la actitud alerta que adoptamos en él, sino de la *epojé* de la misma que realizamos cuando decidimos dormir. También hacemos *epojé* de ese mundo cuando reflexionamos, aunque por razones que no son tan opuestas como parecen: en el primer caso, para relajar la conciencia y la censura; en el segundo, para ejercer el estado de máxima lucidez.

Para concluir este apartado, digamos que el interés de Merleau-Ponty por la interpretación de los sueños no se centra ni siquiera en el descubrimiento freudiano de la censura cotidiana de los mismos o en el simbolismo de ésta, sino en la proyección de deseos y temores en el sueño<sup>60</sup>. Éstos, así como el fondo inconsciente, son la base preobjetiva de toda percepción<sup>61</sup>; por tanto, no niegan la conciencia, sino que constituyen una modalidad preobjetiva de la misma a la que denominamos “conciencia onírica” y que, como hemos visto, no se distingue radicalmente de la perceptiva, porque ésta también es una conciencia sedimentada que no constituye, pero que es afectada ¿Ocurre lo mismo en el sueño profundo en el que parece haber desaparecido toda afección?

## 5.-El sueño (*sommeil*) sin sueños (*rêves*) en el flujo temporal

A diferencia de Merleau-Ponty, para quien el sueño era, ante todo, un retorno al simbolismo originario, Husserl se centró en el sueño sin sueños por considerarlo un fenómeno-límite para su propia fenomenología de la conciencia intencional. Ciertamente, este sueño instala al *ego* en el límite cero de la vida consciente, pero el yo dormido siempre se despierta y se dirige al mundo que ha constituido. La afección se ha extinguido por completo y, a pesar de ello, se sigue temporalizando. El problema de la temporalización del sueño plantea una cadena de interrogantes que, aquí sólo apuntaremos: ¿Cómo el flujo de las vivencias puede temporalizar sin temporalizarse? ¿Cómo integrar en ese flujo vital el sueño carente de sueños, en el que ya nada del mundo parece afectar a la continuación de la vida? El sueño no consigue detener el fluir de ésta, aunque él mismo suponga una interrupción; la vida continúa, pero el yo durmiente no se posiciona ante ella ni toma ninguna actitud, sino tan sólo la de permitir que el sueño advenga. La conciencia perceptiva duerme ¿Ha desaparecido la conciencia onírica?

En estos sueños, un interés decreciente por el mundo nos traslada al mínimo de “vitalidad consciente”<sup>62</sup> y provoca que la autoconciencia se torne indiferenciada, pre-egóica; sin embargo, de ella proviene la plasticidad de la conciencia reflexiva, la cual no surge, por tanto, de la nada, sino que se desarrolla en el horizonte de la vida, en el que gradualmente nos sumergimos en la esfera de la anonimidad. Los sueños profundos no son una experiencia de la nada, sino que, gracias a ellos, comprobamos, de nuevo, que la vida es ósmosis entre lo personal y lo anónimo, que la subjetividad siempre está ligada a la objetividad y que toda experiencia remite a la reversibilidad entre el sentir y lo sentido que es la carne en tanto dehiscencia, la cual, “siendo individual es también dimensión universal”<sup>63</sup>. Si bien, la carne del cuerpo durmiente no ejerce su reversibilidad, no aparece ante la conciencia como cuerpo vivido, sigue siendo una potencialidad suya que se reactiva en la vida despierta. El sueño profundo nos hace reconocer, sin embargo, que la vida atenta no es ni constante ni homogénea. Merleau-Ponty lo hace sin ambages, constatando que el movimiento que define la existencia es doble: va de lo anónimo a lo personal y a la inversa. Sus notas sobre el sueño se suman a esta revalorización

del vivir pasivo, comprendido ahora en su relación con la vigilia, como fundamento positivo y sustancial de los actos de conciencia. Por tanto, el sueño no se diluye en ella; cuando no se sueña durante el sueño, no es porque éste sea pensamiento vacío, pura nada, sino porque se sitúa en lo pre-espacial y en lo atemporal<sup>64</sup> o eterno; como dice Merleau-Ponty, “la eternidad es el tiempo del sueño y el sueño remite a la vigilia, de la que recibe todas sus estructuras”<sup>65</sup>. ¿Cuál es, pues, el tiempo despierto en el que se enraíza esa eternidad? Es el campo de presencia en sentido amplio, con su doble horizonte de pasado y de futuro originario y la infinita apertura a otros campos cumplidos o posibles. Así pues, la eternidad no es otro orden más allá del tiempo, sino “la atmósfera del tiempo”<sup>66</sup> que invade el campo de presencia con sus retenciones y protecciones: “Un hombre que duerme no está en ninguna parte, en ningún tiempo, posiblemente por todas partes y en todo tiempo. Al despertar, es preciso que halle algún índice que le designe el lugar y la hora que es. Se dirá: pero él se acuerda. No, no se trata de un lote de recuerdos —o los recuerdos están condicionados por un sistema en el que en otra cosa: una vista global, un sistema en el que se instalan”<sup>67</sup>. Nuevamente, observamos cómo Merleau-Ponty apoya estas reflexiones en Proust: “Un hombre que duerme mantiene a su alrededor el hilo de las horas, el orden de los años y de los mundos. Instintivamente los consulta al despertarse y lee en un segundo el punto de la tierra que ocupa, el tiempo que ha transcurrido hasta su despertar, pero sus rangos pueden confundirse y quebrarse [...]”<sup>68</sup>. Nos acordamos de los sueños no porque realmente éstos sean recuerdos, sino porque se hallan condicionados por el cuerpo vivido. Cuando el sueño es ligero, el cuerpo tiene el lugar y la identidad personal: sabe dónde está y qué es, porque el cuerpo es la capacidad general de habitar diversas situaciones. Por él, se tiene un espacio en tanto identidad desde la que se abre un campo. Cuando el sueño es profundo, el yo carece de espacio; el cuerpo durmiente apenas vislumbra su posición; no es más que “una fatiga que sólo tiene una forma, al menos mientras está embotado e inmóvil. Desde que se dispone a moverse, hay un lugar, en la forma de su actitud, algo que anuncia un tiempo, un lugar”<sup>69</sup>. Una actitud del cuerpo propio es un estilo, una forma particular de habitar y reactivar lo sedimentado; existencialmente significa todo lo que ha revivido. Ese anuncio podría ser lo pre-espacial o el “espacio onírico”; consiste en una reducción espontánea del

espacio objetivo hasta llegar a las fuentes subjetivas de nuestra existencia y manifestar una espacialidad originaria centrada en el cuerpo propio que podríamos denominar “profundidad”. Si, como dice Merleau-Ponty, el sueño escenifica el acto más secreto por el que elaboramos nuestro medio<sup>70</sup>, es porque su espacio es la profundidad, que no es la tercera dimensión, sino la dimensionalidad; en ella, las cosas no se sitúan objetivamente, sino modalizando la aprehensión que el cuerpo fenoménico hace de su entorno.

En efecto, en el sueño todo es profundo, íntimo, todo afecta al mismo tiempo que sucede: “Las cosas nos tienen y no somos nosotros quienes las tenemos. Que el ser que ha sido no puede dejar de haber sido. La ‘Memoria del Mundo’. Que el lenguaje nos tiene y no nosotros a él. Que el ser habla en nosotros y no nosotros de él”<sup>71</sup>. Esta memoria del mundo no es una huella impresional, tampoco conciencia del mundo, sino la carne del mundo en el presente, “un ‘siempre nuevo’ y siempre ‘lo mismo’ —una suerte de tiempo del sueño (*sommeil*) (que es la duración naciente de Bergson...)”<sup>72</sup>. En el sueño persiste ese tiempo en el que no hay conciencia de la diferenciación entre sujeto y objeto, pasividad y actividad, aunque eso no significa que no haya diferencia real entre ellos, una diferencia que, en Merleau-Ponty, es diacrítica, relativa al sistema al que pertenece.

No es de extrañar que Merleau-Ponty acuda a Bergson para intentar comprender el insólito tiempo del sueño, porque este filósofo dedicó un ensayo a reflexionar sobre este fenómeno que aquí nos ocupa. En él consideraba que el sueño y la percepción obedecían al mismo mecanismo receptor de impresiones reales a través de los órganos de los sentidos y de recuerdos que se insertan en ellas y aprovechan su vitalidad para retornar a la vida<sup>73</sup>. Por tanto, el sueño no era, para Bergson, aislamiento del mundo exterior; es más, el durmiente recibe sensaciones que pasan desapercibidas al hombre consciente y que, en cambio, son captadas cuando se relaja de la tensión vigilante que supone la acción y se separa de los otros. Entonces, no sólo continúa teniendo sensaciones interiores, sino también exteriores.

En la vigilia y en el sueño intervienen, por consiguiente, las mismas facultades, tensas o relajadas, respectivamente, de modo que “el sueño es toda la vida mental entera menos el esfuerzo de concentración”<sup>74</sup> y el yo que sueña es idéntico al que vigila, sólo que está distraído. El sueño no crea nada, sino que

recuerda<sup>75</sup>. No es incapaz de lógica, sino indiferente ante ella. Así niega Bergson el misterio del sueño. En cambio, Merleau-Ponty asegura que el sueño sigue una lógica vital por la que el mundo conlleva de manera inmediata las emociones del soñador. La suya no es la lógica binaria; se trata de una lógica promiscua, pero que no releva a la lógica de la conciencia perceptiva, sino que sigue, como ella, esta razón de implicación y de adhesión. Así es la lógica del “yo sueño”, el cual es un universal subjetivo cuya conciencia no construye un mundo conceptual, sino onírico.

Cuando Merleau-Ponty asegura que esa conciencia onírica no es un vacío, sino una matriz de “verdades inminentes”<sup>76</sup>, está entendiéndola como conciencia de segundo grado, en términos freudianos, como conciencia de una significación latente; con ella, quiere hacer valer la influencia innegable de esa lógica en nuestra vida plena y en su racionalidad ampliada. Reacciona, así, contra la reducción de ambas a la conciencia vigilante y devuelve a ésta a sus raíces corpóreo-mundanas. De ello se sigue su negativa a concebir el sueño como conciencia de dormir y la vigilia como conciencia de estar despierto. En realidad, sueño y vigilia modalizan al Ser vertical, que es movimiento anclado en el mundo; éste no es simple objeto para una conciencia, sino otra participación de la razón, y “la Razón está también en este horizonte —promiscuidad con el Ser y el mundo”<sup>77</sup>. Esta razón relacional es la del sujeto comprometido carnalmente. Su anclaje mundano se plasma en la confianza que prevalece, finalmente, tras la confusión de los sueños con realidades o a la inversa. La distancia entre ambos, sin embargo, no es absoluta, porque sueños e ilusiones participan de esta adhesión al mundo y, como las percepciones, están abiertos a un horizonte de posibles verificaciones.

La vida subjetiva nunca despierta por completo; sólo se despereza desde el fondo del adormecimiento y es resultado de una sedimentación continua. En el estado inmediatamente anterior al sueño, se detecta una de las principales peculiaridades de la vida onírica: el pensamiento por imágenes de las que surgen representaciones involuntarias dispersas. Según Freud “el sueño piensa predominantemente en imágenes visuales”<sup>78</sup>, aunque trabaje también con impresiones de los otros sentidos. El soñador no es consciente de que se desenvuelve entre alucinaciones, sino que las experimenta y esto es lo que separa

fundamentalmente al sueño de la ensoñación diurna, la cual, por otra parte, nunca se confunde con la realidad.

Hemos querido mostrar con este trabajo que la actividad interesada de la vigilia recibe su impulso de su límite: de la pasividad-inactualidad del sueño. Esta dialéctica entre ambos no relativiza nuestro ser-en-el-mundo, sino que asegura la concreción y unidad de la vida, porque, si bien es el *ego* activo el que se posiciona, siempre está mezclado con el yo pasivo, tanto porque es afectado, como porque es receptividad. Si lo que separa la actividad de la pasividad es la atención de la conciencia, la distinción tradicional entre receptividad y espontaneidad se desvanece, ya que aquella sería la etapa inferior de ésta que, además, no es pasividad originaria. La conciencia siempre está encarnada y en el mundo; su situación originaria es la pertenencia a la pasividad y a la actividad y la experiencia es “la inversión singular de la actividad en pasividad”<sup>79</sup>, aunque también a la inversa, experimentamos cuando nuestras actividades se sedimentan, se habitualizan y retornan pasivamente.

El sueño reparador no sólo es una necesidad orgánica, sino que resulta imprescindible ese abandono de la conciencia vigilante para que resurja la actitud reflexiva y para la autoconciencia de la finitud y la encarnación. La necesaria pasividad del sueño se convierte, entonces, en condición de posibilidad de todas nuestras actividades y atenciones a la vida. En otras palabras, la vida anónima en la que me sumerjo cuando duermo subtiende mi vida personal; el encadenamiento entre ambas es el del acontecer viviente del que el despertar sólo es un momento parcial. La continuidad no es, por tanto, la continuación de determinado modo de individuación, sino ese flujo que no se detiene cuando lo pensamos.

Esta paradoja es la de nuestra existencia misma, la de la pasividad en la que se produce toda actividad, pero que no se pondría de manifiesto sin ésta, porque sólo desde la razón despierta y comprometida, nos damos cuenta de la necesidad de este caldo de cultivo constitutivo que por sí mismo es incapaz de fenomenalizarse y de mostrar las articulaciones que lo unen con la vigilia. En otras palabras, no sabríamos de la existencia de la conciencia onírica si no fuera desde la conciencia despierta; sin ella, los sueños pasarían sin decirnos nada, sin que tomáramos conciencia de cuánto nos afectan.

Esperamos haber mostrado que penetrar reflexivamente en la pasividad no es hundirse en arenas movedizas que imposibilitan la acción, porque ambas no se oponen, como tampoco los sueños y la vida despierta. No sólo hay padecer y pasividad en los sueños, sino en toda manifestación y como condición de todo aparecer. Pensar las dimensiones pasivas de nuestro ser no es un diletantismo si entendemos la reflexión como un abrirse infinito a lo irreflexivo del que se nutre y a lo pre-reflexivo que la posibilita. Esta vigilancia de la pasividad, sin afán de dominarla por entero, nos permite comprender mejor las ambigüedades de nuestra vida atenta y dejar un espacio a su misterio.

## Notas

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. *Husserliana XI*. Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 342. Mientras que la conciencia intencional dirigida a actos de posicionamiento es representativa y conduce a síntesis conceptuales objetivantes, la intencionalidad presente en los niveles de pasividad, estudiados por la fenomenología genética, es operante (*Fungierende*) y sintetiza los datos de manera asociativa. Además de esta obra husserliana, central para quienes desean profundizar en estas síntesis pasivas, es recomendable el estudio de Alfredo Ferrarin (ed.) *Passive Synthesis and Life-World*. Pisa, Ed. ETS, 2006.

<sup>2</sup> Léase al respecto, M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, “Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty”, en M<sup>a</sup> Carmen López, M<sup>a</sup> Luz Pintos, (editoras) *Investigaciones Fenomenológicas. Número especial: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008*, pp. 299-334, 2008. [http://www.uned.es/dpto\\_fim/info\\_gral/invfen.htm](http://www.uned.es/dpto_fim/info_gral/invfen.htm)

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003 p. 182. En nuestro trabajo, “El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana”, en César Moreno, Alicia de Mingo, (editores), *Signo, intencionalidad y verdad. Estudios de fenomenología*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2005, pp. 261-275, justificamos la concepción merleau-pontiana del cuerpo como condición de posibilidad del nóema frente a la husserliana de éste como momento de la conciencia. Desde la óptica de M. Merleau-Ponty, lo primordial es la relación, de la que *nóema* y *nóesis* sólo son momentos abstractos. Mientras que Husserl se centra en la realidad constituyente o en la relación del *nóema* con la realidad intencionada, lo que le importa a Merleau-Ponty es la realidad siempre ya dada desde el cuerpo y en el mundo.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *ibídem*. p. 181.

<sup>5</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *ibídem*, p. 159.

<sup>6</sup> En recientes artículos sobre “El Quijote”, he considerado este motivo de la ambigüedad de la contraposición sueño-realidad, como ejemplo de la articulación de los diferentes sistemas de relevancias en el mundo común. Véase mi artículo, “Los mundos diversos: Alfred Schutz lee El Quijote”, en *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, pp. 63-96 y “El Quijote como ejemplo de articulación de realidades múltiples”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI (2006), pp. 133-151.

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>8</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1979, p. 489. En mi contribución, “Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente* (aparecerá en 2010), me he ocupado de la síntesis pasiva de la temporalidad en la fenomenología revalorizando la memoria del cuerpo, tan esencial para Husserl, como para Merleau-Ponty, y Proust.

<sup>9</sup> En otros trabajos hemos estudiado con detalle la concepción merleauPontiana de las ideas (Véase M<sup>a</sup> Carmen López, “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en la fenomenología de Merleau-Ponty”, *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, 14 (2007), pp. 171-193). Recientemente, hemos puesto en conexión la búsqueda proustiana de esencias con las ideas de Merleau-Ponty, las cuales no sólo se gestan desde lo sensible, sino que, al igual que él, una vez han sido sentidas, ya no se pueden ignorar; son singulares y generales a la vez; como el pasado, son “indestructibles para la vida” (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de Cours*. Paris, Gallimard, 1996, p. 194), dejan huella en la memoria corporal (Véase nuestro trabajo, “La verdad de las ideas sensibles”, en Javier San Martín, Tomás Domingo Moratalla, *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010). Con respecto a la temática que nos ocupa ahora, nos interesa destacar una cita de Merleau-Ponty en la que hace referencia al modo indirecto de donación de estas ideas, debido a que “‘tienen adherida nuestra condición mortal’, i.e. sólo parecen aprehensibles precisamente en el onirismo (*rêve*) del sensible, claves o dobles de nuestra experiencia” (Maurice Merleau-Ponty, *ibídem*, p. 194). Se abre así una nueva vía de reflexión en el sueño, en el que aparecen estas ideas sensibles que no se revelan ante la inteligencia separada, suponiendo que ésta pudiera existir así. Recientemente, ha aparecido la obra de Mauro Carbone, *Proust et les idées sensibles*. Paris, Vrin, 2008.

<sup>10</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 275.

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. *Husserliana XI*, p. 342.

<sup>12</sup> En castellano traducimos *sommeil* (acto y resultado de dormir) y *rêve* (acto y resultado de soñar) con la misma palabra, “sueño”; para distinguirlas, sólo podemos hablar de “sueño” y “sueños”, respectivamente. Recurrimos al francés cuando queremos resalta esa diferencia o, en cita, cuando el autor así lo hace.

<sup>13</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. Cit.*, p. 189.

<sup>14</sup> En algunos trabajos sobre la relación entre Sartre y Merleau-Ponty he explicado con más detenimiento las consecuencias, tanto de la prioridad sartreana de la conciencia, como de la encarnación merleau-pontiana de la misma. Cfr. M<sup>a</sup> Carmen López, “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre”, en Juan Fernando Sellés (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra: Serv. Pub. Univ. Navarra, 2004, pp. 83-115. Véase también, mi contribución, “El dolor de sentir en la filosofía de la existencia”, en Moisés González, (comp.) *Filosofía y dolor*. Madrid, Tecnos, 2006, pp. 381-438.

<sup>15</sup> “El sueño es la perfecta realización de un imaginario cerrado”. (Jean-Paul Sartre, *L’imaginaire*. Paris, Gallimard, 1940, p. 319).

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité, Op. Cit.*, p. 176.

<sup>17</sup> *Ibidem*. p. 196.

<sup>18</sup> *Ibidem*. p. 268.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX*. Deen Haag, M. Nijhoff, 1962, pp. 209.

<sup>20</sup> Análogamente, Husserl distingue el yo actualmente activo que percibe y se posiciona, del yo pasado que sólo se presentifica ante éste y en su aquí y ahora. (Cfr. Edmund Husserl, *Analyse zur passiven Synthesis (1918-1926). Husserliana XI*, p. 308).

<sup>21</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideen II, Husserliana IV*. Den Haag, M. Nijhoff, 1952, párrafo 50, p. 189.

<sup>22</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Visible et l’Invisible, Op.Cit.*, p. 292.

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Analyse zur passiven Synthesis (1918-1926). Husserliana XI*, p. 163.

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L’institution.Op. Cit.*, p. 207.

<sup>25</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris, Gallimard, 1968, p. 179.

<sup>26</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité*, p. 212.

<sup>27</sup> *Ibidem*. p. 213

<sup>28</sup> *Ídem*.

<sup>29</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Resumés de Cours, Op.Cit.*, p. 70.

<sup>30</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (Trad. Cast. *La interpretación de los sueños*, Barcelona, Planeta, 1985, p. 15).

<sup>31</sup> *Ibidem*. P. 29.

<sup>32</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité, op. Cit.*, p. 282.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>34</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños, Op. Cit.*, p. 29.

<sup>35</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité, Op. Cit.*, p. 200.

<sup>36</sup> *Ibidem*. p. 194.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>38</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de Cours, Op. Cit.*, p. 180.

<sup>39</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception, Op. Cit.*, pp. 273-4.

<sup>40</sup> Cfr. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*, p. 465.

<sup>41</sup> Cfr. Sigmund Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*. *Obras Completas IX*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 41.

<sup>42</sup> Cfr. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*, p. 638. "Una vez que la antigua antítesis entre vida consciente y vida onírica ha quedado despojada de toda significación por el reconocimiento del verdadero valor de lo psíquico inconsciente, desaparece toda una serie de problemas oníricos que preocuparon intensamente a los investigadores anteriores. Así, muchas funciones cuyo desarrollo en el sueño resultaba desconcertante, no deben ser ya atribuidas a este fenómeno, sino a la actividad diurna del pensamiento inconsciente" (*Ibidem*, p. 639). Repárese en esa carga activa que toma el inconsciente, frente a la pasividad habitualmente atribuida a todo lo que escapa a la conciencia. Y continúa "¿Qué misión queda, pues, en nuestra representación a la conciencia antes omnipotente y que todo lo encubría? Sencillamente *la de ser un órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas*" (*Ibidem*, p. 641). Esta tesis reduccionista de la conciencia recae en un nuevo dualismo, el de su percepción de cualidades psíquicas frente a la percepción de cualidades y cantidades físicas de las que se encargarían otros órganos.

<sup>43</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de Cours*, *Op. Cit.*, 1952-1960. p. 69. Es destacable la psicología cognitiva por entender el sueño como proceso simbólico; sin embargo, no es originario, sino secundario, en tanto que reinterpreta y reorganiza en secuencias narrativas el material depositado en la memoria; lo aborda, entonces, como una forma de conciencia basada en la simbolización y en la representación del objeto simbolizado.

<sup>44</sup> Carl Gustav Jung., *Über psychische energik und das wesen der träume*. (*Energética psíquica y esencia del sueño*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 100).

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>47</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *Op. Cit.*, p. 204.

<sup>48</sup> Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Paris : PUF, 1942.

<sup>49</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *Op. Cit.*, p. 281

<sup>50</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37*. *Husserliana XXIX*, Den Haag, M Nijhoff, 1993, p. 195.

<sup>51</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *Op. Cit* p. 249.

<sup>52</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*. *Op. Cit.*, p. 280.

<sup>53</sup> *Ídem*.

<sup>54</sup> Maurice Merleau-Ponty, "Annexe", *L'institution, la passivité*, *Op. Cit.*, p. 276.

<sup>55</sup> *Ídem*.

<sup>56</sup> Cfr. Marcel Proust, *Le temps retrouvé*. Paris, Gallimard, 1972, pp. 277-8.

<sup>57</sup> Marcel Proust, *À la Recherche du temps perdu*, I, Paris, Gallimard, 1987, pp. 5-6.

<sup>58</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *Op. Cit.*, p. 276.

<sup>59</sup> Maurice Merleau-Ponty, *ibidem*, p. 207. El carácter más importante de la elaboración del sueño, según Freud, es la condensación; consiste en la superdeterminación de sus elementos por el material de las ideas del sueño. Cada idea se halla representada por más de un elemento, por una situación (*Cfr.* Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*, p. 26). Ligado a la condensación está el desplazamiento que se produce en el sueño; ambos factores transforman el material latente del sueño en contenido manifiesto.

<sup>60</sup> *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *L' institution. La passivité*, *Op. Cit.*, p. 283.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>62</sup> *Cfr.* Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Husserliana XIV*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 156.

<sup>63</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et L' Invisible*, *Op. Cit.*, pp. 187-188. Véase este tratamiento, analizado más detenidamente por el filósofo, así como las implicaciones que dicho análisis comporta para la intersubjetividad, en M<sup>a</sup> Carmen López, “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La Lámpara de Diógenes*, 8 y 9, vol. 5 (2004), pp. 57-71, especialmente pp. 62-66.

<sup>64</sup> He desarrollado la relación de los sueños y el tiempo en mi artículo, “Dos fenomenologías de la forma-sueño. M. Zambrano y M. Merleau-Ponty”, *Aurora*, n<sup>o</sup> 8 (2007), pp. 16-26.

<sup>65</sup> *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *Op. Cit.*, p. 484.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 451.

<sup>67</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *Op. Cit.*, p. 275.

<sup>68</sup> Marcel Proust, *À la Recherche du temps perdu, I*, *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>69</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité*, *Op. Cit.*, p. 275.

<sup>70</sup> *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *Op. Cit.*, p. 326.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>73</sup> *Cfr.* Henry Bergson, “ Le rêve”, *en Oeuvres*. Paris, PUF, 1984, p. 890.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 893.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 884.

<sup>76</sup> *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *L' institution. La passivité*, *Op. Cit.*, p. 269.

<sup>77</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Visible et l' Invisible*, *Op. Cit.*, p. 292.

<sup>78</sup> *Cfr.* Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*, p. 103.

<sup>79</sup> DASTUR, F., *Dire le temps: esquisse d'une chronologie phénoménologique*. Paris : Éncre Marine, 1994, p. 150.

Fecha de recepción del artículo: 23 de noviembre de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 26 de noviembre de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 25 de enero de 2010



---

# *Reseñas*

---



Ricardo Gibu Shimabukuro, *Unicidad y relacionalidad de la persona. La Antropología de Romano Guardini*, BUAP-UPAEP, Puebla, 2008, pp. 241.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO,  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En el año 2004, durante una entrevista al gran filósofo mexicano Luis Villoro, se le hizo la siguiente pregunta: “Es bien conocida su estancia de estudios en Alemania y Francia, ¿podría hablarnos un poco de aquella época?”. He aquí una parte de la respuesta de Villoro: “Bueno, después de mi viaje a Alemania, en Francia no hice nada, estuve simplemente escuchando conferencias, pláticas, algunas pláticas de Merleau-Ponty que en ese momento me interesaba, y en Alemania escuché a Romano Guardini, no sé si sepan de él, es un pensador bávaro, católico, pero muy contestatario del catolicismo, nada ortodoxo, un pensador muy interesante, yo lo escuchaba mucho en la catedral de Múnich, escuchaba sermones de Romano Guardini, entonces yo tenía un resabio religioso católico. [...]. No seguía clases regulares, salvo lo de Romano Guardini”<sup>1</sup>.

La duda de Luis Villoro cuando dice “no sé si sepan de él” es más que legítima. En efecto, Romano Guardini, desgraciadamente, continúa siendo un pensador casi desconocido, al menos en nuestro ámbito; por tanto, el primer agradecimiento que hemos de tener con Ricardo Gibu por la publicación de este libro, es justamente por dar a conocer a un filósofo que merece ser conocido y estudiado en lengua española, y difundido en el mundo hispanoamericano.

*Unicidad y relacionalidad de la persona*, el título principal, refleja ya la dificultad con la que nos encontraremos. En el subtítulo, de aparente fácil enunciación, *La antropología de Romano Guardini*, subyace todo un trabajo minucioso de investigación que yo equipararía con la labor de un escultor para extraer la estatua del bloque marmóreo en bruto. En efecto, la totalidad de la monumental obra de Guardini se puede considerar como una totalidad de la que, si alguien quiere extraer algún tema o problema en particular, debe desbastar con sumo cuidado, con precisión única de cincel. La no-sistematicidad de la filosofía y teología de Guardini, la multiplicidad temática, la riqueza conceptual, las diversas implicaciones, las influencias filosófico-teológicas del pasado

que obligan a un conocimiento importante de la historia de la filosofía, vuelven un trabajo sumamente arduo el realizar una investigación sobre esta luminaria del pensar del siglo XX como la que se encarna hoy en forma de libro.

De este modo, Ricardo Gibu empieza a esculpir el texto con paciencia minuciosa, con sumo cuidado, dándole vueltas primero al mármol intocado para encontrar los ángulos mejores para el ataque y las posibilidades más fecundas para ir moldeando lo que pretende, iniciando con el rastreo cuidadoso del problema del hombre en el pensador bávaro. Aquí da cuenta, a mi juicio, de una de las grandes aportaciones guardinianas, que su estudioso capta muy bien, a saber, el problema de la génesis de la modernidad, en el tránsito de la antigüedad hacia el mundo moderno, donde la Edad Media tiene, a diferencia de otras interpretaciones sobre el asunto, una relevancia central y un papel que va más allá de ser un mero anillo de conjunción entre Antigüedad y Modernidad. El Medioevo es, por así decir, “más original” y “más aportativo” para la cultura occidental que los otros dos momentos, tradicionalmente tenidos como ascenso y síntesis cultural donde el Medioevo no sería más que una etapa necesaria para, desde la decadencia helenística, preparar el advenimiento del Renacimiento como momento más elevado del espíritu humano. Para Guardini esto no es así, y Gibu lo resalta: “Por ello [en el Medioevo] el hombre no se concibe como puro espíritu, ni como puro cuerpo, sino como una unidad que expresa a través del cuerpo el espíritu que es reflejo de Dios. [...]el hombre medieval siente con una intensidad superior a cualquier otra época de la historia el impulso del alma, la aspiración y la inquietud por ‘cultivar’ la naturaleza[...]. También experimenta de un modo intenso el significado de la ‘cultura’ y busca realizarla” (p. 26). Esto no significa, de ninguna manera, que Guardini soslaye la importancia de la Antigüedad clásica ni la del humanismo cívico florentino con el concomitante nacimiento de la modernidad. Cada período posee una virtud y su importancia respecto de la constitución y la concepción filosófica acerca del ser humano, y Guardini evaluará críticamente y con profundidad cada una de las épocas que caracterizan el devenir del pensamiento occidental.

Gibu retoma el cincel para eliminar algunas aristas y sacar a la luz la importancia que Guardini concedió a lo largo de todo su filosofar, así como en su teología, a la singularidad personal y las realidades concreto-vivientes. Quizá sea el énfasis en esto donde radique el *leitmotiv* de la interpretación que sobre Guardini hace nuestro autor. Cuando se recupera el término *persona* en el siglo

XX es, antes que para dotarla de una dimensión religiosa, indudablemente presente, para resaltar la importancia de volver a lo concreto y singular, a lo viviente, tal como lo hacen dos importantes corrientes filosóficas del siglo XX: la fenomenología y el existencialismo. De este modo, otra aportación interesante y original de Ricardo Gibu es la de considerar a Romano Guardini como un existencialista, a partir de la interpretación guardiniana y estudio de Kierkegaard; quiero señalar que ya Gibu había entrevisto también una crítica al racionalismo radical moderno a través de la valoración positiva que Guardini hace de Pascal. Lo interesante es que hay un empeño en hacer notar que la recuperación de lo concreto no es, como sí ocurrió con otros filósofos, en menoscabo de la fundamentación metafísica de la realidad, que Guardini recupera positivamente. Destaca, aquí, la importante influencia de san Buenaventura en él, misma que Ricardo Gibu ha logrado captar y caracterizar en su totalidad, junto con las implicaciones y derivaciones de tal influjo filosófico.

A estas alturas, ya desde los inicios del segundo capítulo, empezamos a ver la forma que va adquiriendo el bloque de mármol sobre el que nuestro filósofo peruano continúa trabajando arduamente, y es que es el que trata de lo que el subtítulo de la obra ya promete: la unicidad y la relacionalidad de la persona. Ésta ya había sido destacada como realidad específica con características propias en relación con la religión y, sobre todo, con la comunidad. Ahora lo que se destaca, esculpida magistralmente, es nada menos que la central categoría guardiniana de *Gegensatz*, el *contraste*, y que el propio Gibu, atinadamente, propone como clave de lectura de la totalidad de la obra del nacido en Verona, y es que se trata de la noción que dota de rigor filosófico a este pensamiento. Como bien lo señala Ricardo, coincidiendo con otros autores, “quienes afirman que la doctrina del *Gegensatz* se abre ya al discurso metafísico a través de la fenomenología de lo concreto-viviente. Si esta fundamentación metafísica no fuera posible, la antropología de Guardini se reduciría a mera psicología” (p. 78). Y esto es muy cierto. Guardini es, junto con otros pocos pensadores del siglo XX, un filósofo que no se deja contagiar por esa irracional “fobia a la metafísica” que caracteriza a una buena parte de los pensadores del siglo XX; al contrario, logra reivindicar la apuesta por una metafísica no ingenua, centrada en la idea misma del *contraste* sobre la que se edifica una *ontología fundamental*.

Una vez descubierto este punto nodal, y luego de haber cincelado alrededor de esta figura del *contraste*, el resto de la escultura parece cosa hecha. No es tan simple, pero sí parece que los temas subsiguientes van surgiendo con

mayor facilidad de manos de nuestro filósofo-escultor. Empezará a desplegar la concepción antropológica de Romano Guardini a través de las distintas dimensiones que la constituyen. Aquí es donde el parentesco con filósofos como Edith Stein se hace patente, hasta llegar al clímax del libro, es decir, la revelación de los rasgos de unicidad y relacionalidad como propios irreductibles de la persona humana y que la constituyen como tal, dando cuenta de lo que es su estructura concreta, y dando paso ya no al Guardini existencialista, sino al Guardini “fenomenólogo”, por llamarlo de alguna manera, pues es aquí donde se manifiesta una mayor afinidad con los conceptos que sobre el tema, a partir de Husserl en el segundo volumen de sus *Ideas*, vertirán Edith Stein (*La estructura de la persona humana*), Max Scheler (*La posición del hombre en el cosmos*) o, incluso, el propio Karol Wojtyła (*Persona y acto*). Claro, es una fenomenología no directamente absorbida de la escuela husserliana, pero sí coincidente en muchos puntos, como por otro lado ocurre inevitablemente con pensadores como Heidegger, Marcel o Jaspers, por lo que respecta a ese existencialismo que ya se evidenciaba desde la línea kierkegaardiana, cara a Guardini.

Los últimos capítulos nos suministran la dimensión teológica de la especulación teórica del filósofo, y constituyen la culminación del proceso escultórico que, en nuestra analogía, hemos venido describiendo apretadamente. Así, nos encontramos con finos análisis, equivalentes a filigranas esculpidas cuidadosamente, sí ornamentales pero también relevantes, respecto de la formulación de la persona humana desde la perspectiva religiosa. Lo que destaca aquí es la identificación del lazo que une a la persona humana con la experiencia religiosa, con cualquier experiencia religiosa: la dimensión de inefabilidad y misterio presente en la segunda que se expresa en forma de pregunta desde las profundidades de la primera, a saber: ¿cuál es el sentido de la existencia? Esto es, la “magna quaestio” que constituye a lo humano para el gran pensador de Hipona. Y claro, no es gratuito que, por vía bonaventuriana, pero también en la generalidad de sus planteamientos, Guardini sea agustiniano, como bien lo identifica von Balthasar, citado por Ricardo Gibu para otros propósitos: “En Guardini —afirma von Balthasar— la visión interior, hilo conductor de todo, se manifiesta tan pura y fuerte, que está presente casi en cualquier parte de su obra”. (p. 17).

Muy interesante resulta el que Ricardo Gibu destaque la constitución de la persona a partir de la experiencia religiosa, fundándose en un rasgo para él muy importante en su concreción a saber, el carácter libre de la persona hu-

mana. Gracias a esta libertad, no formal, en las antípodas del kantismo pero también en las del nihilismo sartreano, es que la persona se encuentra fuera de toda restricción definitoria y conceptual cerrada, confiriéndole la capacidad de apertura, característica de ella, hacia la exterioridad, pero también hacia sí misma, hacia los otros, y, finalmente, hacia Dios. Aquí, aconsejamos la lectura del magnífico prólogo de Massimo Serretti, quien atrapa perfectamente las intenciones del autor para, desde la libertad y la acción, reconstruir lo que podemos llamar “antropología teológica guardiniana”, una vez que se ha mostrado su “ontología fundamental” o metafísica y, desde luego, su “ética”.

De este modo, con esta obra de arte ya esculpida, a la que auguramos éxito editorial y esperamos se vuelva material de difusión entre profesores y estudiosos de filosofía de todo signo, únicamente bajo la condición de ser movidos por la pasión por la verdad, se ha revelado la concepción que sobre el ser humano, tuviera uno de los protagonistas de la cultura europea más fecundos del siglo XX. Así, a la inquietud de Luis Villoro, ya citada al inicio cuando dijo: “no sé si sepan de él”, refiriéndose a Guardini, podemos responder: “esté tranquilo, don Luis, que ahora, gracias a Ricardo Gibu, ya muchos sabemos de él”.

## Notas

<sup>1</sup> En *Imágenes de la Filosofía Iberoamericana. Dossier de Filosofía Iberoamericana Contemporánea*. Luis Villoro. Universidad Michoacana-Macaco Producciones, 2005.

**Christian Lotz, *From Affectivity to Subjectivity. Husserl's Phenomenology Revisited*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 169.**

ALBERTO GARCÍA SALGADO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Ya desde su primer libro, *Vom Leib zum Selbs*, el ahora profesor de la Michigan State University efectúa un análisis fenomenológico del tránsito del sujeto desde su estar en el mundo circundante hacia su auto-comprensión como sujeto auto-determinado. Lo que Christian Lotz nos ofrece allí es una novedosa interpretación del sujeto práctico a partir de Husserl y Heidegger, aunque intentando ir también más allá de estos dos autores, concluye con la tesis de que la voluntad-sobre del sujeto práctico está anclada en la previa y preteórica adherencia del sujeto al mundo entorno.

En el texto que comentamos a continuación, Lotz amplía su horizonte de investigación desde ese mismo sujeto práctico hacia su estructura afectiva, y desde la afectividad hacia la totalidad del sujeto, entendida ésta como unidad histórica. Su idea es que el sujeto humano es ante todo un sujeto práctico, y por ello mismo, un sujeto afectivo, y que la afectividad le provee una idea de sí mismo, incluso allí cuando el yo como totalidad resulta indisponible teóricamente.

Se trata también de una interpretación novedosa, no sólo por cuanto a las ideas vertidas y por su intento de “volver a revisar” las ideas de Husserl y su alcance para resolver los problemas filosóficos puestos en evidencia por la fenomenología misma, sino por cuanto al recorrido utilizado para probar sus tesis. Así, se parte de una revisión de la metodología fenomenológica de Husserl y de sus resultados sobre la constitución subjetiva en su “triple estructura”: experiencia, subjetividad y afectividad, para llegar a la aclaración, a partir de esa estructura tripartita, del “elemento central” de nuestra experiencia del mundo, es decir, la auto-constitución del yo a partir de su pasado.

A diferencia de su anterior libro, aquí Lotz discute casi exclusivamente con Husserl, por parecerle este autor un maestro en la combinación de consideraciones metodológicas con análisis casi minimalísticos de la experiencia, además que de que a partir de la fenomenología husserliana se ofrecen al análisis

“infinitas posibilidades”, ya que partiendo de Husserl “siempre hay *más* por ver, *más* por entender, *más* por aprender” (p. 4). Y no obstante, y precisamente para explorar todos sus alcances, es necesario, dice nuestro autor, revisar nuevamente el pensamiento de Husserl.

Por ello es que el primer paso consiste en una reconsideración de la fenomenología en tanto que metodología, para lo cual resulta inevitable pasar revisión del concepto de reducción, pero, y esta es la propuesta de Lotz, en sus fundamentos antropológicos. El método fenomenológico tiene dos momentos, el primero, el de la reducción, basado en la reflexión, y el segundo, el de la variación eidética, basado en la imaginación; en aquél reducimos el fenómeno a su contenido actual y reflexionamos acerca de su estructura, mientras que en éste variamos el fenómeno a fin de verlo mejor y más claramente, esto es, “*jugamos* con los contenidos revelados en la reflexión trascendental” (p. 9).

Pero la ejecución de la reducción y la operación de la variación suponen algún tipo de motivación, ya que son efectuadas libremente, como lo muestra el hecho de que estos procedimientos, como tales, no se llevan a cabo en la actitud natural. ¿Por qué tipo de necesidad, estando en actitud natural, alguien puede manifestarse por este cambio de actitud? Más allá de la caracterización de la motivación para su realización en términos meramente eidéticos, habría que pensarla en términos de su efectuación, es decir, de su práctica concreta. Para efectuar la reducción y la variación se requieren de capacidades humanas bien desarrolladas: la de la descripción y la de la fantasía y, en esta última, la de la creatividad.

En este acceso antropológico al método fenomenológico sobresale el análisis de la conciencia de fantasía. Si en la reflexión se parte de lo dado del fenómeno, en la variación se sobrepasa lo meramente dado hacia las modificaciones efectuadas en la fantasía de lo que se nos ha presentado; por supuesto que la fantasía, a pesar de que puede variar libremente el fenómeno, no lo puede variar *ad libitum* y fuera de los límites del fenómeno como tal, por lo que la variación misma nos da cierta forma del fenómeno, su *a priori*, y precisamente a través de los límites de la fantasía, de lo que la fantasía ya no puede variar. El fenomenólogo, al aplicar este procedimiento, debe tener, en primer lugar, una gran capacidad creativa para poder variar y hacer presente a la conciencia las posibilidades ideales del fenómeno, y en segundo lugar, una gran y disciplinada capacidad de análisis, esto último para poder representarse la “pura posibilidad” sin salir de la experiencia.

De allí se entiende que para el Husserl de *Ideas I* sea necesario ejercitar abundantemente la fantasía, pero hacerlo después de haber fertilizado la fantasía con observación en intuición originaria. Para Lotz esto significa que el método fenomenológico, lejos de ser una suerte de “deshumanización”, como lo pensaba Fink, es en realidad “una humanización del ser humano”, ya que supone el cultivo de las facultades más humanas: la observación, la reflexión y la fantasía. Además, y este punto resulta también novedoso, nuestro autor encuentra cierta similitud entre el método husserliano y el acto de jugar, ya que cuando jugamos también variamos las posibilidades de las jugadas en base a reglas más allá de las cuales ya no podemos variar.

Hay, pues, un motivo *imaginativo* en el concepto husserliano del pensar y hacer fenomenología, ya que en realidad Husserl intenta “pensar los límites del mundo como límites de la fantasía” (p. 23). Pero la pregunta original que desató la discusión acerca del procedimiento fenomenológico, y que encontró en él raíces antropológicas, sigue pendiente, esto es, la pregunta acerca de qué motiva verdaderamente a la fenomenología trascendental. La respuesta está en la autoproclamanda búsqueda de claridad por parte de Husserl o, en términos de Lotz, la incomprensión de las operaciones de la subjetividad en sus estratos más profundos, incomprensión, va a concluir este libro, que no puede solventarse teóricamente, sino sólo prácticamente.

De cualquier forma, el proceso de búsqueda de explicación es guiado por lo inexplicable; y en la medida en que la fenomenología va revelando lo inexplicable, se va pasando de la fenomenología estática a la genética, por ello es que a partir, sobre todo de esta última, aparece la discusión acerca del concepto del yo como mónada, es decir, como unidad y totalidad de la vida subjetiva, ya que lo inexplicable finalmente es cómo el yo es una totalidad accesible a sí mismo.

La problemática acerca de los varios conceptos del yo se acentúa en la fenomenología genética. El yo puro es el yo considerado meramente en términos de su función; el yo personal es el yo en tanto que histórico, y el yo como mónada es el yo en tanto que horizonte total de la vida entera en su concreción. En estos tres conceptos del yo puede ser situada la afección y la afectividad, ya que el yo puro tiene una función afectiva, el yo personal resulta ser un “centro de afección” “dinámico y auto-formado” y la mónada termina siendo la totalidad de la vida afectada por la afectividad y el lugar donde se puede situar el cambio afectivo de la existencia. Así, la afectividad y la correlativa capacidad de ser afectado atraviesan completamente al yo.

El asunto ahora es saber cómo se constituye tanto la afectividad como la afección, y cómo éstas se relacionan. Para Husserl la afectividad no puede entenderse sin la afección, es decir, sin la capacidad corporal de ser afectado, la cual determina la materia del acto de la afectividad; por ello es que Lotz analiza el problema de la afección en tres momentos graduales que culminan en la afectividad: 1) la constitución kinestésica del cuerpo que me pone en relación con un objeto afectante, cuyo resultado es el sufrir una afección, 2) la auto-relación del sujeto afectado consigo mismo, o “autoafección”, y 3) la interpretación en términos de afectividad, la cual se da como positiva o negativa, y que constituye lo que se denomina “desahogo (*relief*) afectivo” (p. 41). Así, concluye Lotz, la afectividad está estructurada corporalmente.

La mera afección aparece vinculada a la capacidad de movimiento corporal, esto es, al mero “ser capaz de” propio del cuerpo, que permite el contacto del sujeto con el mundo y, por lo tanto, la posibilidad de éste de ser afectado —en un sentido incluso táctil; pero al mismo tiempo, la afección aparece relacionada con la atención, esto es, con la capacidad de la conciencia de “seguir” una afección en el modo de la atención, es decir, de volverme o dirigirme temáticamente a ella y, a través de un sentirme en la afección de manera positiva o negativa, valorarla.

Así, esta receptividad del yo, la que se vuelve a la afección, no ocurre en mera neutralidad, sino que se traduce en un sentimiento positivo —alegría— o negativo —sufrimiento—. Al mismo tiempo, tanto esta afección atendida como la reacción de sentimiento y valoración, se constituyen primariamente en síntesis pasiva. Por supuesto que cabe la posibilidad de que una afección no sea seguida o atendida por la conciencia, en cuyo caso, y sin este dirigirme a ella, no podría suscitar sentimiento alguno ni ser valorada; pero en realidad este caso no es abordado por Lotz, quien tan sólo da por sentado que hay cierto tipo de afecciones que en la medida en que son atendidas suscitan sentimientos, como tampoco se pregunta sobre de qué depende el atender o no a una afección.

Pero si la afección deriva pasivamente en valor, ello quiere decir que hay una “naturaleza proto-ética de la afección”, por lo que “la afección no puede nunca emerger sin el valor” (p. 57). Y, al mismo tiempo, sin el valor la afección no puede tener sentido en tanto que sentimiento positivo o negativo, esto es, no podría ser gozada o sufrida.

Ahora bien, a través de la afección el sujeto tiene experiencia de sí mismo, es decir, se constituye autoafectivamente, ya que al momento de sentir una

afección se siente al mismo tiempo a sí mismo como el sujeto que precisamente siente. Pero para Lotz esto significa también que, si esta afección consciente es valorada como positiva o negativa, el yo que la siente también se valora a sí mismo y al mismo tiempo como positivo o negativo, es decir, que a través de la afección el yo tiene experiencia de sí mismo en términos de valor.

Todo lo anterior corresponde a la dimensión de la autoafección y autoafectividad, pero existe también la dimensión intersubjetiva de los sentimientos en términos de heteroafección y heteroafectividad. En la visión de Lotz, son los sentimientos el verdadero lugar en el que se “encuentran fácticamente” la autoafección y la heteroafección, lo cual explica que en la filosofía husserliana ambas dimensiones aparezcan íntimamente interconectadas.

El punto de partida de la heteroafección debe ser necesariamente la autoconstitución de la afección, ya que de las afecciones del otro sólo se puede tener apercepción, nunca experiencia directa, por lo que el problema de la heteroafección es en realidad el de cómo un yo se relaciona afectivamente con un otro, de tal manera que la investigación de la heteroafectividad debe estar enmarcada necesariamente en la temática más amplia de la experiencia del otro, esto es, el de la constitución de la intersubjetividad.

Para Husserl la experiencia del otro comienza a través de la paridad entre mi cuerpo propio y el cuerpo del otro, lo que significa que del otro tengo experiencia, en un nivel primario, a través de la percepción de su cuerpo y de una asociación inmediata entre su cuerpo y el mío. Lo anterior significa para Lotz que la experiencia del otro está constituida a través de la posibilidad del “contacto corporal inmediato” con el otro, ya que el reconocimiento del cuerpo ajeno como “similar” al mío implica el poder alcanzarlo y, eventualmente, tocarlo; así, para nuestro autor, y a diferencia de Sartre y Lévinas, es el contacto y no la mirada lo que me relaciona con el otro.

Pero esta asociación entre los cuerpos es tan sólo el primer nivel de experiencia del otro, pues sobre él se funda un segundo estrato, el cual consiste en una presentación del otro en “una asociación de un nivel superior”, es decir, como un otro en el sentido de un *alter ego*. Lo anterior significa que sobre la base de la percepción del cuerpo ajeno le asociamos precisamente a éste, y gracias a una paridad asociativa que opera básicamente en un nivel pasivo, una vida psíquica que se manifiesta a través de la capacidad expresiva del

cuerpo ajeno; así es como el otro me aparece como *alter ego*, como otro yo, esto es, como otro sujeto *como yo*.

La constitución del otro como otro yo abre la posibilidad a la consideración de la experiencia retroactiva que el otro tiene acerca del yo, ya que si el yo percibe al otro como un cuerpo psíquico, el otro debe percibirme de la misma manera, de tal forma que la misma forma en que yo constituyo al otro éste me constituye, y si en esa referencia hacia el otro aparece una remisión afectiva por parte del yo, lo mismo puede decirse del otro en relación al yo, que aquél también me apercibe afectivamente.

Lo anterior supone para Lotz que en el fondo de la exposición husserliana del otro se encuentra una “experiencia reflejo”, esto es, que del otro tengo experiencia como reflejo del yo, por lo que si el otro aparece a mi sistema de remisiones como un análogo mío, el otro aparece a mi campo de percepción de manera similar a como yo mismo aparezco como reflejo mío ante un espejo: como si fuera un otro que se mueve como yo siento que me muevo. Pero, además, la experiencia del reflejo supone la capacidad de imitación entre los sujetos, es decir, la posibilidad de dos personas de hacer lo mismo, o de “participar en” o tomar parte de lo mismo. Y es a través de la experiencia del reflejo y la imitación que se puede explicar la participación en una misma naturaleza intersubjetiva, ya que si el otro tiene la posibilidad de presentarse como un reflejo del yo, y si yo tengo la posibilidad de imitar al otro y éste de imitarme, es porque entre ambos existe una estructura común que nos gobierna.

Pero la experiencia del otro nos abre también a una intersubjetividad que se vive desde dentro, desde la inmanencia. En primer lugar, la experiencia del yo ante el espejo se vive como una suerte de alteridad, y, en segundo lugar, el sujeto que vive un sentimiento se siente a sí mismo en tanto que afectado por el sentimiento como otro, en tanto que se vive en toda afección una especie de exceso respecto del yo; es decir, en la autoexperiencia del reflejo y en la autoafección se constituye una “auto-otredad”. Y es precisamente este punto, el de la experiencia del sí mismo como otro, el que permite plantear el problema superior de la fenomenología, a saber, el de la autorelación afectiva en un horizonte temporal.

La pregunta de Lotz es qué tipo de vivencia tiene el yo de sí mismo desde su propia temporalidad, si en esa experiencia o conjunto de experiencias el yo se vive como una totalidad, y si esa totalidad es accesible a sí mismo y cómo lo es. Para abordar el asunto de la autoexperiencia temporal del yo, nuestro au-

tor analiza en primer lugar las vivencias del recuerdo y de la fantasía, para concluir que el yo se vive a sí mismo en una corriente temporal que se extiende hacia atrás gracias al recuerdo que tiene el yo de sus propias vivencias, y hacia adelante a través de la fantasía de sí mismo, aunque no se trata aquí de una libre fantasía, ya que lo que el yo puede proyectar de sí mismo es posible en el marco de cierto “estilo” de lo que el yo ya ha sido, es decir, que “el horizonte de futuro es llenado con expectativas que ya funcionan ahora, en el proceso viviente de la experiencia, por lo que el futuro no es ni nunca ‘nada’ ni tampoco ‘completamente abierto’; más bien, ya alberga un estilo proyectado por mi expectativa y expresado en ciertas predelineaciones experienciales” (p. 117), esto es, que lo que podemos proyectar de nosotros mismos depende en realidad de lo ya vivido y retenido en la memoria.

Así, es en realidad el recuerdo el que alberga la idea que el yo se va haciendo de sí mismo, por lo que sin la rememoración no puedo estar constituido por mí mismo. Y en efecto, la rememoración nos va dando una unidad y un ser-para-sí que podemos identificar con nuestra propia vida monádica. Pero el asunto es que si sabemos de nosotros mismo a través de la recolección de vivencias esto es posible no sólo porque podemos tener acceso a las vivencias que se van almacenando en la conciencia sino porque también podemos, de alguna manera, reproducirlas. No obstante este acceso no es total, por lo que no tenemos a disposición nuestra propia corriente pasada de vivencias.

Existe, pues, una indisponibilidad de nuestra propia vida histórica, de tal manera que lo que llamamos nuestra “vida histórica” es una idealidad, y una idealidad que no puede construirse en un nivel narrativo, ni individual ni intersubjetivo, lo cual supondría un tipo de accesibilidad teórica; por el contrario, la idealidad de nuestra unidad subjetiva sólo puede construirse en un nivel pre-narrativo, el cual es precisamente práctico y afectivo. Y en efecto, en la autorelación práctica “yo tengo algún tipo de acceso afectivo a mi vida como un todo” (p. 129), lo cual implica que en el ámbito de la acción, cuando decido qué hacer, se constituye una idea de sí relacionada con la acción particular, pero, al mismo tiempo, con un nexo completo de la vida, por lo que allí se presenta como disponible la idea de sí mismo como una unidad.

El ejemplo con el que culmina Lotz es el de la determinación de la propia vida a través de una deliberada auto-orientación, lo que Husserl llama “renovación”. Estamos hablando de una suerte de “conversión” que voltea no sólo a un sector de la vida sino a la vida entera y que implica un cambio de mi forma

de vida, por lo que “la renovación no está limitada a un sector de la propia historia; más bien, es a gobernar ‘cada acción’, y por supuesto, ‘cada pulso’ de la propia vida” (p.130). Pero en esta posibilidad de cambio radical de mi vida que apunta hacia el convertirme en una nueva persona se presenta, o se debe presentar, una idea de mí mismo como unidad, pues es precisamente la totalidad de la vida lo que se intenta modificar, así, es en la posibilidad del cambio práctico de la vida donde se da una disponibilidad de la propia vida como un todo coherente. Aparece entonces otra unidad constituida no precisamente en ruptura con la anterior, sino en un nuevo desarrollo a través del diseño de nuevas habitualidades mediante las que se pretende recuperar el “genuino ser humano” que ya estaba predelineado pero que hasta el momento no había podido ser. Pero, a final de cuentas, la motivación para la renovación no puede venir, parece sugerir Lotz, más que de una suerte de autoafección.

*From Affectivity to Subjectivity. Husserl's Phenomenology Revisited* es un texto en realidad innovador por cuanto no sólo presenta al lector una de las vertientes en la discusión actual de la fenomenología husserliana, exponiéndola con propiedad y cuidado, sino por cuanto, pretendiendo ir un poco más allá de Husserl, intenta no sólo dar coherencia al tema de la afectividad en el todo de la filosofía husserliana, sino también abrir las posibilidades de investigación de la temática desde Husserl hacia atrás y hacia delante de este fundamental autor, como lo muestra el hecho de intentar relacionar la postura de la afectividad husserliana con Fichte y con Gehlen y Lévinas.

**Amalia González Suárez, *Mujeres, varones y filosofía*. Historia de la Filosofía. 2º Bachillerato. Barcelona, ed. Octaedro e Instituto Asturiano de la Mujer, 2009, pp. 202 Prólogo de Amelia Valcárcel.**

ROSALÍA ROMERO PÉREZ  
Universidad de Sevilla

Los directores y la editora de *Devenires* consideran oportuno insertar la crítica de un libro de texto de Preparatoria por las siguientes razones: en primer lugar, por el enfoque del libro que se abre a voces y perspectivas poco, o nada, frecuentes en este tipo de textos. En segundo lugar, porque es patente que la paulatina exclusión de la Filosofía en los planes de estudio de bachillerato se está extendiendo por muchos países; por ello, la inclusión de la presente crítica también debe verse como una forma de reivindicar el estudio de la filosofía en los niveles de la educación secundaria y de bachillerato.

El manual de Historia de la Filosofía de Amalia González Suárez es una expresión del cambio de perspectiva que se está produciendo en el ámbito del conocimiento, al mismo tiempo que una expresión de la voluntad de crear y/o fomentar valores muy necesarios para nuestro planeta. Valores como, por ejemplo, la igualdad y la libertad de los que tanto hablan filósofos y filósofas y que tanto dignifican a la Filosofía. Es cierto que a menudo observamos que el hecho de que en una sociedad no se valoren ciertas cosas no implica que ello no vaya a cambiar en el tiempo deseable. Sorprende gratamente cuando se encuentran posiciones colectivas, manifestadas en la sociedad civil, a favor de asuntos que se pretenden relegar al mundo de las élites. Concretando, eso ocurrió en el Estado español cuando, hace unos años, la élite política gobernante impuso que la Historia de la Filosofía no fuera una asignatura obligatoria para todos los Segundos de Bachillerato. Quedaban excluidos de ese derecho los alumnos y alumnas que optaran por modalidades de Bachilleratos de carácter científico y tecnológico. De manera que en la España actual se pueden encontrar Doctores y Doctoras en Ingeniería, Medicina o Biología que no saben muy bien quién fue Kant. Es verdaderamente triste que excelentes especialistas en materias científicas no conozcan lo que en la historia de la humanidad significa la defensa kantiana, por ejemplo, del “*Sapere aude* (Atrévete a saber). Ten el coraje de servirte de tu propia razón”. Y ni que decir tiene la

injusticia que significa la ignorancia de Descartes para quienes decidieron estudiar y/o investigar Matemáticas. Estos son sólo algunos ejemplos, sumados a la tradicional ignorancia que hemos tenido sobre los conocimientos que no fueron acogidos por las instituciones educativas dominantes. Siguiendo con el ejemplo de la filosofía y las matemáticas, de ello nos da muestra el desconocimiento de las aportaciones de Hypatia de Alejandría.

Dice mucho de importantes sectores de la sociedad civil española el hecho del notable apoyo al colectivo de profesores y profesoras de Filosofía, que emprendieron una estimabilísima lucha por la recuperación de la Historia de la Filosofía, como asignatura obligatoria en todas las modalidades de Bachillerato. El apoyo social que recibió este colectivo, sin duda alguna, fue decisivo para el éxito final de la batalla por una formación para todos y todas en la historia del pensamiento filosófico.

En un contexto en el que la situación de la Filosofía no se acerca ni mucho menos en España a ser la óptima, como se observa en el menor índice de alumnado que se matricula en las Facultades de Filosofía, en la necesidad de que la asignatura de Ética se introduzca en las distintas ramas del saber, sobre todo práctico, excelentes investigadores e investigadoras no cesan en la tarea de hacer una lectura de la Historia de la Filosofía desde las necesidades del presente. Ello no quiere decir que las necesidades de nuestro mundo no hayan existido antes; es más, hubiera sido preferible que tales deficiencias o no hubieran existido o se hubieran solventado en el siglo XVII o en el siglo XVIII, por poner algunos ejemplos elegidos al azar. El desarrollo del feminismo como polémica y, sobre todo, como movimiento social, así como las conquistas sociales y políticas resultantes, han generado la necesidad de una revisión del conocimiento y de los distintos saberes. La creciente concienciación de la exclusión social y política de las mujeres permitió plantear como objetivo la superación del androcentrismo tanto en el sujeto como en el objeto del conocimiento.

La grandeza a la que asistimos es que se está produciendo una cesura entre el ayer y el presente en cuanto a que se desarrolla una visión más completa de la Historia de la Filosofía. Amalia González Suárez contribuye de manera ejemplar con su libro a esta tarea colectiva de filósofas feministas, y también de algunos filósofos, que trabajan sin pausa por mostrar un pasado que *permanece casi inscrito en nuestros genes*. Un pasado visto desde una mirada nominalista, porque el pasado no ha sido como el Ser de Parménides, Uno: existen parcelas del saber, corrientes y movimientos de pensamiento cuya magnitud no es

menor porque no las conozcamos; me estoy refiriendo a ideas y pensamientos que han influido poderosamente en el curso de la Historia, sin que exista una conciencia sobre estos hechos —las influencias— a los que nos referimos. Mención aparte merecen los que se quedaron bloqueados ante el triunfo de los Poderes, particularmente políticos y religiosos.

La autora de este manual que presentamos, Amalia González Suárez, Doctora en Filosofía y catedrática del IES “Padre Feijoo” de Gijón, nos da cuenta de esas parcelas del saber que han actuado en la Historia como el inconsciente actúa en la conducta observable. El conjunto de ideas que nos ofrece en cada capítulo vienen a explicar segmentos de la historia del saber que no tenían cobertura en las fuentes oficiales de transmisión del conocimiento. Su manual es el resultado de una investigación que recoge las aportaciones de diversos y variados estudios cuyas autoras y autores se inscriben en el ámbito de los Estudios de las Mujeres, Estudios de Género e Investigaciones Feministas. La visión no androcéntrica que Amalia González nos brinda con este manual subsana los déficits tantas veces comentados: el no conocimiento de lo que han pensado los filósofos de la historia de la filosofía hegemónica sobre las mujeres, los referentes polémicos de la misoginia histórica y del discursar patriarcal, y la ocultación de las mujeres pensadoras en cada una de las etapas históricas.

En cuanto al discursar patriarcal *Mujeres, varones y filosofía* nos alerta, por ejemplo, de la herencia misógina legada por la mitología griega en el siglo VI a.C., cuando se produce la filosofía presocrática: la figura de Pandora, primera mujer, origen del mal, homologable a la Eva judeo cristiana. En el bloque de la Filosofía Antigua destacaré un dato que sorprenderá a quien lo lea: la influencia del pitagorismo en Platón no puede ser explicada sin atender al hecho de que su madre, Perictíona, fue una filósofa pitagórica.

La autoridad de Aristóteles no ha hecho caer en la cuenta, a los numerosos autores de manuales de Filosofía, de darnos a conocer su visión de las mujeres, carencia subsanada por nuestra autora; por ejemplo, destacaremos un dato que costó mucho esfuerzo llegar a invalidar al completo a pesar de su falsedad: la tajante afirmación de Aristóteles de que las mujeres no aportan esperma (hoy llamado material genético) a la reproducción del nuevo ser.

Amalia González, que también es autora de *Aspasia* y de *Hipatia* (Madrid, ediciones del Orto, colección. “Biblioteca de Mujeres”, 1997, 2002) nos transmite la importancia de la maestra de Retórica en el siglo V a.C. en Atenas,

Aspasia de Mileto; y también las perlas misóginas del discurrir patriarcal brotadas de las plumas de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino. Por fidelidad al programa oficial de Historia de la Filosofía de 2º de bachillerato, y con una estrategia claramente pragmática, para no caer en el exceso de información y con ello seguir contribuyendo a la desinformación tantas veces ocurrida, Amalia González recurre a textos en los márgenes que nos informan de mujeres científicas, como es el caso de Trótula, permitiendo así la posibilidad de buscar informaciones nuevas. Me permito la licencia de incluir en el Bloque de la Filosofía Medieval a la matemática, astronoma y filósofa pagana Hypatia de Alejandría, protagonista de la película *Ágora* de Alejandro Amenábar, quien casi con toda seguridad ha leído el estudio que le dedica Amalia González, citado más arriba.

En la Época Moderna destacaremos la amplia visión que da de la Filosofía Racionalista: fiel a su maestra Cèlia Amorós, le dedica el espacio merecido a François Poulain de la Barre, fundador del género vindicación.

Acompañando a los grandes filósofos de la Modernidad, no podían faltar algunas de las grandes filósofas: Mary Wollstonecraft es una pensadora política sin la cual no comprenderíamos la génesis del pensamiento político sobre la democracia en los siglos XIX y XX. De igual modo, Olympe de Gouges aparece como una figura nuclear en la ruptura con el Antiguo Régimen y la sociedad y lógica estamentales.

Las críticas desde la óptica del género y del pensamiento feminista se amplían en los dos últimos siglos: Flora Tristán, Harriet Taylor, Simone de Beauvoir, y otras y otros, están presentes en la explicación del *corpus filosófico* que convive o vive de espaldas al feminismo y al pensamiento sobre la Igualdad. Y, por supuesto, no podría estar ausente la aportación a la Filosofía de la pensadora española María Zambrano que, aunque faltó de España sin quererlo muchos años, nos acompañará y la acompañaremos siempre. Por último, decir que el libro está prologado por una gran maestra, la filósofa Amelia Valcárcel, cuyos textos por muy breves que sean se erigen siempre en referentes de quienes investigan la conjunción de la Filosofía y la Igualdad.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XI, No. 21, ENERO 2010

---

## Resúmenes - *Abstracts*

MARIO TEODORO RAMÍREZ

### **Humanismo en el siglo XXI. De la hybris moderna a la frónesis posmoderna**

Cuestionando en principio el valor y la vigencia del humanismo en nuestro tiempo, sostenemos aquí, más que un anti-humanismo, un *humanismo crítico*, que toma conciencia de los límites del humanismo en general. Nos ocupamos así de una caracterización crítica de la modernidad y su concepción teleológico-progresiva de la historia. Agarrados de algunos pensadores contemporáneos como Jean-Luc Nancy precisamos lo que llamamos un existencialismo ontológico, marco desde donde retomamos el tema de la comunidad (la co-existencia) y la pregunta por lo sagrado y la situación de la religión en nuestro tiempo. Tocamos de paso algunos temas de la renovación filosófica reciente como el del ser de la naturaleza, la diferencia de los sexos, el pluralismo cultural, el cosmopolitismo pluralista y el sentido y alcance de la racionalidad.

### **Humanism in the 21st Century. From Modern Hybris to Postmodern Phronesis**

This article begins by questioning the value and currency of humanism in our time. More than an anti-humanism perspective, it presents an approach to *critical humanism* takes into account the limits of humanism in general. Thus, it focuses on a critical characterization of modernity and its teleological-progressive conception of history. Citing certain contemporary thinkers, such as Jean-Luc Nancy, the essay elucidates what we call an ontological existentialism, the framework from which we take up the topic of community (*i.e.*, co-existence) and the question of the sacred and the status of religion in

our days. Along the way, we touch upon some areas of recent philosophical renewal, including the being of nature, the difference between the sexes, cultural pluralism, pluralist cosmopolitanism and the meaning and scope of rationality.

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

**Entre la verdad histórica y la imaginación (el mal, la amnistía, el derecho y el perdón de reserva)**

Ricoeur analiza el papel de la memoria y del olvido en la historia (en las cosas acontecidas) y en la Historia (en la investigación de las cosas acontecidas). Se detiene en los excesos de ambos en cuanto al mal, o agresión gratuita y voluntaria (sin que plantee ninguna mejoría social), que es cometida por el ser humano libre. El historiador juzga éticamente el pasado. Un exceso suyo sería plantear que quienes inician un cambio o una institución, conocen el futuro; un defecto, no señalar las agresiones económicas, políticas y culturales voluntarias que hubo. El historiador rebasa los odios que mediaron entre los bandos en pugna: abre la esperanza para un futuro mejor. Si es un buen historiador, comunica esperanza para que no triunfe la Historia del horror, que alimenta el nihilismo, la alienación y la falta de creatividad.

**Between historical truth and imagination (Evil, Amnesty, Law, and Reserve Forgiveness)**

Ricoeur analyzes the role of memory and forgetting in history (*i.e.*, events that have occurred) and in History (research into those events), focusing on the excesses of both with respect to evil, understood as the gratuitous and voluntary aggression (with no hint of social betterment) committed by free human beings. Given that historians present ethical judgments on the past, they exceed their bounds when they suggest that those who initiate changes or institutions know the future. In contrast, they err when they fail to point out the voluntary economic, political and cultural aggressions that have occurred. Historians must go beyond the hatreds that mediate among factions and offer hope for a better future. If they are good, then they convey the hope

that the History of terror will not prevail; *i.e.*, that History which feeds nihilism, alienation and the absence of creativity.

LEONARDA RIVERA

### **La metáfora de las entrañas en María Zambrano**

La metáfora de las entrañas en la obra de María Zambrano acoge todo “lo otro” negado por el racionalismo occidental y constituye el centro mismo de la razón poética. Este trabajo pretende reparar en la importancia de dicha metáfora dentro del discurso zambraniano a través de tres momentos: 1. La metáfora de las entrañas y su intento de incursionar dentro del discurso filosófico; 2. La metáfora del corazón frente a la metáfora de la luz intelectual; 3. El problema de las entrañas en la Tragedia griega (Antígona) vista desde la óptica de María Zambrano.

### **The Metaphor of Entrails in María Zambrano**

The metaphor of entrails in Maria Zambrano's work embraces the “entire other” that western rationalism denies, and thus constitutes the very center of poetic reason. This essay intends to demonstrate the importance of the abovementioned metaphor in Zambrano's discourse through an examination of three moments: 1. the metaphor of entrails and the author's attempt to penetrate into philosophical discourse; 2. the metaphor of the heart *versus* the metaphor of intellectual illumination; and, 3. the problem of entrails in the Greek tragedy *Antigone*, according to Zambrano's optic.

Keywords: entrails, metaphor, poetic reason, *ínteros*, *Antígone*

DAVID PAVÓN CUÉLLAR

### **El inconsciente y su conciencia: vinculación genitiva entre dos términos antinómicos\***

Pese a la esencial relación antinómica entre el inconsciente y la conciencia, numerosos pensadores han admitido implícitamente una conciencia *del* inconsciente. Para esbozar la historia de tal vinculación genitiva, se revisan algunas concepciones clásicas del inconsciente. Por un lado, cuatro concepciones descriptivas: las pequeñas percepciones de Leibniz, las representaciones

oscuras de Kant, la materia inconsciente de Ribot y el espíritu subconsciente de Janet. Por otro lado, las concepciones explicativas de Spinoza, Hartmann y Nietzsche, así como el inconsciente reprimido freudiano y el inconsciente simbólico lacaniano.

Palabras clave: inconsciente, subconsciente, conciencia, represión.

\*A partir de las pertinentes observaciones de Adelio Melo, el presente artículo retoma, corrige, desarrolla y reinterpreta, en el contexto de reflexiones posteriores, una conferencia pública pronunciada por el autor, el 5 de mayo de 2006, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Oporto. Esta conferencia no habría sido posible si no se hubiera contado con el auspicio generoso de la Facultad de Letras de la misma Universidad.

### **The unconscious and its conscience: The genitive linkage between two antithetical terms\***

Despite the essential antinomy between the unconscious and conscience, numerous thinkers have implicitly admitted the existence of a conscience *of* the unconscious. To outline the history of this genitive linkage, certain classical approaches to the unconscious are reviewed, beginning with four descriptive conceptions: Leibniz's small perceptions, Kant's dark representations, Ribot's unconscious matter, and Janet's subconscious spirit. The article then analyzes the explanatory conceptions offered by Spinoza, Hartmann and Nietzsche, as well as Freud's repressed unconscious and Lacan's symbolic unconscious.

Keywords: the unconscious, subconscious, conscience, repression

\*On the basis of Adelio Melo's timely comments, this article reviews, corrects, develops and reinterprets, in light of later reflections, a conference paper given by the author on May 5 2006 at the *Instituto de Filosofia* of the *Universidade de Oporto*. My participation in that event would not have been possible without the generous support of the *Faculdade de Letras* of that university.

CAROLINA TENÓRIO MARQUES FERREIRA ARAÚJO

### **Brasil: un desafío multiregional de la ONU**

Hoy vivimos una reconfiguración considerable respecto a las relaciones de poder entre las naciones. Por un lado están aquellas naciones que “gobiernan”

la Organización de las Naciones Unidas desde su creación, al final de la II Guerra Mundial; y por otro los países emergentes, como Brasil, que desean ser representados en la Organización. Al mismo tiempo, todas estas naciones operan de maneras diferentes respecto al dominio de poder con las mega empresas y los grandes bloques económicos. ¿Cómo ha lidiado la ONU con esta situación? ¿Cuál ha sido su función en un mundo así?

### **Brazil: A Multiregional Challenge for the U.N.**

Today, we are living a marked reconfiguration of the power relations among nations: on one side are aligned those countries that have “governed” the United Nations since its creation at the end of World War II; while on the other we see such emerging countries as Brazil that desire greater representation at the U.N. At the same time, all these nations operate differently with respect to the dominant power of big business and large economic blocs. How has the UN dealt with this situation? What has its function been in a world of this nature?

LÁSZLÓ TENGELYI

### **Fenomenología como filosofía primera**

La expresión “metafísica de la facticidad” designa una fenomenología que describe rigurosamente las diversas categorías de la experiencia. Para bosquejar esta “filosofía primera” de índole fenomenológica, el autor parte de intuiciones husserlianas, empero, invierte la tesis de la primacía de la posibilidad sobre la realidad, del *eidós* sobre el *factum*. Así pues, la metafísica de la facticidad no se erige sobre un primer principio, una substancia o un sujeto, de los cuales se deducirían o derivarían los hechos de experiencia, sino de hechos originarios cuyo carácter distintivo consiste en ser acontecimientos de aparición y cuya estructura hace falta describir fenomenológicamente.

### **Phenomenology as a First Philosophy**

The expression “metaphysics of facticity” denotes a phenomenology that rigorously describes the diverse categories of experience. To outline this “first philosophy” of a phenomenological nature, the author begins with Husserl’s

insights, though he inverts the thesis concerning the primacy of possibility over reality, of *eidōs* over *factum*. Thus, the metaphysics of facticity no longer rests upon a first principle, substance or subject, from which the facts of experience would be deduced or derived; rather, it relies on primal facts, whose distinctive character consists in their being events of appearance, whose structure has not yet been described phenomenologically.

JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA

**Continuidad del ser trascendental y muerte del otro. Apuntes para una fenomenología de la muerte (Edmund Husserl y Emmanuel Lévinas)**

En sus últimos escritos sobre la conciencia del tiempo Edmund Husserl afirma, con base en las descripciones del carácter inacabable del presente viviente, la inmortalidad del ser trascendental. Empero el fenómeno de la muerte de los otros suscita en la conciencia la inquietud de una muerte inminente y cimbra la certeza de una continuidad infinita de la vida trascendental. Al ahondar en la relación con la muerte del otro y mostrar su índole originariamente emocional, Emmanuel Lévinas revela el sentido ético de tal experiencia de interrupción de las expectativas de una *super-vivencia* más allá de la comunidad con los otros.

**The Continuity of the Transcendental Being and the Death of The Other. Notes for a Phenomenology of Death (Edmund Husserl and Emmanuel Lévinas)**

In his late writings about the consciousness of time Husserl states, on the basis of the nonterminating living present, the immortality of the transcendental being. However the phenomenon of other's decease awakes the concern about an upcoming death and shatters the certainty of an endless continuity of transcendental life. Deeping in the emotional character of the relationship with other's dead, Emmanuel Lévinas reveals the ethical sense of an experience of interrupted expectation of survival beyond the community with the others.

MA. CARMEN LÓPEZ SÁNCHEZ

### **Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica**

La autora parte de la fenomenología genética, continuada por Merleau-Ponty, concretamente de su interés por la pasividad, en tanto constitutiva de la actividad. Una vez justificadas las razones que la llevaron a emprender esta investigación, pasa a describir uno de los fenómenos ilustrativos de la pasividad: el sueño. Para ello, se centra en la totalidad de la obra merleau-pontiana, principalmente en las notas de sus cursos sobre la institución y la pasividad. Interpretar dichas notas implicará retrotraerse a las obras de Husserl, Bergson, Freud, Proust, Sartre e incluso Jung. Esta contribución descubrirá los rasgos de la conciencia encarnada perceptiva que persisten en el sueño y en la conciencia onírica. Se adherirá a las críticas merleau-pontianas al inconsciente freudiano y encontrará rasgos afines en la descripción de los sueños. Finalmente, caracterizará la hermenéutica no reduccionista que Merleau-Ponty propone para interpretarlos como un modelo descriptivo del simbolismo originario que demuestra su relación con la fenomenología de la experiencia vivida.

### **Perceptive Consciousness and Dream Consciousness. A Phenomenological Description**

The author's starting point is genetic phenomenology as elaborated by Merleau-Ponty and, more precisely, his interest in passivity as constitutive of activity. After elucidating the motives that led her to undertake this research, she goes on to describe one phenomenon that is illustrative of passivity: dreaming. This leads her to focus on the whole of Merleau-Ponty's work, especially his notes from courses on institution and passivity, the interpretation of which entails a return to the ideas of Husserl, Bergson, Freud, Proust, Sartre and even Jung.

The article reveals the features of the embodied perceptual consciousness that persists in the dream and in dream consciousness. The author adheres to Merleau-Ponty's criticism of the Freudian unconscious and discovers related traits in their descriptions of dreams. Finally, she characterizes the non-reductionist hermeneutics posited by Merleau-Ponty in order to interpret it as a descriptive paradigm of the original symbolism that demonstrates its relation to the phenomenology of lived experience.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XI, No. 21, ENERO 2010

---

## COLABORADORES

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Obtuvo el grado de Licenciatura en Filosofía en 1979 por la UMSNH. La Maestría en Filosofía en 1986 y el Doctorado en Filosofía en 1994, ambos por la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1990 (S.N.I., nivel II). Desde 1980 es Profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la UMSNH. En 1999 ganó el “Premio al mérito Nicolaita”. Ha sido Director de la Facultad de Filosofía de la UMSNH en dos periodos: 1985-1989 y 1998-2002; fue Secretario General de la UMSNH en 2003-2004. Es Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma Universidad desde 2007. Miembro del Consejo Editorial de varias publicaciones internacionales, como *Chiasmi International*. **Libros publicados:** *Retorno a lo sensible. Filosofía y estética*, Fonapas Michoacán, Morelia, 1980. *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, UMSNH, Morelia, 1994. *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana*, UAEM, Toluca, 1996. *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas, Siglo XXI*, México, 2003. *Filosofía culturalista*, Secretaría de Cultura del Gobierno de Michoacán, Morelia, 2005. *La reforma moral de la Universidad*, Jitanjáfora, Morelia, 2006. *Filosofía y creación*, UMSNH-Dríada, México, 2007. *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, Jitanjáfora, Morelia, 2008. **Libros publicados como Coordinador y co-autor:** *Filósofos e ideas*, UMSNH, Morelia, 1990; *Filosofía de la cultura en México*, Plaza y Valdés, México, 1997; *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, UMSNH, Morelia, 2002.

**Artículos recientes:** “Scienza e carnalità”, *Chiasmi International* 8 (2006). “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Dianoia* LII, 58 (2007). “México en el alma de Luis Villoro. La razón razonable, alternativa a la violencia ideológica”, *Relaciones* (El Colegio de Michoacán), 115 (2008).

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

Licenciada en Letras Españolas, Maestra y Doctora en Filosofía (UNAM). Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas y Profesora de Filosofía de la Historia, Estética y Seminario de Estética en la División de Posgrado (UNAM). Autora, entre otros, de: *Bertrand Russell empirista (las ideas)*, México: UNAM, 1976. *Reflexiones sobre estética a partir de André Breton*, México: UNAM, 1986 y 1991. *Filosofía de la Historia*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona/ UNAM, 1990 y 1997. *Imagen del hechizo que más quiero. Autobiografía apócrifa de Fernández de Lizardi*, México: Planeta, 2001. *Diálogo con la hermenéutica analógica*, México: Analogía Filosófica: 2006. *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos*, México: UNAM, 2006. *La estética en México. Siglo XX*, México: FCE y UNAM, 2006. *Antología de la estética en México. Siglo XX*, coord., México: UNAM, 2006. José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras*, coord., ed. y pról., México: UNAM (14 volúmenes).

LEONARDA RIVERA

Licenciada en Filosofía, con mención honorífica, por la Universidad Michoacana. Actualmente cursa la maestría en Filosofía (Estética) en la UNAM. Ha sido becaria del programa de estímulos a la creación y desarrollo artístico de Michoacán, emisión 2005. En el 2007 la Secretaría de Cultura de Michoacán editó su primer libro *La noche que derramó el vaso*.

Sus textos han aparecido en diversas revistas y suplementos culturales. Coordinó, junto con Sebastián Lomelí, el libro de ensayos *María Zambrano en Morelia, a 70 años de la publicación de Filosofía y Poesía*, SECUM/UNAM/ Plaza y Valdés (en imprenta).

Actualmente trabaja en su proyecto de investigación “la rehabilitación del concepto de lo sensible en la estética española siglo XX Ortega y Gasset y María Zambrano”.

DAVID PAVÓN CUÉLLAR

Profesor en las facultades de Psicología y Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela. Doctorando en Filosofía por la Universidad de Rouen. Su investigación está centrada en el análisis de discurso, los movimientos sociales, Marx y el marxismo, el freudo-marxismo y las relaciones entre la filosofía política, la psicología social y el psicoanálisis lacaniano. En torno a estas cuestiones, ha publicado libros y artículos en diversos países de Europa y América Latina.

CAROLINA TENÓRIO MARQUES FERREIRA ARAÚJO

Es licenciada en Derecho por la Facultad de Derecho de Olinda, PERNANBUCO, Brasil, y maestra en Relaciones Internacionales y estudios europeos por la Universidade de Évora. Ha publicado distintos artículos en el área de la filosofía del derecho en revistas especializadas brasileñas, así como artículos de carácter periodístico y poético en boletines independientes pernambucanos.

LÁSZLÓ TENGELYI

Oriundo de Hungría, László Tengelyi destaca como uno de los filósofos más importantes de su tierra natal. Obtuvo el doctorado en filosofía por la Universidad Eötvös-Loránd, en Budapest, con una investigación sobre Kant y la ética (1986). En 1995 realizó el trabajo de habilitación, titulado: *Schuld als Schicksalsereignis. Das Böse bei Kant und in der nachkantischen Philosophie*. Estancias en Lovaina, París, Bochum y Wuppertal han permitido a Tengelyi seguir de cerca las enseñanzas de renombrados especialistas en la filosofía fenomenológica: Rudolf Bernet, Marc Richir, Bernhard Waldenfels y Klaus Held. En el año 2001 obtiene una cátedra en la Bergische Universität Wuppertal, sucediendo a Klaus Held, quien junto con Antonio Aguirre y Heinrich Hüni, organizó durante décadas un *phänomenologisches Kolloquium* que brindó a la Bergische Universität Wuppertal renombre internacional como centro de investigación fenomenológica. Tengelyi considera su principal responsabilidad académica continuar la tradición fenomenológica de la Bergische

Universität Wuppertal. De ahí la intensa actividad de Tengelyi dirigiendo trabajos de maestría y doctorado de jóvenes investigadores interesados en la fenomenología. Su actividad docente y su labor de investigación siguen dos directrices: a) mostrar la fecundidad de la fenomenología en diálogo con la filosofía antigua y con el idealismo alemán; b) propiciar el diálogo entre la fenomenología alemana y la fenomenología francesa. En este tenor ha impartido diversos seminarios sobre Aristóteles, Platón, Husserl, Heidegger, M. Merleau-Ponty, J. Derrida, M. Henry, Marc Richir, entre otros. Ha sido presidente de la Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung, y actualmente dirige el Institut für phänomenologische Forschung en la Bergische Universität Wuppertal. Es invitado regularmente a impartir seminarios en universidades de Francia, Italia, Hungría y Estados Unidos. Ha publicado numerosos artículos y algunos libros de notable originalidad: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (München 1998); *The Wild Region in Life-History* (Evanston 2004); *L'histoire d'une vie et sa région sauvage* (Grenoble 2005); *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I* (Paris 2005), y *Erfahrung und Ausdruck* (La Haya, 2007).

#### JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA

Licenciado en Filosofía por la Universidad Panamericana y maestro en filosofía por la UNAM. Ha sido estudiante asociado del IIF de la UNAM. A la tesis de maestría, *Conciencia de imagen y consideración estética en Edmund Husserl*, le fue otorgado el premio Norman Sverdlin 2003-04 de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Becario CONACYT-DAAD y DAAD-STIBET, actualmente es candidato a doctor en filosofía por la Bergische Universität Wuppertal, en Alemania. El tema de la disertación doctoral, dirigida por László Tengelyi y por Klaus Held, es *El concepto de protención en los Manuscritos de Bernau de Edmund Husserl*. Participante regular en el círculo de trabajo del Husserl-Archiv de la Universität zu Köln, dirigido por Dieter Lohmar. Actualmente es asistente de investigación de László Tengelyi, en la Facultad de Filosofía de la Bergische Universität Wuppertal. Ha publicado artículos y capítulos en volúmenes colectivos, tratando temas relacionados con la fenomenología, por mencionar algunos títulos: "Aproximación fenomenológica a la experiencia poética en Paul Celan", en *Arbor*, 736, (2009); "Percepción,

conciencia de imagen y consideración estética en la fenomenología husserliana”, en *Eidos*, 10 (2009); “Zur Problematik der Zeiterfahrung der melancholischen Depressivität im Lichte der Husserlschen Phänomenologie”, en *Alea. Internationale Zeitschrift für Phänomenologie und Hermeneutik*, 7 (2009); “Verantwortung, poetische Bilder und Erinnerung im Werk Paul Celans”, en Born Markus A. (editor), *Retrospektivität und Retroaktivität. Erzählen, Geschichte, Wahrheit*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2009. Miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN); miembro asociado del Institut für phänomenologische Forschung; miembro de la Asociación Interamericana de Estudios sobre el Tiempo, A.C., y miembro colaborador del Virtuelles Institut für Bildwissenschaft.

#### MA. CARMEN LÓPEZ SÁENZ

Licenciada en Filosofía y en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona. Doctora en Filosofía por la misma universidad. Profesora Titular de Historia de la filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Diferentes subvenciones le han permitido investigar tanto en España como en el extranjero (París, Heidelberg, Boston, etc.). Sus líneas de investigación abarcan la fenomenología de la existencia, la teoría crítica de la racionalidad, fenomenología y feminismo, hermenéutica fenomenológica y filosofía contemporánea del arte.

Ha sido editora crítica (MERLEAU-PONTY, M., *Elogi de la filosofia i altres assaigs*. Laia, 1988), autora única (*La concepción de la dialéctica en M. Merleau-Ponty*. UAB, 1990, *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. PUZ: 1994), Marcuse (1898-1979). Ediciones del Orto, 1998, *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer*. UNED, 2000), Autora y coeditora (*El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. UNED, 2002, *Fenomenología e Historia*. UNED, 2003, *Identity and Diversity*, Peter Lang, 2005, *Paradojas de la interculturalidad*. Biblioteca Nueva, 2007, *Investigaciones Fenomenológicas. Número especial: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008*, 2008), “Universalidad existencial frente a relativismo cultural”, en *Historia, Mundo de vida e interculturalidad. Para una filosofía del mundo contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, en prensa). Autora de 35 ca-

pítulos de libros, editados en España y en el extranjero y de 77 artículos, publicados en revistas especializadas nacionales e internacionales.

Habitual conferenciante y ponente en los congresos nacionales e internacionales de su especialidad. Es miembro del Consejo de Redacción y del Comité científico de diversas revistas especializadas. Ha ocupado diferentes cargos universitarios.

## GUÍA PARA AUTORES

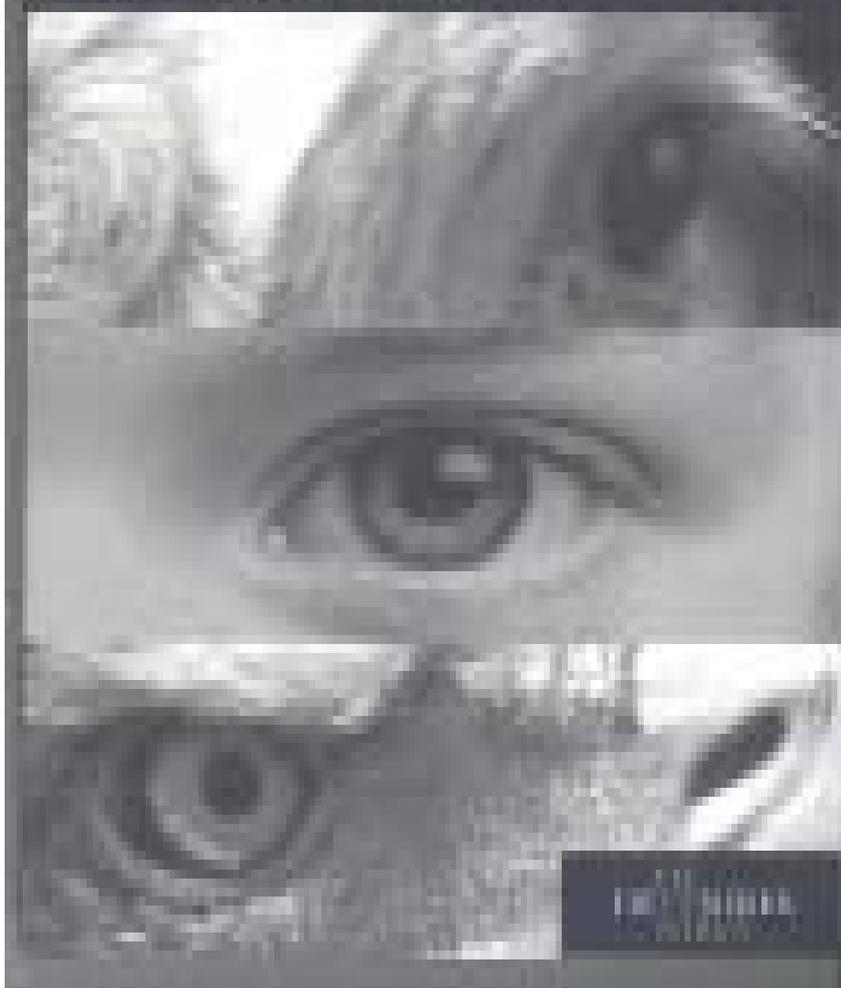
1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx) CC: [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com)
2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación para el que la decisión del consejo editorial será inapelable.
3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.
4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.
5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.
6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.  
Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.
7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.  
Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.
8. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

## DIPLOMADOS 2010

- 1. Diplomado de Filosofía de la Historia**, en su sexta promoción, mismo que se impartirá en los meses de septiembre de 2010 a enero de 2011, bajo la coordinación del Dr. Eduardo González Di Pierro ([dipierro@zeus.umich.mx](mailto:dipierro@zeus.umich.mx)), dirigido al público en general, los martes de 11:00 a 14:00 horas, en la Facultad de Filosofía.
- 2. Diplomado de Estética y lenguaje de las artes**, en su segunda promoción, bajo la coordinación del Prof. Roberto Briceño Figueras ([contrapesorama@gmail.com](mailto:contrapesorama@gmail.com)). Será impartido los viernes de 10:00 a 14:00 horas, de febrero a agosto de 2010, en la Facultad de Filosofía, dirigido al público en general.
- 3. Diplomado de Filosofía de la Educación**, bajo la coordinación del Lic. Raúl Garcés Noblecía ([noblecia@umich.mx](mailto:noblecia@umich.mx)), dirigido al público en general, los viernes de 10:00 a 13:00 horas, durante los meses de septiembre a diciembre de 2010, en la Facultad de Filosofía.
- 4. Diplomado de Análisis cinematográfico**, bajo la coordinación del Dr. Jaime Vieyra García ([jjvieyra@umich.mx](mailto:jjvieyra@umich.mx)), en el auditorio de la Facultad de Filosofía, de febrero a agosto de 2010, dirigido al público en general.
- 5. Introducción a la arquitectura y al mudéjar en España y México**, bajo la coordinación del Dr. Arturo Ponce Guadian ([apguadian@colmex.mx](mailto:apguadian@colmex.mx)), en la Facultad de Filosofía, de febrero a agosto de 2010, dirigido al público en general, los martes.
- 6. Argumentación y Lógica**, bajo la coordinación del profesor Mario Alberto Cortez Rodríguez ([macortez@umich.mx](mailto:macortez@umich.mx)), en la Facultad de Filosofía, los jueves de 10:00 a 14:00 horas, de agosto de 2010 a enero de 2011.

# De humanos y otros animales

Ana Carolina Ramírez Barrios



EL FINANCIERO

HORROR

VACUI

Voluntad y deseo en el  
pensamiento de Spinoza

Vicente Manuel Pineda



Universidad Metropolitana de San Nicolás de los Ríos  
Instituto de Estudios Filosóficos "José Martí"  
Escuela de Filosofía "Simón Bolívar"

Escuela de Filosofía "Simón Bolívar"



# Doctorado en Filosofía 2010-2014



**Incluir colofón**