







# Directorio



Universidad Michoacana  
de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Salvador Jara Guerrero  
*Rector*

Dr. Egberto Bedolla Becerril  
*Secretario General*

Dr. José Gerardo Tinoco Ruiz  
*Secretario Académico*

M. en D. Carlos Salvador Rodríguez  
Camarena  
*Secretario Administrativo*

Mtro. Teodoro Barajas Rodríguez  
*Secretario de Difusión Cultural*

C.P. Horacio Guillermo Díaz Mora  
*Tesorero*

Dr. Luis Manuel Villaseñor Cendejas  
*Coord. de la Investigación Científica*

Facultad de Filosofía  
“Dr. Samuel Ramos Magaña”

Dr. José Jaime Vieyra García  
*Director*

Prof. Roberto Briceño Figueras  
*Decano*

Lic. Elena María Mejía Paniagua  
*Secretaria Académica*

María Teresa Ruiz Martínez  
*Secretaria Administrativa*

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto  
*Coordinadora del Programa Institucional  
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Esperanza Fernández Ramírez  
*Coordinadora de Publicaciones*

## Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián  
*Director*

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez  
*Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía*

Dr. Federico Marulanda  
*Coordinador del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía*

## DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura  
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”  
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Morelia, Mich., México. Año xv, Núm. 29, Enero-Junio 2014,  
ISSN 1665-3319. Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex  
Revista *Devenires* on-line <http://ramos.filos.umich.mx>

### Consejo Editorial

Mario Teodoro Ramírez Cobián  
Víctor Manuel Pineda Santoyo  
Ana Cristina Ramírez Barreto  
Eduardo González Di Pierro  
Federico Marulanda  
Alfonso Villa Sánchez  
Luis Álvarez Falcón  
José Jaime Vieyra García

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián  
Directores: Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Oliver Kozlarek  
Coordinadora de publicaciones: Esperanza Fernández Ramírez  
Coordinación y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández  
Formación: Olga Santana Ramos

---

*Devenires*, Año xv, núm. 29, enero-junio 2014, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16 a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. publicaciones.filos.umich@gmail.com Editor responsable: Esperanza Fernández Ramírez. Reservas de Derechos al uso exclusivo núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de Silla vacía Editorial, Fray Antonio de Margil, Núm. 88, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 25 de marzo del año 2014 con un tiraje de 300 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.



## Comité Asesor 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

GUILLERMO HURTADO PÉREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM



## Comité Asesor Internacional

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 Universidad Nacional de Colombia

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ  
UNED, Madrid

JAVIER SAN MARTÍN  
UNED, Madrid

AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ  
Universidad Complutense de Madrid

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS  
Universidad de Alcalá

JOSEP MARIA BECH  
Universitat de Barcelona



---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,  
AÑO XV, NÚM. 29, ENERO-JUNIO 2014

---

## Índice

### Artículos

- Acción y arrepentimiento en el Filoctetes de Sófocles* 13  
NURIA SÁNCHEZ MADRID
- Querer ser o no querer ser sí mismo: un análisis de la desesperación en La enfermedad mortal de Kierkegaard* 41  
PABLO URIEL RODRÍGUEZ
- “El espíritu absoluto debería tener también un cuerpo”.  
Una revisión de la relación entre Epoché  
y corporalidad en Husserl y Merleau-Ponty* 63  
HERNÁN G. INVERSO
- La apropiación habermasiana y deleuzeana  
de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle* 83  
JUAN CRUZ CUAMBA HERREJÓN

*Más allá del bien y del mal. Un análisis  
de la obra de Haruki Murakami* 105  
GUILLERMO LARIGUET

### **Dossier: Fenomenología**

*¡Ah, qué cosas éstas!...*  
*(Respuesta a “Las cosas de la fenomenología”)* 129  
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

*Lecciones de Cosas. Seducción de la Facticidad y Filosofía  
Primera en José Ortega y Gasset (seguido de un hipotético  
encuentro entre Ortega, Gómez de la Serna y Duchamp)* 181  
CÉSAR MORENO-MÁRQUEZ

*Asociación pasiva y formación del temple de ánimo:  
aspectos de una fenomenología de la nostalgia* 217  
IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

### **In memóriam**

*Luis Villoro (1922-2014)* 251  
MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

### **Reseñas**

Richard J. Bernstein, *Violence. Thinking without  
Banisters*, Cambridge/Malden: Polity, 2013 259  
OLIVER KOZLAREK

Edmund Husserl, <i>Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura</i> , Trad. Antonio Ziri6n y Jos6 Gaos, M6xico, FCE/UNAM, 2013 JETHRO BRAVO GONZÁLEZ	267
María Fernanda Matos Moctezuma, <i>Locura y muerte: el horror y lo sublime en la pintura de Martha Pacheco</i> , Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2013 JOSÉ LUIS LÓPEZ TORRES	280
<b>Resúmenes - Abstracts</b>	287
<b>Colaboradores</b>	299



# Artículos



# ACCIÓN Y ARREPENTIMIENTO EN EL *FILOCTETES* DE SÓFOCLES\*

Nuria Sánchez Madrid  
Universidad Complutense de Madrid

φωνῆς δ' ἀκοῦσαι βούλομαι  
Sófocles, *Filoctetes*, v. 225

Que la tragedia sofoclea *Filoctetes*, representada en el año 409 a.C., se apropia, reelaborándola profundamente, de una figura conocida con trazos esquemáticos para el lector de la épica griega clásica, está fuera de toda duda. No sólo la *Iliada* sino la Pequeña *Iliada* y los *Cantos Ciprios* recogen algunos rasgos parcialmente coincidentes entre sí de la leyenda trágica del desgraciado hijo de Peante, rey de Melibea, ciudad situada en los márgenes del caudaloso Esperquio, miembro de la expedición de nobles dánaos reunida por los Atridas para enfrentarse a Troya. Las referencias al héroe en la *Iliada* son escasas, pero de ellas se deriva la imagen de un arquero especialmente diestro, al frente de siete navíos, al que sus compañeros abandonan debido al hedor insoportable que desprende su pie, herido por una serpiente durante un sacrificio en Crisa.<sup>1</sup> Otras versiones del mito atribuyen la herida de Filoctetes a una de las flechas del arco de Heracles.<sup>2</sup> La *Pequeña Iliada* recoge, a su vez, la profecía de Héleno, con su vaticinio de que únicamente la incorporación de *Filoctetes* y sus armas daría la victoria al bando aqueo.<sup>3</sup> Por su parte, Dión Crisóstomo –o Dión de Prusa– en su ensayo 52, donde comenta las tres versiones

trágicas del *Filoctetes*<sup>4</sup> —a la de Sófocles habría que sumar las de Esquilo y Eurípides, de las que sólo se conservan breves fragmentos—, asigna a Sófocles el mérito de “[inventar] el personaje de Neoptólemo y [hacerlo] compañero de Odiseo”, a lo que añade una peculiaridad singular de la trama, a saber, el hecho de que con frecuencia “Ulises se esconde y echa al ruedo al muchacho”<sup>5</sup>. En efecto, mientras que en la versión de Esquilo es la fuerza y violencia manejadas por Odiseo las que le permiten hacerse con el arco del héroe vergonzosamente abandonado por él, en la de Eurípides —“la más política y retórica de todas”, según Dión (52, 11)— el cefalonio, apoyado esta vez en Diomedes, se impone mediante un discurso con que replica a los emisarios troyanos. Llamam la atención desde el comienzo de la trama sofoclea las precauciones de Odiseo para zafarse de la cólera de un hombre que se ha visto reducido a la barbarie por su intervención. Por ello, el joven Neoptólemo hará en todo momento las veces de parapeto del guía de la expedición, que no se atreverá a enfrentarse cara a cara con su contrafigura hasta saberse a buen resguardo de ella.<sup>6</sup> En las páginas que siguen intentaremos identificar cuáles son los motores éticos que se encuentran a la base de las acciones respectivas de los protagonistas de la acción trágica que nos ocupa, partiendo del siguiente supuesto, que modifica ligeramente la lectura de interpretaciones clásicas del *Filoctetes* como J.-P. Vernant y M. Nussbaum, a saber, la necesidad de que el efebo aprenda a armonizar enseñanzas enfrentadas, proyectando con ellas una visión armónica del mundo, en la que los modelos de Filoctetes y Odiseo puedan convivir sin introducir *stasis* en el mundo civil de los griegos.

### 1. Explorando los límites extremos de la condición humana: la cueva de Lemnos y el símbolo de lo siniestro

El comienzo del *Filoctetes* de Sófocles introduce al lector en una escena profundamente trágica desde un punto de vista moral: tras desembarcar en la isla de Lemnos, Ulises se sirve del efebo Neoptólemo, inconsciente de sus

tretas, para localizar a un compañero que él mismo se encargó de abandonar a traición en una remota isla, pero que el vaticinio de Heleno acaba de señalar como pieza determinante si los dánaos desean salir victoriosos del conflicto troyano. Para lograr ese objetivo, la reducida expedición debe seguir las huellas del guerrero abandonado, sacándolo a la fuerza de un desierto pedregoso en el que la única ilusión de comunidad la proporciona el eco. Debemos a Jones<sup>7</sup> el diagnóstico de una clara dependencia entre el hombre y el espacio en el *Filoctetes*, concretamente encarnado en lugares remotos y siniestros, rasgo compartido con el *Edipo en Colono*. Merece la pena reparar en la habilidad del dramaturgo de Colono para situar con una secuencia de rápidas pinceladas la soledad y desamparo en que el guerrero griego no tanto *vive* como *sobrevive*. Ese entorno desolador lo debe el héroe a la intervención malhadada de Odiseo, que presume de haber abandonado –literalmente, dejado expuesto–<sup>8</sup> al guerrero en la isla a la que arriba con el hijo de Aquiles al comienzo de la tragedia, situándose así en las antípodas de la protección paterna con la que comenzaba la vida de todo hombre libre en la antigua Grecia, escenificada en la fiesta de las anfidromías.<sup>9</sup> De esa manera, se congregan determinaciones de la cueva –un contra-modelo del hogar– como las de “antro” [ἄντρον] (v. 27), “habitación vacía” [κενήν οἴκησιν] (v. 31), en la que no se advierte la presencia de un lecho, sino más bien “muchacha apelmazada” [στιπτή γε φυλλὰς] (v. 33), que sirve de improvisado catre, y unos “harapos” [ῥάκη] malolientes (v. 39). En cuanto al sobrio mobiliario, un vaso y un tarugo de madera se suman al rescoldo que Filoctetes conserva con cuidado desde que logró salvarlo de “la chispa” del pedernal [πυρεῖ] (v. 36) del malhadado sacrificio ofrecido en Crisa. La reunión de todos esos elementos constituye un sarcástico “ajuar” [τὸ θησαύρισμα] (v. 37) del desgraciado héroe, que según la rápida y perspicaz deducción de Odiseo no puede andar muy lejos de ese menesteroso “hogar”, una isla tan recóndita que carece de puerto (v. 302). Como bien recalca Vidal-Naquet, Odiseo lleva sobre sus espaldas el peso de haber apartado a un igual como el maliano de los campos cultivados<sup>10</sup> y, por supuesto, de haberle condenado a la muerte social,

haciendo de él un hombre “sin amigos, sin socorro, sin patria, muerto entre los vivos” [ἄφιλον ἔρημον ἄπολιν, ἐν ζῶσιν νεκρόν] (v. 1018). Sin embargo, no es la penuria material la que parece estar agotando las fuerzas vitales del malhadado guerrero, sino la falta de amigos, de compañía y, sobre todo, de lenguaje, que le conduce a declarar en su primer encuentro con Neoptólemo tener nostalgia del discurso —“la voz es lo que deseo oír” [φωνῆς δ’ ἀκοῦσαι βούλομαι] (v. 225)— y a confesar el inmenso placer experimentado al escuchar después de largo tiempo de nuevo una voz humana: “¡Oh, palabra dulcísima! ¿Qué es oír tal voz a tal hombre y después de tanto tiempo?” (vv. 234-235).<sup>11</sup>

Ni siquiera el fuego protector, clave para la supervivencia humana —“la que me salva la vida” (v. 297)— puede compararse con el poder sanador de la palabra, que la fétida herida aleja indefectiblemente de la presencia del contrahéroe, una herida “que no sabe hartarse” (v. 313) y le somete regularmente a terribles torturas. De hecho, el coro trágico le describe como un hombre marcado por un destino singularmente terrible, al carecer de “hombre alguno aliviador de sus males, que diese en su alma eco a los tristes lamentos que la sangrienta herida devoradora de sus carnes le arranca” (vv. 693-695).<sup>12</sup> Por ello, ruega encarecidamente al joven hijo de Aquiles no dejarle abandonado en la isla, “lejos de todo contacto humano” [χωρὶς ἀνθρώπων στίβου] (v. 487). Y, precisamente, será el lenguaje el que sancione la licencia que Filoctetes conceda a Neoptólemo para empuñar el preciado arco de Heracles, que el segundo anhela tomar en sus manos:

Neo. —Pues bien que lo deseo. Pero mi deseo es éste: si se puede, lo quiero; si no se puede, déjalo.

Fil. —¡Santo lenguaje! Sí que se puede, hijo, como que sólo tú me has concedido ver la luz de esta vida, tú ver a mi patria Etea, y a mi anciano padre, tú a mis amigos; y estando bajo los pies de mis enemigos, tú me has elevado fuera de su alcance. Ten buen ánimo, a ti se te concede cogerlo y devolverlo a quien te lo dio, y gloriarte de ser el único de los mortales que, en premio de su bondad, ha merecido tocarlo; que yo también por mis bondades me hice con él (vv. 660-669).<sup>13</sup>

El favor que hizo a Filoctetes merecedor del imbatible arco de Heracles, encuentra un remedo en el acceso de la cruel enfermedad,<sup>14</sup> momento en que Filoctetes invita a Neoptólemo –“hijo de padres nobles” [ἀνδρῶν ἀγαθῶν παιδὸς] (v. 719)– a mutilar el órgano en que se ha instalado la inacabable herida.<sup>15</sup> Este lance confirma la fortaleza moral del joven, cuya compasión le dota de una paciencia de la que fueron incapaces “esos modelos de generales, los Atridas” (v. 872). A pesar de las enormes dificultades que Filoctetes encuentra durante su forzado destierro para mantener una vida que pueda ser considerada digna de ser vivida, merece una mención especial la melancolía que despierta en él la despedida final de la cueva que le ha resguardado de las agresiones de las bestias salvajes y de las inclemencias del tiempo. En efecto, el héroe toma a los promontorios y a las rocas y despeñaderos –“mis compañeros inseparables de siempre” [ἀνακλαίομαι παροῦσι τοῖς εἰωθόσιν] (v. 939)– como testigos de la tretra en la que inicialmente han sido cómplices Neoptólemo y Odiseo antes del arrepentimiento del primero. El tono del pasaje con el que se cierra la acción trágica podría considerarse la celebración de un *locus amoenus*, esta vez desde la experiencia de la carencia y el fracaso de ese entorno ideal:

Un adiós a esta tierra, antes de partir. Adiós, cueva, testigo de mis males; adiós, ninfas de las aguas y los prados, y estruendo potente del mar, y promontorio, donde tantas veces se humedeció mi cabeza azotada por el viento en el interior de la caverna, y donde tantas veces el monte Hermeo me devolvió el eco de mis lamentos, en la tempestad de mis dolores (vv. 1452-1460).<sup>16</sup>

Con tales palabras el exiliado de Lemnos, “enfermo de salvaje enfermedad” como le tilda el reflexivo coro de la tragedia, confiesa experimentar cierto agradecimiento hacia el “Eco de juguetona lengua”, único elemento que respondía a sus lamentos en el cruel exilio,<sup>17</sup> a pesar de que el Coro se refiere a su persona al comienzo de la acción inequívocamente como alguien que no se “[deleita] al son de la zampoña, como zagal”.<sup>18</sup> El quejido se reconcilia con el canto sólo al volver a dirigir la mirada al entorno pedregoso de la isla, una vez que el héroe ha regenerado los

vínculos que le unen a la humanidad. Un análisis de la conexión entre paisaje y carácter en el *Filoctetes* no puede pasar por alto la lectura, casi en clave rousseauniana, que André Gide hizo de las consecuencias de la falta de interlocución efectiva de Filoctetes con el prójimo. A juicio del autor francés, precisamente este ayuno lingüístico habría convertido al héroe griego en una especie de paseante solitario *avant la lettre*, capaz de volver a descubrir, gracias al silencio, los significados más profundos de las palabras. Con ello, precisamente el involuntario exilio habría vuelto más sabio a Filoctetes, que alcanza así un conocimiento sobre su propia condición que la presencia e interacción con los otros, lejos de fomentar, muy por el contrario, tiende a encubrir:

Aprendí a expresarme mejor ahora que ya no estoy entre los hombres. Entre cazar y dormir, me ocupo de pensar. Mis ideas, desde que estoy solo y nada las perturba, ni siquiera el sufrimiento, han tomado un ritmo sutil que a veces puedo seguir a duras penas. Llegué a conocer más sobre los secretos de la vida de lo que mis maestros nunca me revelaran. Y me acostumbré a contar la idea de mis sufrimientos, y si la frase era realmente bella, bastaba para consolarme; a veces llegaba hasta a olvidarme de mi tristeza al pronunciarla. Acabé por comprender que, inevitablemente, las palabras se vuelven más bellas cuando dejan de estar articuladas en respuesta a las demandas de otros.<sup>19</sup>

La recreación que Gide realiza de la tragedia sofoclea hace de la “soledad sonora” de Lemnos una suerte de laboratorio ideal del verdadero significado de las palabras, en el que el individuo se vuelve por primera vez único señor del lenguaje. *Filoctetes* sería, así, un canto a los beneficios de la soledad, en la que el sujeto recupera una libertad de la que no puede dejar de despedirse con cierta melancolía al abandonar Lemnos con sus compañeros. Sin embargo, lo curioso de los ensueños del paseante solitario es que se obsesionan con una idea de comunidad que, una vez localizada, se pretende volver real. Esta es una recreación ideal a la que la tragedia sofoclea da pie, a pesar de que incurra en el peligro de reducir la articulación de la obra a uno de sus accidentes. La herida principal del hijo de Peante no será, pues, de índole física, sino resultado del fracaso reiterado

de una sólida expectativa que concierne a la conducta de quienes creía sus compañeros. Un accidente provocado por la cólera divina ha privado a Filoctetes de la condición humana, destinándolo a una vida asilvestrada y privándolo del alimento del lenguaje, que ninguna protección procedente de la técnica –fuego, alimento, hogar– podrá sustituir.<sup>20</sup> De esta manera, la trama confirma una tesis sobre la condición humana hecha célebre por Hannah Arendt,<sup>21</sup> a saber, sólo la actividad humana de la acción, no la del trabajo o la fabricación, revierte en la identidad del sujeto, manifestando quienes somos realmente. El resto no serán más que apariencias. Y justamente esa actividad es aquella de la que el héroe maliano ha sido privado, quedando a su alcance únicamente la insatisfactoria existencia de un mal-trecho *animal laborans*.

## 2. La honestidad y el descubrimiento de la autonomía humana: la nobleza de Neoptólemo

Forma parte del programa de formación que Odiseo tiene dispuesto para Neoptólemo preparar a este último para asumir con resolución y algo de inconsciencia la idea de secundar y consumir “planes que no habías oído antes” [ἀλλ’ ἦν τι καινὸν ὧν πρὶν οὐκ ἀκήκοας κλύης] (vv. 52-53), objetivo que consigue al comprometerse el muchacho a seguir sus instrucciones. He ahí la primera treta que destruye el bien derivado de la acción humana, a saber, Odiseo extrae de antemano del inexperto hijo de Aquiles mediante una operación sofística un sometimiento incondicionado a sus planes, generando una situación en la que huelga discutir cualquier circunstancia o consecuencia de lo realizado. Los argumentos empleados por Odiseo para persuadir a Neoptólemo acerca de la conveniencia –por el bien del bando aqueo– de encubrir sus verdaderas intenciones frente a Filoctetes quiebran toda intención moral, toda vez que presumen que el carácter de un individuo es susceptible de configurarse o diseñarse potestativamente, como si se tratara de una suerte de objeto

manipulable por los caprichos humanos. Sólo así se entienden las palabras siguientes de Odiseo:

Ya sé, hijo, que no es tu carácter para hablar así ni muñir tales enredos; pero es muy dulce tesoro el logro de una victoria, y lánzate. Otro día nos mostraremos caballeros; hoy entrégame al impudor por un breve momento de un día, y después, el resto de tu vida, proclámente el más honrado de todos los mortales (vv. 79-85).<sup>22</sup>

El joven, sin embargo, escindido entre dos modelos de acción,<sup>23</sup> no rehúsa propiamente cooperar en el secuestro de Filoctetes, sino usar ardides o recurrir al dolo para ello, en vez de emplear la más digna y justa fuerza de la persuasión. El conflicto con el modo de pensar y actuar de Odiseo, que atribuye a la prudencia propia de hombres maduros la conciencia del poder de la lengua frente a la brutalidad necia de las manos, no podía hacerse esperar, pero el cefalonio hará gala de sus mejores dotes sofísticas para ganarse la confianza del muchacho:

Hijo de un padre generoso; también yo, allá cuando joven, tenía perezosa la lengua, y activas en cambio las manos. Ahora, con la experiencia, he aprendido que no son las obras, que es la lengua la que todo lo maneja entre los mortales (vv. 96-99).<sup>24</sup>

Un poco más adelante, Neoptólemo resiste a esas falaces palabras, insistiendo en los irresistibles reparos que su conciencia le impone ante un hipotético recurso a la mentira, ágilmente rechazados de nuevo por Odiseo en nombre de los beneficios derivados de adoptar una perspectiva pragmática:

Neo. —¿Pero no te parece vergonzoso eso de andar mintiendo?

Ul. —Si la mentira te saca a flote, no.

Neo. —Vamos, y ¿con qué cara se presenta uno a hablar así?

Ul. —Cuando lo que haces te tiene cuenta, huelgan los miramientos (vv. 108-111).<sup>25</sup>

El conflicto al que conduce Odiseo al joven es inequívoco: los caminos de la nobleza y el interés se bifurcan con frecuencia y, ante un aconte-

cimiento semejante, la única salida inteligente para el primero es optar por lo útil, garantía de salvación para los hombres. Considera que la renuncia del muchacho a sus nobles propósitos es sólo cuestión de tiempo. El siguiente discurso retrata al celeberrimo *politropos*, describiendo con detalle la mudanza sofista que se encuentra a la base de su conducta:

{C}ual lo piden las circunstancias de cada caso, tal soy yo. ¿Se trata de escoger hombres honrados y justos? No encontrarás hombre más pío que Ulises. Con todo, una pasión me domina: la de salir siempre con la mía..., menos tratándose de ti, porque voy a ceder espontáneamente. Dejadle, no le toquéis ya; anda, que se quede; no necesitamos de ti, pues ya tenemos tus armas (vv. 1048-1057).<sup>26</sup>

Con estas palabras, Ulises se presenta a sí mismo como un individuo que brega por adaptarse a las circunstancias, y que en la ocasión que nos ocupa aparenta recurrir a la fuerza del bien común —contribuir a la victoria aquea en Troya—, hábil disfraz que lleva al hijo de Aquiles a ceder inicialmente a las justificaciones manipuladoras del astuto cefalonio.<sup>27</sup> Si nos desplazamos ahora a la otra relación decisiva para la decisión de Neoptólemo, que se va forjando a lo largo de esta tragedia, la primera alianza que el efebo establece con Filoctetes está basada en un odio común hacia Odiseo, el empedernido ladrón de armas, por un lado, y hacia los Atridas, indignos de su cargo,<sup>28</sup> por otro. Mención singular merece lo que Nussbaum (1976: 40) ha calificado como carácter apolítico de Filoctetes que, si bien se interesa por la suerte de antiguos compañeros del bando aqueo, nada pregunta al joven sobre la marcha del conflicto con Troya. La soledad le ha conducido a politizar, de alguna manera, el mundo animal,<sup>29</sup> en el que ha acabado por rodearse de un hábitat insatisfactorio, pero de cuyos peligros y amenazas se ha vuelto un diestro conocedor. No han faltado las observaciones de los comentaristas sobre el significativo parecido entre el doblegamiento inicial de Neoptólemo a los argumentos de Odiseo y los juramentos de fidelidad que los efebos griegos prestaban a sus comandantes.<sup>30</sup> Pero Odiseo es un comandante de patrones cambiantes, como podía presumirse en virtud de la descripción

que él mismo hace de su propia conducta. En la parte final de la tragedia, cuando se resuelva a intervenir, forzado por el repentino cambio de ánimo de su joven cómplice, al que había logrado engañar inicialmente, pero que súbitamente encuentra fuera de su alcance, busca amparo, tras el recurso inicial a la artificiosa pareja formada por Hermes y Atenea, bajo la advocación de Zeus, amo de la tierra, de cuyos designios afirma ser mero brazo ejecutor:

Fil. —¡Oh isla de Lemnos!, y tú, fuego omnipotente, obra de Efesto, ¿de vosotros me va a arrancar a mí, y a la fuerza, ése? ¿Se puede tolerar tal cosa?

Od. —Zeus es, para que lo sepas; Zeus, el señor de esta tierra; Zeus el que lo tiene así resuelto; yo no hago sino servirle.

Fil. —¡Abominable criatura! ¿De dónde inventas tales patrañas? ¿Te escudas con los dioses y sacas a los dioses mentirosos?<sup>31</sup>

Muy al contrario de lo que la literalidad de sus palabras transmiten, Odiseo —“aquel ser abominable y aborrecible, que ha maquinado los males infinitos que de su vil pecho han brotado contra mí” [ὄρων μὲν αἰσχρὰς ἀπάτας, στυγνὸν δὲ φῶτ’ ἐχθοδοπὸν, μυρί’, ἀπ’ αἰσχροῶν ἀνατέλλονθ’, ὃς ἐφ’ ἡμῖν κάκ’ ἐμήσατ’] (vv. 1137-1138)— contribuye en realidad a perpetuar la inmoralidad de los Atridas (vv. 1023-1024). Pero las palabras arteras de Odiseo, al que Filoctetes acusa de haber obrado sirviéndose del joven como persona interpuesta,<sup>32</sup> no son lo suficientemente poderosas para silenciar el sentimiento que el conocimiento directo de la persona y su triste suerte ha comenzado a despertar en el joven Neoptólemo, cuya entrada en la madurez poco tendrá que ver con el camino que Odiseo tiene proyectado para él.<sup>33</sup> Los instantes de vacilación del efebo, angustiado como veíamos por el hecho de convertirse en un miserable ante sus propios ojos, van articulando la figura moral que Aristóteles valorará en la *Ética Nicomáquea* como aparente incontinencia. La siguiente confesión anuncia la emergencia de la mala conciencia del muchacho y proyecta cuál será su conducta definitiva, a pesar de las dudas que han protagonizado la fase de deliberación: “Todo resulta

enojoso cuando uno deja su propio natural y se mete a hacer lo que no le corresponde”.<sup>34</sup>

Mala conciencia, basada en buena parte en el ascendiente que sobre sus juicios tiene la conciencia de su linaje, a saber, el conocimiento indirecto que el muchacho manifiesta tener del carácter de su padre, Aquiles.<sup>35</sup> Aristóteles llamó la atención de los lectores de esta tragedia sobre el hecho de que es cierto placer, indeterminado al principio, el que conduce al joven vástago de Aquiles a escoger el camino acertado, razón por la que no debe condenarse irreflexivamente esa capacidad humana para rechazar o secundar realidades:

Hay algunos que no se atienen a sus decisiones, pero no por incontinencia, como Neoptólemo en el *Filoctetes* de Sófocles: es verdad que por causa del placer no se atuvo a lo que había decidido, pero por causa de un placer noble, porque él consideraba noble decir la verdad y Odiseo lo había persuadido a mentir. No todo el que hace algo por causa del placer es licencioso, despreciable o incontinente; sino el que lo hace por un placer vergonzoso.<sup>36</sup>

El caso de Neoptólemo ejemplifica la demorada maduración de la bondad en el ánimo humano, toda vez que éste cuenta con las condiciones de linaje y formación adecuadas para que la semilla de la virtud pueda brotar en él. Un placer noble y bello aparta al muchacho de secundar un plan despreciable, de modo beneficioso para su carácter y provechoso para quienes le rodean. El texto de Aristóteles enfoca sin mencionarlo los efectos del sentimiento de vergüenza [*aidos*], que Williams (2008: 86ss.) analiza precisamente de la mano del personaje de Neoptólemo, recordando el peso que el sentirse observado por otros, es decir, expuesto al juicio ajeno, desempeña en el surgimiento de un modo de sentirse semejante, discernible por varios aspectos de la culpa. La oscilación de sentimientos del joven, entre el *chre* —el “hay que”— odiseico y el *dei* —el “debe”— dictado por la virtud,<sup>37</sup> se zanja de la mano de una inequívoca y definitiva sentencia —“mejor es la justicia que la sagacidad [ἀλλ’ εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε]” (v. 1246)—, que

lo vuelve invulnerable a las amenazas de Ulises y evidencia la nobleza de su linaje.<sup>38</sup> La hesitación cumple un papel importante en el camino que lleva hasta esta determinación, lo que hace de la duda y la revisión de las propias posiciones un medio imprescindible para el aprendizaje moral. Nos parece que Orsi (2007: 138) lo ha formulado muy oportunamente:

Lo que consigue Sófocles en esta tragedia es pues atraer la atención de su público hacia un héroe cuya grandeza heroica no reside en su resistencia, en una acción en línea recta, sino precisamente en su capacidad para revisar sus propios compromisos. Introduce, pues, en la arena pública la reflexión sobre el valor y la vigencia en el tiempo de los compromisos asumidos, un tema que es de vital importancia para la vida política y su contrapartida, la obligación de la desobediencia civil o militar. Se trata, en definitiva, de una revisión radical del heroísmo tradicional.

Pero sería un error considerar que la trama trágica gire exclusivamente en torno a la manifestación del fondo virtuoso de un efebo, a pesar de la arriesgada proximidad de ese corruptor de jóvenes que es Odiseo. Más bien, la emergente virtud del muchacho es el medio empleado por Sófocles para mostrar que la virtud por sí sola —como tampoco el vicio— no es suficiente para explicar las causas del infortunio y la desgracia que hay en el mundo. En efecto, el héroe maliano se resiste prejuiciosamente a modificar su comprensión de las circunstancias y a considerar que puede ser aconsejable acudir a Troya, sin que por ello el objetivo final sea inclinar la balanza del lado de los viciosos generales atridas. La profecía de Heleno, más tarde confirmada por la intervención de Heracles como un *deus ex machina*, pomposamente preparada por una tirada de anapestos, ha de modificar no por la fuerza del lenguaje, sino de la necesidad, la tozuda determinación del héroe de no pisar la tierra troyana:

El mal que te aqueja, por disposición de los dioses te vino, por haberte acercado a la guarda de Crisa, a la serpiente que escondida custodia y defiende su descubierto templo. Pues sábetes que mientras el sol siga naciendo por ahí y poniéndose por allá no alcanzarás remedio alguno de tan molesta enfermedad, hasta tanto que no vayas espontáneamente a la región troyana, y te veas allí con los asclépi-

das y ellos te alivien ese tu mal, y tú mismo tomes gloriosamente a Troya con estas tus armas y conmigo.<sup>39</sup>

Pero nada puede la razón por sí sola, sino que el discurso con el que Heracles ratifica posteriormente (vv. 1410-1444),<sup>40</sup> con una reformulación personal, las palabras vaticinadoras del troyano Heleno emparentan la suerte de Filoctetes a la del héroe del que se conmisericordió, haciendo precisamente de la *piEDAD* la pasión que prepara con más eficacia el campo a la conciencia moral en la acción trágica. El hijo de Zeus vaticina a Filoctetes que, si cede a los consejos de Neoptólemo, le aguarda un glorioso destino en el que vencerá a Paris, derrotará finalmente a los troyanos y ofrecerá el botín alcanzado en parte a su padre Peante y en parte a Heracles mismo.<sup>41</sup> La suerte de Filoctetes queda, así, enlazada a la del hijo de Aquiles por mandato divino. Habrá que practicarla hasta con el enemigo vencido, pues parece concentrarse en ella un ancestral contrato establecido entre los dioses y los hombres. El trato inhumano recibido por parte de los compañeros de batalla tras el fallido sacrificio en Crisa se convierte hacia el desenlace de la tragedia en el salvoconducto de Filoctetes, que no puede sino reconocer que, por debajo del transcurrir de los asuntos humanos, operan el gran Hado, la bondad de los amigos y un todopoderoso *daímon*, cuya enigmática confluencia determinó su suerte. No se asigna un peso específico a ninguno de estos elementos,<sup>42</sup> pues parece tratarse de una insondable combinación, como insondables son los misterios que permiten a los asclépidas sanar a hombres desahuciados como el maltrecho guerrero aqueo. Esa mezcla imponderable permite al Coro expresar en los términos siguientes:

Pero no sé ni he oído jamás de persona mortal que haya tenido suerte tan funesta como la de éste que, sin injuriar a nadie ni robar a nadie, bueno con los buenos, tan míseramente se ha arruinado.<sup>43</sup>

Es imposible encontrar sentido al infortunio de Filoctetes, y esta falta de fundamento se compadece con el desinterés político del héroe,

incapaz de cohonestar su creencia en la justicia divina con la realidad de su destino personal.<sup>44</sup> En cualquier caso, la dimensión concedida a Heracles en la tragedia manifiesta que la voluntad divina, transmitida a los hombres por medio de la profecía de Heleno, debe cumplirse, resulte comprensible o no.<sup>45</sup> Como Reinhardt señala, *Filoctetes* no reivindica la recuperación de la justicia distributiva en la vida de los hombres, sino que más bien aquí “el poeta (...) está con los dioses que rigen el mundo”,<sup>46</sup> pues, siguiendo el dictado de Heráclito, las leyes de los hombres deben aspirar a la estabilidad, pero las de los dioses se instalan en la eternidad. Nadie podrá explicar nunca la herida que la serpiente le inflige al exiliado de Lemnos en términos de justicia, pues hasta él mismo comprende por boca de Heracles que las fuerzas que determinan los acontecimientos mundanos no responden a ninguna causa unívoca, sino que resultan de la coexistencia de fundamentos dispares, que con frecuencia chocan sin remedio con las expectativas humanas.

### 3. La función mediadora de Neoptólemo: el arrepentimiento o la fractura interna de la virtud

La constante mediación entre opuestos que Neoptólemo se ve abocado a ejercer en la trama del *Filoctetes*, entre los modelos de las virtudes cooperativas y competitivas, por decirlo con A. Adkins,<sup>47</sup> invita a reconocer en esta tragedia un solapamiento de los rasgos de este personaje con los de la *efebía*, referencia clave de la mediación antropológica en la antigua Grecia, en la que Vidal-Naquet ha insistido en varios trabajos.<sup>48</sup> El joven dará prueba de su madurez en la medida en que reintegre al maltrecho héroe en la normalidad hoplítica. Tampoco debe obviarse el ascendiente que posee sobre el progresivo acercamiento producido entre Filoctetes y Neoptólemo el dolor que ambos comparten por el triste hado que golpeó en el pasado, sin merecerlo, a muchos hombres nobles, grupo en el que se incluye necesariamente a Aquiles, como es bien sabido, una presencia

ausente de relieve en la tragedia. El primero enfatiza, haciendo uso de un potente marcador deíctico, la desgraciada persistencia histórica del mal frente a la virtud, hecho que confirma la desaparición de héroes admirables, como Aquiles y Ajax, frente a la presencia recalcitrante del individuo experto en ardidés: “Vamos, vamos ¿qué va uno a pensar, cuando ve que todos éstos se han muerto, y Ulises, en cambio, queda ahí, donde debiera llamarse muerto, más bien que todos ellos” (vv. 428-430).<sup>49</sup>

A esta afirmación le sigue una madura reflexión de Neoptólemo acerca de la capacidad de las guerras para acabar con la vida de los hombres buenos, protegiendo en cambio a los malvados (vv. 436-437).<sup>50</sup> Este tipo de observaciones invitan a hacer de la oscilación entre la atracción y el rechazo que suscita el dolor otro elemento imposible de someter enteramente a comprensión, un núcleo decisivo de la evolución de la tragedia, que Reinhardt ha sabido identificar con elocuencia:

[D]e la misma manera que la tensión entre el que sufre y el que escucha, entre el sentimiento y la expresión del dolor determina una situación dramática incomparablemente más rica –porque el dolor de Filoctetes está transido por el miedo de que su mal pudiera alejar de él al joven amigo, mientras que es, sin embargo, su mal el que atrae al otro hacia él–, asimismo también aquí en el dolor desbordado el lenguaje es incomparablemente más libre, más dialogado, más dirigido al otro, más pobre en ornamentación e imágenes, más escaso en discursos narrativos, pero con ello también más íntimo (porque la intimidad sólo puede existir cuando se contrapone a un extraño, al otro), más exuberante en acontecimientos, en prolongaciones, en impulsos, más matizado y directo.<sup>51</sup>

La fraternidad generada por la compasión es, qué duda cabe, una cualidad omnipresente en las conversaciones mantenidas por el guerrero de Melibeia y el heredero de la estirpe pélida, que va estrechando los lazos entre ellos. Si tuviéramos que identificar, haciendo arqueología de todos sus episodios, la figura práctica predominante en la tragedia que nos ocupa, sin duda, esa sería la del *arrepentimiento*, un término que se encuentra entre los más ambiguos de los que forman parte del vocabulario moral. Ahora bien, no por ambigua la operación realizada por el arrepentido

deja de ser constituyente de la constitución de un carácter. Consideramos especialmente acertado y oportuno el siguiente comentario del profesor de Ética y Filosofía moral Antonio Valdecantos, que a nuestro juicio señala la contribución esencial de la revisión de nuestras posiciones prácticas a la configuración de la personalidad:

El arrepentimiento no es la puerta por la que retorna la moral al mundo; es simplemente uno de los esquemas más habituales conforme a los cuales se forman nuestras creencias y nuestros propósitos, los mejores, los peores y también los más anodinos. Algunas de nuestras más ilustres hazañas morales las hemos acometido arrepintiéndonos de algo, pero esto no tiene nada de particular, porque es el modo en que llevamos a cabo un número crecidísimo de acciones.

El arrepentimiento es un deseo de lo imposible y una quiebra en el orden normal de nuestros propósitos, pero no es fácil saber cómo pensaríamos y actuaríamos sin esa anomalía; para obrar de manera normal hay que haber cometido anomalías innumerables.<sup>52</sup>

Al comprender la situación de Filoctetes y ponerse en su lugar, Neoptólemo amplía sustancialmente la perspectiva miope en que querrían mantenerle las palabras capciosas de Odiseo.<sup>53</sup> Por ello, es innegable que de la trama se desprende un inequívoco elogio del ejercicio constante del juicio moral, único criterio en condiciones de dirigir nuestras acciones por la mejor senda a tenor de las circunstancias que nos rodeen en cada caso. El efebo hace gala de esa capacidad cuando reflexiona sobre la situación de Filoctetes y opta por dar la espalda al destino que le estaba marcado. Cuando el sujeto, como es el caso de Neoptólemo, decide volver sobre sus pasos y enmendar las posiciones ya adoptadas está horadando, desde cierto punto de vista, la imagen de la virtud como un todo acabado y perfecto, pero al mismo tiempo gana para la *areté* la posibilidad de progresar mediante sus propias fracturas internas. La virtud que se sabe mejorable cuenta con más visos de perfeccionarse que la que se imagina situada en una meta infranqueable. La trama del *Filoctetes* ilustra magistralmente el ritmo lento y torturado mediante el que los hombres llegan a comprenderse a sí mismos, de lo que forma parte la integración final, por mandato

divino, del individuo abandonado a su triste suerte en el mundo de los vivos, de quienes aún pueden hablar y actuar unos en compañía de otros. El retorno del héroe al orden de la pluralidad humana no responde tanto, a pesar de las apariencias de la acción de esta tragedia, a la intervención de una divinidad cuanto a la toma de conciencia –tras la oportuna revisión de las propias creencias– de que el obstáculo que le separa de aquel escenario anhelado, una vez producido el encuentro con Neoptólemo, es únicamente su propia elección.<sup>54</sup> Al recuperar esa comunidad, Filoctetes recupera necesariamente la vida, así como la protección que el lenguaje ofrece a todos los miembros de una comunidad cultural y política como es la aquea. El ambiente siniestro que al comienzo de la tragedia se mostraba como obstáculo mayúsculo para el éxito de la empresa urdida por Odiseo se asume como algo propio gracias al “paso atrás” que Neoptólemo da en nombre del *aidos* que genera en él el mero recuerdo, la visión fantasmática del modo de operar que se compadece con el carácter de los nobles, basado en los valores del hombre útil (*chrestos*) porque noble (*gennaios*).<sup>55</sup> La constante mudanza odiseica es, nadie lo negaría, sumamente ventajosa desde un punto de vista pragmático, pero al precio de cosificar a los hombres, de someterlos al estatuto de lo inerte, como bien prueba el destino del héroe abandonado en Lemnos, al que el arrepentimiento del joven humaniza. Una figura de frontera como es la del efebo abre a Filoctetes una inusitada puerta para reincorporarse a la comunidad humana, cuya carencia expresa con elocuencia la terrible herida que no se cierra nunca, símbolo del hombre expuesto a la máxima violencia, no tanto aquella que la naturaleza y sus fuerzas pueden desatar en su contra, sino la desencadenada por el rechazo de sus iguales. Sin embargo, volver al mundo de los hombres requiere aceptar como algo dado el castigo sin sentido de Filoctetes, con respecto a lo cual sólo cabe intentar superarlo, sin olvidar que Lemnos, “la abrazada por el mar”, y las ninfas marinas pueden o no agraciar con un viento favorable a la expedición que emprende su viaje en dirección a Troya. Aceptar el lugar que el accidente ocupa en la realidad humana, una cuestión que posteriormente interesará tanto al Aristóteles

de la *Física*,<sup>56</sup> destaca así sobre el fondo polémico predominante en la acción trágica. Reconstituir la unidad partiendo de la ruptura y aprender a soportar el peso de la indeterminación es la principal lección poética que la incontinenca, nada vergonzosa, de Neoptólemo dibuja a lo largo del *Filoctetes*. Los modelos de Odiseo y Filoctetes proponen horizontes enfrenados al joven, sin que Sófocles muestre una adhesión decidida a ninguno de los dos, pues ambos han de coadyuvar a la formación de un noble efebo, que aprenderá a hacer uso de un juicio circunstanciado, al medirse con ellos y tener que extraer rasgos positivos de la conducta de ambos. Como sostiene V. M. Pineda:

Neoptólemo cede ante Ulises con aparente docilidad pero, al mismo tiempo, con muchas reservas. Prefiere, en efecto, la derrota honorable que la victoria enfangada. Al héroe trágico no se le puede demandar consistencia moral que no entre en contradicción con los atributos de su naturaleza: se le demanda, más bien, restaurar el curso de su acción, recuperar su claridad y recordar quién es verdaderamente. La *anagnórisis* no es solamente un reconocimiento de los otros, sino también lo es de sí mismo, el ser que ya era y que por falsas razones, vileza o lucro, había puesto en suspenso.<sup>57</sup>

El aprendizaje del accidente, del sinsentido y del infortunio interviene decisivamente en el camino que va de la efebía a la madurez, según nos propone con un ritmo asombrosamente adecuado a los tiempos de la reflexión humana esta tragedia sofoclea.

### Notas

\* Este artículo procede de una investigación resultante del proyecto *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX*, con financiación del MICINN (FFI2009-12402). Durante su redacción, la autora contó con el apoyo de una beca de la FAPESP, concedida para realizar una estancia de tres meses en régimen de *Visiting Scholar* en la Facultad de Filosofía e Ciências de la UNESP (Marília). Estoy en deuda con las conversaciones mantenidas durante 2012 con la profesora Mercedes López Salvá, Catedrática del Departamento de Filología griega y Lingüística indoeuropea de la Facultad de Filología de la UCM, durante la fase de planteamiento del presente trabajo.

Agradezco, asimismo, los comentarios recibidos de dos evaluadores anónimos de la revista *Devenires*, que me ayudaron a mejorar la versión final de este trabajo.

<sup>1</sup> *Il.*, II, vv. 716ss.

<sup>2</sup> Vd. Servio, *Ad Eineidam*, 3, 402.

<sup>3</sup> Vd. Apolodoro, *Ep.*, V, 9-10.

<sup>4</sup> Vd. Vidal-Naquet (1971: 625s.).

<sup>5</sup> Vd. “Introducción” de Sófocles, *Filoctetes*, Barcelona, Alma Mater, p. 100, n. 1. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, Vol 2. Dio Chrysostom. J. de Arnim. Weidmann. Berlin. 1896, oratio 35.15: “ὁ τε Σοφοκλῆς μέσος ἔοικεν ἀμφοῖν εἶναι, οὔτε τὸ αὐθαδὲς καὶ ἀπλοῦν τὸ τοῦ Αἰσχύλου ἔχων οὔτε τὸ ἀκριβὲς καὶ δριμύ καὶ πολιτικὸν τὸ τοῦ Εὐριπίδου, σεμνὴν δέ τινα καὶ μεγαλοπρεπῆ ποιήσιν τραγικώτατα καὶ εὐεπέστατα ἔχουσαν, ὥστε πλείστην εἶναι ἡδονὴν μετὰ ὕψους καὶ σεμνότητος, τῇ τε διασκευῇ τῶν πραγμάτων ἀρίστη καὶ πιθανωτάτῃ κέχρηται, ποιήσας τὸν Ὀδυσσεῖα μετὰ Νεοπτολέμου παραγιγνόμενον, ἐπειδὴ εἶμαρτο ἀλῶναι τὴν Τροίαν ὑπὸ τε τοῦ Νεοπτολέμου καὶ τοῦ Φιλοκτήτου χρωμένου τοῖς Ἡρακλείοις τόξοις, καὶ αὐτὸν μὲν ἀποκρυπτόμενον, τὸν δὲ Νεοπτόλεμον πέμποντα πρὸς τὸν Φιλοκτῆτην, ὑποτιθέμενον αὐτῷ ἃ δεῖ ποιεῖν, καὶ τὸν χορὸν οὐχ ὥσπερ ὁ Αἰσχύλος καὶ Εὐριπίδης ἐκ τῶν ἐπιχωρίων πεποίηκεν, ἀλλὰ τῶν ἐν τῇ νηὶ συμπλεόντων”. Cf. las observaciones al respecto de Vieira (2009: 176-177) y Kieffer (1942: 45s.).

<sup>6</sup> Vd. *Fil.*, vv. 45-48: “Bien, pon de espía a este nuestro compañero, no se me eche aquél encima sin yo notarlo; que más gusto tendría en cogermela a mí que a todos los griegos juntos” [τὸν οὖν παρόντα πέμψον εἰς κατασκοπὴν,/ μὴ καὶ λάθῃ με προσπεσόν: ὡς μᾶλλον ἂν /ἔλοιτό μ’ ἢ τοὺς πάντας Ἀργείους λαβεῖν].

<sup>7</sup> (1962: 219). Cfr. Vidal-Naquet (1971: 628).

<sup>8</sup> Vd. *Fil.*, vv. 3-5: “Aquí fue donde antaño, cumpliendo órdenes que los jefes me dieran, abandoné yo al meliano hijo de Peante” [ἐνθ’, ὃ κρατίστου πατρὸς Ἑλλήνων τραφεῖς /Ἀχιλλέως παῖ Νεοπτόλεμος, τὸν Μηλιᾷ /Ποιάντος υἱὸν ἐξέθηκ’ ἐγὼ ποτε].

<sup>9</sup> La conducta de Odiseo con Filoctetes se opone radicalmente a esa ceremonia de reconocimiento oficial de un recién nacido por su padre en la antigua Grecia, pudiendo figurar como su más decidida negación. Odiseo es para Filoctetes una suerte de contra-figura paterna, que le arrebatla el *status* que Peante proporcionó al segundo. Vd. Vernant (1983: 171-172): “El ritual apunta manifiestamente a inscribir al niño en el espacio de la *oikos*, a ligarle al hogar en que ha nacido. Según los testimonios de los que podemos disponer contiene dos elementos que es preciso, parece, distinguir: de una parte, la ronda del recién nacido, sostenido en brazos (el o los portadores que corren desnudos en círculo alrededor del hogar), de otra parte, la deposición del niño –en un momento dado, sin duda, antes de la carrera– directamente sobre la tierra. En

el rito de las anfidromías estos dos elementos se refuerzan: el contacto directo con el suelo de la casa completa la integración en el espacio doméstico que realiza, por su parte, la peregrinación del niño conforme a un círculo que se cierra alrededor del hogar fijo”; cfr. Vidal-Naquet (1971: p. 628). El Coro se refiere más adelante a Filoctetes en términos que recuerdan al abandono infantil; vd. *Fil.*, vv. 701-703: “Él mismo se arrastraba por acá y por allá, tambaleándose cual niño apartado de su tierna nodriza” [εἶρπε γὰρ ἄλλοτ’ ἄλλαχᾶ /τότ’ ἄν εἰλυόμενος /παῖς ἄτερ ὡς φίλας τιθήνας].

<sup>10</sup> *Fil.*, vv. 708-715: “No lograba para su sustento ni los frutos de la sagrada tierra, ni nada de cuanto nos sostiene a los hombres que vivimos del pan, fuera de cuando, con las aladas flechas de su potente arco, alcanzaba algún alivio a su hambre” [οὐ φορβᾶν ἱεράς γᾶς σπόρον, οὐκ ἄλλων /αἴρων τῶν νεμόμεσθ’ ἀνέρες ἀλφησταί./ πλὴν ἐξ ὠκυβόλων εἴ ποτε τόξων /πτανοῖς ἰοῖς ἀνύσειε γαστρὶ φορβάν].

<sup>11</sup> “ὦ φίλτατον φώνημα: φεῦ τὸ καὶ λαβεῖν/πρόσφθεγμα τοιοῦδ’ ἀνδρὸς ἐν χρόνῳ μακρῷ”. Podlecki (1996: 245) subraya la importancia del contraste entre el dilatado ayuno lingüístico al que Filoctetes es sometido y el hecho de que el retorno de la palabra se produzca bajo el aspecto de una secuencia de mentiras, al menos hasta que el cambio de corazón de Neoptólemo ponga fin al plan de Odiseo.

<sup>12</sup> “ἴν’ αὐτὸς ἦν πρόσουρος, οὐκ ἔχων βάσιν, /οὐδὲ τιν’ ἐγχώρων κακογείτονα, /παρ’ ᾧ στόνον ἀντίτυπον βαρυβρῶτ’ ἀποκλαύσειεν αἱματηρόν”.

<sup>13</sup> “**Νεοπτόλεμος:** καὶ μὴν ἐρῶ γε, τὸν δ’ ἔρωθ’ οὕτως ἔχω:/εἴ μοι θέμις, θέλομι’ ἄν: εἰ δὲ μή, πάρες.

**Φιλοκτήτης:** ὄσια τε φωνεῖς ἔστι τ’, ὦ τέκνον, θέμις, /ὄς γ’ ἡλίου τόδ’ εἰσορᾶν ἔμοι φάος /μόνος δέδωκας, ὃς χθόν’ Οἰταίαν ἰδεῖν,/ὃς πατέρα πρέσβυν, ὃς φίλους, ὃς τῶν ἐμῶν /ἐχθρῶν μ’ ἔνερθεν ὄντ’ ἀνέστησας πέρα. /θάρσει, παρέσται ταῦτά σοι καὶ θιγγάνειν /καὶ δόντι δοῦναι κάξεπεύξασθαι βροτῶν /ἀρετῆς ἕκατι τῶνδ’ ἐπιψαῦσαι μόνον”.

<sup>14</sup> *Fil.*, vv. 799-803: “Hijo, joven valiente, cógeme, y abrásame en ese fuego de Lemnos tan renombrado; que yo también cosa parecida hice al hijo de Zeus, a precio de esas armas que tienes tú ahí” [ὦ τέκνον ὦ γενναῖον, ἀλλὰ συλλαβῶν /τῷ Λημνίῳ τῷδ’ ἀνακαλουμένῳ πυρὶ /ἔμπρησον, ὦ γενναῖε: κἀγὼ τοί ποτε /τὸν τοῦ Διὸς παῖδ’ ἀντί τῶνδε τῶν ὄπλων, /ἅ νῦν σὺ σφάζεις, τοῦτ’ ἐπηξίωσα δρᾶν].

<sup>15</sup> *Fil.*, vv. 740-750.

<sup>16</sup> “φέρε νυν στεῖχων χώραν καλέσω. /χαῖρ’, ὦ μέλαθρον ζυμφουρον ἔμοι, /νύμφαι τ’ ἐνυδροὶ λειμωνιάδες, /καὶ κτύπος ἄρσην πόντου προβολῆς, /οὔ πολλάκι δὴ τοῦμόν ἐτέγχθη /κράτ’ ἐνδόμουχον πληγαῖσι νότου, /πολλὰ δὲ φωνῆς τῆς ἡμετέρας /Ἐρμαῖον ὄρος παρέπεμψεν ἔμοι /στόνον ἀντίτυπον χειμαζομένῳ”.

<sup>17</sup> *Fil.*, v. 188-190: “ὄρεῖα δ’ ἀθυρόστομος /Ἀχῶ τηλεφανῆς πικραῖς/ οἰμογαῖς ὑπακούει”.

<sup>18</sup> *Fil.*, vv. 212-213: “οὐ μολπᾶν σύριγγος ἔχων, / ὡς ποιμῆν ἀγροβότας”.

<sup>19</sup> A. Gide, Philoctète. In: Id., *Le théâtre complet de André Gide*, vol. 1. Paris : Idées et calendes, 1947. Citado en Wilson (2009: 207).

<sup>20</sup> Fernando Savater ha designado, con acierto a nuestro entender, la naturaleza del mal que asedia al héroe griego en su obra de teatro Filoctetes. *Un drama de mar y guerra*, estrenada en la Sala “Miguel Covarrubias” de la UNAM (México), 7 de noviembre de 2007: “Muchas heridas se acumulan sobre Filoctetes: quizá la menos grave, a pesar de constituir el origen de su desventura, sea la mordedura de serpiente venenosa que le ha emponzoñado la sangre. [...] En lugar de brindar la ocasión para que la *humanitas* se ejerciese, la herida ha provocado la ruptura de los lazos de humanidad. De aquí el rencor de Filoctetes, que no es sencillamente el de alguien al que se ha infligido una ofensa, sino el de quien ve traicionada su condición misma de ser sociable, el reconocimiento que los demás deben a lo que a todos en común les constituye. Aquello de que ha sido privado Filoctetes es, ante todo, el lenguaje mismo: cuando Ulises y Neoptólemo llegan a Lemnos lo recobrará de nuevo, pero en principio para escuchar mentiras. “¡Oh, queridísimo lenguaje! ¡Nada como recibir el saludo de un hombre como tú después de tanto tiempo!”: con tales exclamaciones recibe el miserable a quien ha sido enviado para someterle con engaños. Cfr. los comentarios sobre la “muerte social” de Filoctetes en Jones (1980).

<sup>21</sup> Vd. Arendt (1998: 200ss.).

<sup>22</sup> “ἔξοιδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφυκότα / τοιαῦτα φωνεῖν μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά: / ἄλλ’ ἡδὺ γάρ τι κτήμα τῆς νίκης λαβεῖν, / τόλμα: δίκαιοι δ’ αὐθις ἐκφανοῦμεθα. / νῦν δ’ εἰς ἀναιδῆς ἡμέρας μέρος βραχὺ / δός μοι σεαυτὸν, κᾶτα τὸν λοιπὸν χρόνον / κέκλησο πάντων εὐσεβέστατος βροτῶν”.

<sup>23</sup> Vidal-Naquet (1971) ha insistido especialmente en este motivo.

<sup>24</sup> “ἔσθλοῦ πατρὸς παῖ, καὐτὸς ὦν νέος ποτὲ / γλῶσσαν μὲν ἀργόν, χεῖρα δ’ εἶχον ἐργάτιν: / νῦν δ’ εἰς ἔλεγχον ἐξιών ὀρῶ βροτοῖς / τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τᾶργα, / πάνθ’ ἡγουμένην”.

<sup>25</sup> **Νεοπτόλεμος**: “οὐκ αἰσχρὸν ἡγεῖ δῆτα τὸ ψευδῆ λέγειν;”  
**Ὀδυσσεύς**: “οὐκ, εἰ τὸ σωθῆναι γε τὸ ψεῦδος φέρει”.

**Νεοπτόλεμος**: “πῶς οὖν βλέπων τις ταῦτα τολμήσει λακεῖν;”  
**Ὀδυσσεύς**: “ὅταν τι δρᾶς εἰς κέρδος, οὐκ ὀκνεῖν πρέπει.”

<sup>26</sup> *Fil.*, vv. 1048-1057: “νῦν δ’ ἐνόξ κρατῶ λόγου. / οὗ γὰρ τοιοῦτων δεῖ, τοιοῦτός εἰμ’ ἐγώ: / χῶπου δικαίων κάγαθῶν ἀνδρῶν κρίσις, / οὐκ ἂν λάβοις μου μᾶλλον οὐδέν’ εὐσεβῆ. / νικᾶν γε μέντοι πανταχοῦ χρήζων ἔφην, / πλὴν εἰς σέ: νῦν δὲ σοί γ’ ἐκὼν ἐκστήσομαι. / ἄφετε γὰρ αὐτὸν μηδὲ προσψαύσῃτ’ ἔτι: / ἔᾶτε μίμνειν. οὐδὲ σοῦ προσχρήζομεν, / τὰ γ’ ὄπλ’ ἔχοντες ταῦτ’”. Sobre la falta de vínculos de Odiseo con el pasado, frente a lo decisivo del pasado para Filoctetes puede acudir a Roberts (1989: 175).

<sup>27</sup> Vd. *Fil.*, v. 120: “¡Vaya!, pues lo hago; ¡fuera escrupulos!” [ἴτω: ποιήσω, πᾶσαν αἰσχύνην ἀφείξ]. Vd. Nussbaum (1991: 203).

<sup>28</sup> Vd. *Fil.*, vv. 403-406: “Huéspedes sois míos, pues en nuestro viaje acá me traéis la contraseña, sin duda innegable, de la amistad con el odio; y tan a tono habláis conmigo, que estoy viendo en todo eso la obra de los Atridas y de Odiseo” [ἔχοντες, ὡς ἔοικε, σύμβολον σαφές/ λύπης πρὸς ἡμᾶς, ὃ ξένοι, πεπλεύκατε,/καί μοι προσάδεθ’ ὥστε γινώσκειν ὅτι /ταῦτ’ ἐξ Ἀτρείδῶν ἔργα κὰξ Ὀδυσσέως]. Vd. observaciones de Nadal-Melsió (2010: 6) sobre el narcisismo y especularidad que está a la base de la relación que se forma entre Filoctetes y Neoptólemo, frente al héroe experto en máscaras que representa Odiseo. Cfr. Rose (1976: 67).

<sup>29</sup> Nussbaum (1976: 42).

<sup>30</sup> Vd. Roisman (2005: 132, n. 3).

<sup>31</sup> *Fil.*, vv. 986-992: “Φιλοκτήτης: ὦ Λημνία χθὼν καὶ τὸ παγκρατὲς σέλας / Ἥφαιστότευκτον, ταῦτα δῆτ’ ἀνασχετά, /εἴ μ’ οὗτος ἐκ τῶν σῶν ἀπάξεται βία; Ὀδυσσεύς: Ζεὺς ἐσθ’, ἴν’ εἰδῆς, Ζεὺς, ὁ τῆσδε γῆς κρατῶν,/Ζεὺς, ᾧ δέδοκται ταῦθ’ : ὑπηρετῶ δ’ ἐγώ.

**Φιλοκτήτης:** ὦ μῖσος, οἷα κάξανευρίσκεις λέγειν:/θεοὺς προτείνων τοὺς θεοὺς ψευδεῖς τίθης”.

<sup>32</sup> *Fil.*, vv. 1007-1008: “[C]ómo me has sorprendido; cómo me has cazado, tomando por pantalla a este muchacho, desconocido para mí, indigno de ti y muy digno de mí, el cual nada ha sabido sino ejecutar lo que le mandaban” [οἶ’ αὖ μ’ ὑπῆλθες, ὡς μ’ ἐθηράσω, λαβὼν /πρόβλημα σαυτοῦ παῖδα τόνδ’/ἀγνώτ’ ἐμοί, /ἀνάξιον μὲν σοῦ, κατὰξιον δ’ ἐμοῦ,/ ὅς οὐδὲν ἤδει πλὴν τὸ προσταχθὲν ποεῖν].

<sup>33</sup> Vd. Vieira (2009: 179): “Al final, es el rechazo de la lógica de la conveniencia lo que hace de Odiseo un personaje menor. Palidece a la sombra de Filoctetes y de Neoptólemo y, a pesar de las amenazas en los últimos diálogos, se muestra incapaz de enfrentarse a ellos. El estratega del comienzo, defensor de la argumentación falaz, constata el malogro de su método y la decisión de ayudar [...] sólo acontece por intervención divina”.

<sup>34</sup> *Fil.*, vv. 902-903: “ἅπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν /ὅταν λιπὼν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα”. Vd. Orsi (2007: 136).

<sup>35</sup> Vd. *Fil.*, vv. 88-89: “Instintivamente me repugna hacer nada con malas artes; ni a mí mismo, ni según cuentan, al padre que me engendró” [ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πρᾶσσειν κακῆς, οὐτ’ αὐτὸς οὔθ’, ὡς φασιν, οὐκφύσας ἐμέ] y v. 906: “Voy a aparecer como un ser vergonzante; esto es lo que hace un rato me angustia” [αἰσχρὸς φανοῦμαι: τοῦτ’ ἀνῶμαι πάλαι]. Palabras de Neoptólemo que recuerdan poderosamente las de su padre Aquiles durante la embajada fracasada de Fénix, Ayax y Odiseo, en el libro IX de la *Ilíada*, vv. 312-313: “Aquél [Odiseo] me resulta igual

de odioso que las puertas de Hades, que oculta en sus mentes una cosa y dice otra” [ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαιο πύλησιν/ὅς χ’ ἕτερον μὲν κεῦθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη]. Vd. Nussbaum (1976: 33).

<sup>36</sup> EN, VII, 9, 1151 b16-22: “εἰσὶ δὲ τινες οἱ τοῖς δόξασιν οὐκ ἐμμένουσιν οὐδὲ ἀκρασίαν, οἷον ἐν τῷ Φιλοκλήτῃ τῷ Σοφοκλέους ὁ Νεοπτόλεμος: καίτοι δι’ ἡδονὴν οὐκ ἐνέμεινεν, ἀλλὰ καλήν: τὸ γὰρ ἀληθεύειν αὐτῷ καλὸν ἦν, ἐπέισθη δ’ ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσεῶς ψεύδεσθαι. οὐ γὰρ πᾶς ὁ δι’ ἡδονὴν τι πράττων οὔτ’ ἀκόλαστος οὔτε φαῦλος οὔτ’ ἀκρατής, ἀλλ’ ὁ δι’ αἰσχροῦν”. Cfr. Orsi (2007: 139).

<sup>37</sup> Vd. Bernardete (1965: 297).

<sup>38</sup> Vd. *Fil.*, vv. 1310-1313: “Tienes razón; al fin has mostrado, hijo, la sangre que has heredado; no la de Sísifo, no, sino la de Aquiles, que, lo mismo ahora, ya puerto, que cuando estaba vivo, siempre ha gozado de fama inmaculada [ξύμφομη: τὴν φύσιν δ’ ἔδειξας, ὃ τέκνον, /ἐξ ἧς ἔβλαστες, οὐχὶ Σισύφου πατρός, /ἀλλ’ ἐξ Ἀχιλλέως, ὃς μετὰ ζώντων ὄτ’ ἦν /ἤκου’ ἄριστα, νῦν δὲ τῶν τεθηκότων]”.

<sup>39</sup> *Fil.*, vv. 1326-1335: “σὺ γὰρ νοσεῖς τόδ’ ἄλγος ἐκ θείας τύχης, /Χρύσης πελασθεῖς φύλακος, ὃς τὸν ἀκαλυφῆ /σηκὸν φυλάσσει κρύφιος οἰκουρῶν ὄφρις: /καὶ παῦλαν ἴσθι τῆσδε μὴ ποτ’ ἂν τυχεῖν /νόσου βαρείας, ἕως ἂν αὐτὸς ἥλιος /ταύτη μὲν αἶρη, τῆδε δ’ αὖ δύνῃ πάλιν, /πρὶν ἂν τὰ Τροίας πεδί’ ἐκὼν αὐτὸς μόλης, /καὶ τοῖν παρ’ ἡμῖν ἐντυχῶν Ἀσκληπίδαιν /νόσου μαλαχθῆς τῆσδε, καὶ τὰ πέργαμα /ξὺν τοῖσδε τόξοις ζῦν τ’ ἐμοὶ πέρσας φανῆς”. Vd. Wilson (2009: 203). Nadal-Melsió (2010: 6) sostiene que la intervención de Heracles revela la incapacidad de Filoctetes para relacionarse con el eje de la legalidad –con la ley, con el derecho– por sí mismo, precisando de cierta violencia autoritaria.

<sup>40</sup> Vd. comentarios de Hamilton (1975: 135s.).

<sup>41</sup> Vd. Ruiz de Elvira (1970: 13). Tessitore (2003: 85s.) ha señalado las semejanzas entre el discurso de Odiseo y el de Heracles, matizando la consideración general, según la cual Sófocles habría querido escenificar la distancia abismal que separa al honrado Filoctetes del astuto Odiseo. La reivindicación de la figura del último procedería principalmente de su preocupación por el bien común, subrayada por Nussbaum. I. Errandonea (1956), que sostiene que el mismo personaje representaba los personajes de Odiseo, el mercader y Heracles, sugiere que la última figura no sería sino una transfiguración de la primera.

<sup>42</sup> Vd. Nussbaum (1976: 49).

<sup>43</sup> *Fil.*, vv. 680-684: “ἄλλον δ’ οὔτιν’ ἔγωγ’ οἶδα κλύων οὐδ’ ἐσιδὼν μοίρα / τοῦδ’ ἐχθίονι συντυχόντα /θνατῶν, ὃς οὔτ’ ἔρξας τιν’ οὔ τι νοσφίσας, /ἀλλ’ ἴσος ὦν ἴσοις ἀνήρ, /ᾧλλυθ’ ᾧδ’ ἀναξίως”. Con todo, la confianza de Filoctetes en los dioses se mantiene incólume gracias a su anhelo de retribución, como muestran los vv. 1035-1044: “Σί, ἀσὶν ἔσθαι, ὡς ἐστὶν ἀδικίαν ἀντιδικεῖν, ὡς ἐστὶν ἀδικίαν ἀντιδικεῖν, ὡς ἐστὶν ἀδικίαν ἀντιδικεῖν, ὡς ἐστὶν ἀδικίαν ἀντιδικεῖν”.

cuidan de justicias los dioses. Pero sé que sí lo hacen; pues no os hubierais metido en tal viaje por un miserable, si no fuera de los dioses ese agujijón que os ha traído en busca de mí. ¡Oh tierra patria y dioses vigilantes! Castigadlos, castigadlos a todos ellos, siquiera sea tan tarde, si alguna compasión tenéis de mí. Triste es ciertamente mi vida, pero si los veo a ellos muertos, me daré por curado de mi enfermedad” [ὄλεϊσθε δ’ ἠδικηκότες /τὸν ἄνδρα τόνδε, θεοῖσιν εἰ δίκης μέλει. /ἔξοιδα δ’ ὡς μέλει γ’: ἐπεὶ οὐποτ’ ἂν στόλον /ἐπλεύσατ’ ἂν τόνδ’ εἴνεκ’ ἀνδρὸς ἀθλίου, /εἰ μὴ τι κέντρον θεῖον ἦγ’ ὑμᾶς ἐμοῦ. /ἀλλ’, ὦ πατρώα γῆ θεοί τ’ ἐπόνηοι, /τίσασθε τίσασθ’ ἀλλὰ τῷ χρόνῳ ποτὲ /ξύμπαντας αὐτούς, εἴ τι κάμ’ οἰκτίρετε: /ὡς ζῶ μὲν οἰκτρῶς, εἰ δ’ ἴδοιμ’ ὀλωλότας /τούτους, δοκοῖμ’ ἂν τῆς νόσου πεφευγένας].

<sup>44</sup> Vd. Nussbaum (1976: 41s.).

<sup>45</sup> Vd. Nussbaum (1976: 52, n. 42).

<sup>46</sup> Reinhardt (1993: 258).

<sup>47</sup> Adkins (1960, *passim*).

<sup>48</sup> Vd. Vidal-Naquet (1986: 177): “Entre Odiseo y Filoctetes, Neoptólemo, cuyo propio nombre sugiere además la juventud, actúa como figura de mediación obligatoria. Odiseo y el héroe herido, uno y otro instalados en sus paroxismos, no se pueden comunicar. Efébo, el hijo de Aquiles, está ligado a la naturaleza salvaje, lo que le permite relacionarse con Filoctetes; soldado y futuro ciudadano, debe obediencia al magistrado que es Odiseo. Pero la presencia de este último deja de ser necesaria desde el momento en que los otros dos hombres se reintegran en la vida ‘normal’”; cfr. 1971: 633ss. y López Gemelli (2011: 251).

<sup>49</sup> “φεῦ φεῦ: τί δῆτα δεῖ σκοπεῖν, ὄθ’ οἶδε μὲν /τεθνᾶσ’, Ὀδυσσεὺς δ’ ἔστιν αὖ κἀνταῦθ’ ἵνα/χρῆν ἀντὶ τούτων αὐτὸν αὐδᾶσθαι νεκρὸν”. Vd. Avery (1965: 280).

<sup>50</sup> Kieffer (1942: 50) sugiere que la noción de virtud que la tragedia *Filoctetes* transmite es de carácter platónico, al hacer del conocimiento —especialmente el de las argucias de mentirosos como Odiseo y el del triste destino de hombres valientes como Filoctetes— el método más apropiado para alcanzar la *areté*.

<sup>51</sup> Reinhardt (1991: 241-242).

<sup>52</sup> Valdecantos (2006: 78-79).

<sup>53</sup> Una visión más unilateral de esta operación del ánimo en los términos de una devolución de la propia libertad que el sujeto se proporcionaría a sí mismo la encontramos en Scheler (2007: 31: “ Al igual que en el mismo acto de escalar una montaña vemos acercárenos la cima y sumergirse el valle bajo nuestros pies, y vivimos ambas imágenes debido a ese acto; así, en el arrepentimiento, la persona asciende hacia arriba y a la vez ve bajo sí la antigua constitución del yo.

Cuanto más se mueve el arrepentimiento del mero arrepentimiento de la acción hacia el arrepentimiento del ser, tanto más aprehende en su *raíz* la culpa percibida para

expulsarla de la persona y, con ello, devolver a ésta su libertad para el bien. Y tanto más el arrepentimiento del dolor sobre una acción particular lleva a aquella completa ‘contrición del corazón’, desde la cual la fuerza regeneradora que habita en ella construye un ‘nuevo corazón’ y un ‘nuevo hombre’. En esa medida, el arrepentimiento adquiere también el carácter de un *arrepentimiento* propiamente *de conversión*”.

<sup>54</sup> Este matiz es analizado por Reinhardt (1993: 253).

<sup>55</sup> Vd. Avery (1965: 289) y Rose (1976: 103).

<sup>56</sup> Vd. especialmente libro II, caps. 4-6.

<sup>57</sup> Vd. Pineda (2012: 158).

### Bibliografía directa

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Aráujo, Madrid, CEPC, 1999.

\_\_\_\_\_, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, introd. por E. Lledó, trad. cast. por J. Pallí. Madrid, Gredos, 1995 (3ª reimpresión).

PSEUDO-APOLODORO, *Biblioteca mitológica*, trad. y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda. Intr. de J. Arce. Rev.: C. Serrano Aybar, Madrid, Gredos, 1985.

SÓFOCLES, *Philoctetes*, ed. por T.B.L. Webster, CUP, 1970.

\_\_\_\_\_, *Philoctetes*, ed. por R.C. Jebb, CUP, 1898.

\_\_\_\_\_, *Philoctetes*, ed. R.G. Ussler, Warminster, 1990.

### Bibliografía secundaria

ADKINS, W.H., “Moral and Responsibility”, Oxford, Clarendon Press, 1960.

ARENDET, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

AVERY, H.C., “Heracles, Philoctetes, Neoptolemus”, *Hermes*, n. 93/3, 1965, pp. 279-297.

BERNARDETE, S., “*Cbre* and dei in Plato and others”, *Glotta*, 1965, pp. 285-298.

BRANDÃO Dos Santos, F. “*Filóctetes* em Sófocles, André Gide e Heiner Müller”, *Itinerários*, n. 6, 1993, pp. 63-76.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1974.

CLARKE Hoppin, M., “What happens in *Philoctetes*?”, *Traditio*, n. 37, 1981, pp. 1-30.

ERRANDONEA, I., “*Filoctetes*”, *Emerita*, n. 24, 1956, pp. 72-107.

HAMILTON, R., "Neoptolemo's Story in the *Philoctetes*", *The American Journal of Philology*, n. 96/2 (1975), pp. 131-137.

JONES, J., *On Aristotle and Greek Tragedy*, Stanford U.P., 1980.

KIEFFER, J.S., "Philoctetes and Arete", *Classical Philology*, n. 37/1 (1942), pp. 38-50.

LACROIX, L., "La légende de Philoctète en Italie méridionale", *Revue Belge de philologie et d'histoire*, n. 43/1 (1965), pp. 5-21.

LÓPEZ Gemelli, C. "Persuadindo Neoptólemo", *Cadernos do IL*, n. 43 (2011), pp. 250-265.

MARTÍNEZ Pulte, J.M., "Cuando el dolor quiebra cuerpo y voz", *A parte rei*, n. 61 (2009), pp. 1-12.

NADAL-MELSIÓ, S., "El agotamiento del paradigma clásico: Hannah Arendt, Agnes Heller, Filoctetes y los usos políticos de la comedia", en: Congreso Internacional "La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt, Univ. de Murcia, pp. 1-8, 2010. <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6451>

NELLI, M.F. "Los conceptos de verdad y falsedad en *Filoctetes* de Sófocles", *Synthesis*, n. 15 (2008), pp. 95-106.

NUSSBAUM, M.C., "Odysseus in Sophocles' *Philoctetes*", en: H. Bloom (ed.), *Odysseus/Ulysses*, New York/Philadelphia: Chelsea House, pp. 203-213, 1991.

\_\_\_\_\_, "Consequences and Character in Sophocle's *Philoctetes*", *Philosophy and Literature*, n. 1/1 (1976), pp. 25-53.

ORSI, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007.

PINEDA, V.M., "Furor y lágrimas. Sobre el Filoctetes de Sófocles", *Devenires*, XIII, 25-26 (2012), pp. 146-167.

PIRRO, R., *Hannah Arendt and the Politics of Comedy*, Dekalb, Northern Illinois U.P., 2001.

PODLECKI, A.J., "The Power of the Word in Sophocle's *Philoctetes*", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n. 7/3 (1996), pp. 233-250.

ROBERTS, D., "Different stories: sophoclean narrative(s) in the *Philoctetes*", *Transactions of the American Philological Association*, n. 119 (1989), pp. 161-176.

ROISMAN, H., *Sophocles: Philoctetes*, Londres, Duckworth, 2005.

ROSE, P.W., "Sophocle's *Philoctetes* and the Teaching of the Sophists", *Harvard Studies in Classical Philology*, 80 (1976), pp. 49-105.

RUIZ de Elvira, A. "Filoctetes y Neoptólemo", *Cuadernos de Filología Clásica*, vol. 16 (1970), pp. 9-15.

SANTOS ROSA, A. de, *O discurso de Odisseu: um diálogo entre Homero e Sófocles em "Filoctetes"*, trabajo de fin de máster, UFRJ (Brasil), 2009.

SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid, Encuentro, 2007.

TESSITORE, A., "Justice, Politics and Piety in Sophocle's Philoctetes", *The Review of Politics*, 65/1 (2003), pp. 61-88.

VALDECANTOS, A., *Apología del arrepentido*, Madrid, Antonio Machado, 2007.

VERNANT, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983.

VIDAL-NAQUET, P., "Le *Philoctète* de Sophocles et l'éphébie", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 3-4 (1971), pp. 623-638, [recogido con incorporaciones en : J.-P. Vernant/P. Vidal-Naquet (eds.), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. I. Paris, Éditions de la Découverte, 1986].

VIEIRA, T., "Inflexível Filoctetes", en: Sófocles, *Filoctetes*. São Paulo, Editora 34, pp. 175-183, 2009.

WEISSBERG, L. "Language's Wound: Herder, Philoctetes and the Origin of the Speech", *MLN*, n. 104/3 (1989), pp. 548-579.

WHITLOCK Blundell, M., *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, CUP, 1989.

WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, University of California Press, 2008.

WILSON, R., "Filoctetes: a ferida e o arco", en: Sófocles, *Filoctetes*. São Paulo, Editora 34, pp. 193-213, 2009.



Recepción: 26 de agosto de 2013

Aceptación: 31 de enero de 2014



# QUERER SER O NO QUERER SER SÍ MISMO: UN ANÁLISIS DE LA DESESPERACIÓN EN *LA ENFERMEDAD MORTAL DE KIERKEGAARD*

Pablo Uriel Rodríguez  
Conicet – UM – UBA

En su argumentación a favor de la *legitimidad* de la época Moderna, Hans Blumenberg utiliza el concepto de “auto-afirmación” para definir la comprensión filosófica que la Modernidad realiza de sí misma como periodo histórico claramente diferenciado. “Auto-afirmación” es la nueva y más exitosa respuesta que encuentra el hombre moderno ante un problema que la matriz teórica del pensamiento medieval ya no podía resolver satisfactoriamente, a saber, la reaparición del desafío gnóstico bajo el ropaje de la teología nominalista. Para Blumenberg “la provocación de lo absoluto trascendente se transformaría, en el punto álgido de su radicalización, en el descubrimiento de lo absoluto inmanente”:<sup>1</sup> la auto-afirmación del yo se transformaba en el camino para recomponer la relación entre el hombre y el mundo. A mediados del siglo XIX, sobre el último tramo de su producción teórica, Kierkegaard<sup>2</sup> retoma el concepto de “auto-afirmación” y lo emplea en el marco de una crítica inmanente de la Modernidad, es decir, de una evaluación del proyecto moderno que, lejos de postular un abandono radical del mismo, admite la rehabilitación de ciertos elementos que le son intrínsecos. El filósofo

danés comparte con sus lectores una sospecha: en la filosofía moderna la iniciativa de “auto-afirmación” del sujeto deriva, en última instancia, en su “auto-negación”. Kierkegaard se sirve del concepto de “desesperación” (*Fortvivelse*) para dar cuenta de un ejercicio de auto-constitución del sujeto humano destinado al fracaso cuando el yo se cierra sobre sí mismo. La tesis de Kierkegaard es que la noción moderna de un *connatus* de auto-afirmación presente en el hombre está muy lejos de volver superflua la actividad fundamentadora de Dios respecto de sus criaturas; pero si exige que ésta acción divina sea conciliable con la participación de la criatura en la fundamentación de su propio ser.<sup>3</sup>

Con *La enfermedad mortal* Kierkegaard ofrece una descripción apolo-gética de la existencia cristiana. En este sentido, a pesar de la rigurosidad expositiva el objetivo del pseudónimo es *edificante*: alertar al lector de que sólo una vida vivida y examinada con el criterio del cristianismo es una vida auténticamente humana. La preocupación del danés, por tanto, no es filosófica sino religiosa. Con todo, esta preocupación edificante lleva a Kierkegaard, a través de alusiones indirectas, a trabar un diálogo polémico con algunas de las principales figuras del ambiente intelectual europeo y sus seguidores daneses. Así las cosas, el danés se vio obligado a desarrollar su propuesta religiosa empleando una serie de términos y argumentos de raigambre filosófica y, en consecuencia, a exponer su pensamiento a la confrontación filosófica. En otros términos, Kierkegaard no escribió un tratado filosófico; sin embargo, el mismo lenguaje y la estructura expositiva de su obra habilitan a un abordaje de la misma desde una perspectiva filosófica. En este sentido, el presente trabajo introduce en la lectura y reconstrucción de *La enfermedad mortal* un elemento foráneo a las intenciones de su autor. Partiendo del supuesto de que la definición del yo ofrecida por Kierkegaard al principio de la obra y el despliegue de esta definición en las páginas sucesivas *opera* como una prueba a favor de la existencia de Dios, se reconstruirá argumentativamente la exposición del danés y se evaluará críticamente este argumento reconstruido.

## 1. El problema de captarse como un yo

Con la publicación de *La enfermedad mortal* (*Sygdommen til doden*, 1849) Kierkegaard toma la palabra en un intenso debate que mantiene ocupado al idealismo alemán durante las primeras décadas del siglo XIX. Discusión que tiene como meta el esclarecimiento de la auto-conciencia. La teoría de la reflexión describía este fenómeno en los términos de un tipo específico de conciencia cuyo objeto es el propio yo; esta explicación, no obstante, presentaba una grave dificultad: en esta clase de experiencia tenemos acceso a un yo que ha sido despojado por completo de las notas características de la subjetividad. Expresado con otras palabras, bajo el modelo de la reflexión el yo no logra percibirse en tanto que sujeto y termina por conocer algo distinto a sí mismo.

Los máximos exponentes del idealismo alemán, Fichte, Schelling y Hegel, intentaron desarrollar, cada uno de ellos, una teoría de la auto-conciencia capaz de superar los inconvenientes implícitos en la filosofía de la reflexión sin recaer en un planteo del tipo sujeto/objeto. Kierkegaard insatisfecho ante estas soluciones va a retomar la ardua tarea de dilucidar el fenómeno de la autoconciencia. Es necesario resaltar que aquello que lo animó a enfrentarse con este problema fue, principalmente, un interés práctico existencial. El modelo de la reflexión que describe la autoconciencia en los términos de una relación cognitiva entre un yo/ sujeto y un yo/objeto era, para el danés, el signo teórico de una época en la cual los seres humanos conciben sus vivencias internas como fenómenos que pueden abordarse a cierta distancia en vez de hacerlo con la actitud requerida de compromiso existencial. Ya en *El concepto de la angustia* (*Begrebet Angest*, 1844) deja constancia sobre su preocupación ante el hecho de que la Modernidad comprende el “conócete a ti mismo” de los griegos como una exhortación a asumir ante el propio yo una perspectiva cientificista y cosificante.<sup>4</sup> El idealismo alemán entendía al yo como el sujeto universal e impersonal del conocimiento; Kierkegaard, por su parte, entendía al yo como un sujeto singular y concreto, objeto

último de todas las preocupaciones del ser humano. Cinco años más tarde la convicción de que el hombre moderno es incapaz de relacionarse correctamente consigo mismo y se condena a experimentar sus más íntimas y propias vivencias como ajenas —es decir, la convicción de que el hombre moderno no logra desarrollar su existencia “en primera persona”— se transforma en el motivo central de *La enfermedad mortal*.<sup>5</sup>

La investigación del danés se vuelve hacia el fenómeno psicológico existencial de la “desesperación”. En la economía argumentativa de Kierkegaard la desesperación es un principio antropológico fundamental. *Poder* desesperar es uno de los más indubitables indicios de la diferencia esencial entre el hombre y el animal, *ser consciente* de la desesperación es lo que distingue al hombre natural del cristiano y, por último, *saber cómo* desesperar auténticamente es lo que permite distinguir entre un “sí mismo defectivo” (hombre natural) y un “sí mismo logrado”.<sup>6</sup> El orden del razonamiento del danés parte de la constatación de un *factum*: la desesperación es un fenómeno humano universal. Lo sepan o no lo sepan, lo experimenten o no lo experimenten, todos los hombres están desesperados o han desesperado.<sup>8</sup> “El último fundamento de todo esto —explica el danés— hay que ponerlo en que la situación del hombre, considerado como espíritu... siempre es una situación crítica”.<sup>9</sup> Por ello, el orden expositivo de *La enfermedad mortal* se inicia con una definición del hombre como espíritu cuya finalidad es visibilizar de qué modo la realidad de todas las formas de la desesperación —es decir, la facticidad de las diversas variantes que puede adoptar una auto-relación cosificadora— se retrotrae, en todo momento, a su condición de posibilidad<sup>10</sup> y esta última, a su vez, se funda en una estructura particular del yo humano. Esta estructura del yo humano debe funcionar, al mismo tiempo, como fundamento de la aniquilación de la desesperación, es decir, como condición de posibilidad de una relación no cosificadora del individuo consigo mismo. En las primeras páginas de *La enfermedad mortal* encontramos la definición del “sí mismo logrado” que dominará la totalidad de la obra de principio a fin: “la fórmula que describe la situación del yo

una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al auto-relacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera *transparente* en el Poder que lo ha creado”.<sup>11</sup>

Esta descripción de la salud existencial, como también la descripción de la enfermedad existencial, depende de la definición del yo. Pero ¿qué significa para Kierkegaard el “yo”? Una mera relación o síntesis de elementos heterogéneos (finito/infinito, temporalidad/eternidad, necesidad/posibilidad) no es *todavía* un yo. Para que pueda hablarse propiamente de un yo la síntesis o relación de elementos heterogéneos debe adquirir conciencia de sí misma. El yo queda introducido cuando “la relación se relaciona consigo misma”,<sup>12</sup> en otras palabras, el yo es auto-conciencia. Queda aún por determinar cuál es el origen de esta auto-relación. Por motivos que abordaremos críticamente en los próximos apartados, el danés descarta la posibilidad de que el yo se haya puesto a sí mismo y afirma que esta auto-relación que es el yo “ha sido puesta por otro”.<sup>13</sup>

Al definir la subjetividad como una *relación que se relaciona consigo misma y que ha sido puesta por un tercero* nuestro autor pretende superar la solución que el idealismo alemán había encontrado al problema de la auto-conciencia.<sup>14</sup> Dejando en suspenso, por una parte, la cuestión de si el danés comprendió correctamente a sus antecesores y, por otra parte, la cuestión de si efectivamente su propuesta supone una cabal superación del modelo idealista, podemos preguntar con base en qué novedad se legitima esta presunta superación. El punto de partida de *La enfermedad mortal* es tributario de un tema que alcanza en Fichte<sup>15</sup> su primera formulación lúcida: el yo es esencialmente actividad. En obras anteriores Kierkegaard había hecho hincapié en una cuestión fundamental: la relación que el yo establece consigo mismo no es meramente contemplativa sino que supone una acción.<sup>16</sup> Esta idea reaparece en *La enfermedad mortal* con un cariz particular: la acción del yo es una acción reflexiva, es decir, una acción que parte del yo y recae en el mismo yo. El yo se relaciona consigo mismo a través de su voluntad, es decir, afirmándose o no afirmándose a sí mismo: “un hombre que no tiene voluntad no es un yo”, para agregar a continuación que

“cuanto mayor sea su voluntad, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo”.<sup>17</sup> El danés piensa que para escapar de una auto-relación cosificante no alcanza con postular que la experiencia más originaria del yo es la de captarse en el acto de afirmarse a sí mismo. Kierkegaard dispone una *escena inicial* de la subjetividad radicalmente distinta a partir de la cual la experiencia de la auto-afirmación se revela como derivada y parcial. El texto de *La enfermedad mortal* sostiene que el yo ha sido puesto por un otro; esta afirmación, con todo, es un tanto equívoca y requiere de cierta elucidación. Si, en efecto, ese fuese el caso, el hombre obtendría pasivamente su yo como quien recibe un objeto externo, lo que equivale a decir que no había conquistado su auténtico yo. Por este motivo, debemos comprender la *escena inicial* kierkegaardiana como aquella en la cual, frente a un tercero, el yo se capta como el “tú” de un otro “yo”.<sup>18</sup> Que ese otro yo no reduzca al yo a un objeto sino que considerándolo un “tú” lo comprenda como un *existente concreto*, será para el danés la condición de posibilidad de que el yo asuma la conducción de su propia existencia alcanzando una relación auténtica consigo mismo. Kierkegaard, de este modo, no *censura* la *escena* de la auto-afirmación, pero sí la hace depender de un momento previo. Pero, de este modo, la plantea, al mismo tiempo, como una tarea constante. El yo sólo puede afirmarse a sí mismo positivamente en la medida en que en todo momento se reconozca bajo la mirada de un otro que lo considera capaz de conducir su existencia en primera persona. La auto-relación que es el yo, por tanto, no se agota exclusivamente en la afirmación de sí, en el movimiento por el cual el yo se refiere a sí mismo, sino que incluye un movimiento por el cual el yo trasciende su propia realidad en dirección a un tercero.

\*\*\*

La fórmula con la cual cerramos el párrafo anterior supone una traducción de la ofrecida por Kierkegaard como descripción del estado en el cual la

desesperación es superada. Podría objetarse que en la medida en que para alcanzar una constitución positiva de sí mismo el yo humano precisa de otro yo *ya* positivamente constituido, el danés no hace otra cosa más que *patear el problema hacia adelante*. La resolución kierkegaardiana depende de un compromiso dogmático: el yo divino que vuelve posible la constitución de un yo humano auténtico no está afectado por la posibilidad de la desesperación. La solución que Kierkegaard no se decidió a recorrer consiste en plantear la posibilidad de una constitución recíproca a partir de una relación sujeto - sujeto en un plano de inmanencia.<sup>19</sup>

## 2. Las dos modalidades fundamentales de la desesperación

En uno de los pasos fundamentales de su argumentación, Kierkegaard pregunta si la auto-relación que el hombre es se ha puesto a sí misma o ha sido puesta por otro. Bajo el supuesto subyacente de que la estructura del yo debe poder funcionar como condición de posibilidad de *todas y cada una* de las modalidades de la desesperación,<sup>20</sup> el danés procede a dirimir la cuestión distinguiendo entre dos formas de desesperación: “Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma [de desesperación]: la de *no querer uno ser sí mismo*, la de querer liberarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consiste en que *uno quiera ser sí mismo*”.<sup>21</sup>

Este pasaje pretende demostrar el carácter derivado del yo —lo que, conforme a la matriz teórica kierkegaardiana, equivale a probar la existencia de ese otro que ha puesto al yo—<sup>22</sup> a partir de cierta “evidencia psicológica”, a saber, la constatación fáctica de que el yo puede experimentar la desesperación queriendo ser sí mismo. Todo ello nos lleva a concluir que cierta dimensión de la descripción de la subjetividad humana de *La enfermedad mortal* depende en última instancia de la distinción que existe entre, por un lado, *a)* desesperar “no queriendo ser sí mismo” o desesperación-debilidad y, por otro lado, *b)* desesperar “que-

riendo ser sí mismo” o desesperación-desafío. Si *cayera* esta distinción estaríamos en condiciones de concluir que el danés no aporta motivos filosóficamente convincentes para aceptar la *totalidad* de la estructura del yo que él propone para superar el fenómeno de la auto-cosificación. Kierkegaard no hace más que confirmar este compromiso argumentativo cuando sostiene la prioridad de la desesperación-desafío: “esta segunda forma de la desesperación —explica el danés— lejos de constituir una peculiar especie de desesperación, representa por el contrario una forma de tal carácter que en definitiva todas las formas de desesperación se resuelven y convergen en ella”.<sup>23</sup> Resulta, entonces, extremadamente llamativo encontrar diversos pasajes en los cuales nuestro autor ensaya diferentes fórmulas globales de la desesperación que reducirían el “querer ser sí mismo” a otras modalidades de la desesperación.

Repasemos brevemente estas definiciones: 1) La primera de ellas la encontramos en el capítulo que tiene como objetivo explicitar el significado de la expresión que da título al libro “*sygdommen til døden*”.<sup>24</sup> En ese contexto, se define a la desesperación como “una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere”.<sup>25</sup> 2) El segundo pasaje lo encontramos tan sólo unas páginas más adelante cuando Kierkegaard anota que “desesperar uno de sí mismo, querer uno desesperadamente deshacerse de sí mismo, es la fórmula de toda desesperación”.<sup>26</sup> 3) La tercera fórmula aparece en el capítulo con el cual se cierra la primera parte de *La enfermedad mortal*, donde se señala que “la desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo... es la verdadera desesperación y la fórmula de toda desesperación”.<sup>27</sup> A la luz de una observación minuciosa puede detectarse que estas tres formulaciones remiten, en última instancia, a la definición de la desesperación-debilidad. La “autodestrucción” del yo de la cual nos habla la fórmula del primer pasaje equivale al intento de “deshacerse” del propio yo del cual nos habla la fórmula del segundo pasaje. Es el mismo Kierkegaard quien establece que querer “deshacerse” del propio yo implica “no querer ser sí mismo”.<sup>28</sup> Esto ya había sido establecido por Kierkegaard al comienzo de la obra.<sup>29</sup> Por

último, la “desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo” es la forma más extrema de la negación de sí en la cual el *yo se desespera al constatar su propia debilidad*.<sup>30</sup>

Existen, por tanto, fundadas razones textuales para señalar que Kierkegaard a pesar de manifestar explícitamente su preferencia por la desesperación-desafío como fórmula global de la alienación existencial abre la puerta a una interpretación diferente.<sup>31</sup> El riesgo de esta interpretación alternativa es que ella —al ofrecer una comprensión de la desesperación-desafío reductible a la desesperación-debilidad— impediría dar el paso argumentativo que va desde la “evidencia psicológica” (el fenómeno de la desesperación-desafío) hacia su condición trascendental de posibilidad (la estructura del *yo*) y nos obligaría, por tanto, a abandonar aquel aspecto de la definición de la subjetividad humana que recalca el carácter derivado del *yo* o, cuando menos, a no aceptar dicha determinación en los términos en que el mismo Kierkegaard lo entiende.

### 3. La desesperación-rebelión: el *yo* ante Dios

Para demostrar que, como él lo entiende, el *yo* es puesto por otro, Kierkegaard no necesita reducir todas las formas del sí mismo defectivo a la desesperación-desafío ni demostrar la presencia de cierto grado de actitud desafiante en los diversos tipos de desesperación; sólo necesita probar que efectivamente existe un caso del “querer ser sí mismo” que no puede resolverse en una modalidad *no* desafiante de la desesperación. El danés sostiene que “querer ser el *yo* que *uno es en verdad* representa cabalmente todo lo contrario de la desesperación”.<sup>32</sup> Esto vale como superación tanto de la desesperación en la cual el *yo* “no quiere ser sí mismo” como de la desesperación en la cual el *yo* “quiere ser sí mismo”. Esta descripción del estado en el cual la desesperación queda superada sólo tiene sentido si comprendemos que en la desesperación-desafío el *yo quiere* ser un sí mismo que no es su sí mismo verdadero: en efecto, en

este caso el yo *quiere ser un yo que él no es*.<sup>33</sup> Pero, ¿cuál es este *yo inauténtico* que el desesperado quiere ser?

Al comienzo de la elucidación de la desesperación desafiante, leemos que el yo que el desesperado *quiere ser* es el “yo infinito”: “Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es propiamente sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser”.<sup>34</sup> A este “yo infinito” hay que entenderlo en contraposición al “yo concreto”: ese *yo que es algo completamente determinado, que tiene estas o las otras cualidades, estas o las otras disposiciones y que está delimitado por unas circunstancias concretas*.<sup>35</sup> Es necesario recalcar que esta diferencia entre un yo determinado en forma heterónoma y un yo auto-determinado es una distinción que el danés quiere conservar; de hecho, en este pasaje cuando se habla de un *yo inauténtico* en realidad se critica un modo específico de relación entre estos dos niveles del yo. Todo se trata, en efecto, de superar la escisión entre un yo y el otro. La tarea del “yo infinito” consiste en identificarse con el “yo concreto”. En el caso de la auto-afirmación desesperada esta identificación deviene un intento del “yo infinito” por definir a partir de sí todas las determinaciones del “yo concreto”: “Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinado a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar”.<sup>36</sup> Pero, ¿qué es lo que se esconde por detrás de esta intención de auto-producción?

Esto significa que nuestro hombre quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino *en el principio*. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita.<sup>37</sup>

Lo que aquí aparece denunciado es la *ilusión de un inicio absoluto* en el cual el yo podría disponer de sí mismo a voluntad desde el comienzo. Para

nuestro autor, por el contrario, el yo nunca puede disponer por completo de sí y ello porque siempre está *por detrás* de sí mismo.<sup>38</sup> La *actitud experimental*<sup>39</sup> que el “yo infinito” asume con respecto al “yo concreto” impone una distancia insalvable entre ambos: el “yo infinito” no logra encarnarse en el “yo concreto” y asume con respecto a sí mismo una actitud de mera auto-observación.<sup>40</sup> Por esta razón, la auto-afirmación desesperada está condenada al fracaso: “por este camino —anota nuestro autor— el yo está tan lejos de lograr llegar a ser cada vez más sí mismo, que en realidad lo único que hace es dejar cada vez más al descubierto que se trata de un yo hipotético”.<sup>41</sup> Kierkegaard parece querer recordarnos lo que ya había sido dicho en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* desde una perspectiva ética: “yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo”.<sup>42</sup> De hecho, un par de páginas antes, en el análisis de la desesperación-debilidad, la categoría ética de la elección había sido introducida como superación del “sí mismo defectivo”. Allí se decía que la desesperación era aniquilada a través del *proceso en el cual el yo asumía infinitamente su yo real con todas sus dificultades y ventajas*.<sup>43</sup>

Si el análisis de la desesperación desafío concluyese aquí no habría manera de defender el carácter derivado del yo en los términos en que nuestro autor lo entiende puesto que la “evidencia psicológica” que debía ser explicada únicamente a través de la hipótesis de un yo que ha sido puesto por otro podría ser clarificada sin recurrir a dicha hipótesis. Bastaría, por ejemplo, con insistir en los condicionamientos fácticos de la existencia y la libertad humanas.<sup>44</sup> Sin embargo, el texto presenta una última forma de la desesperación-desafío que coloca bajo una nueva perspectiva todas las demás modalidades de la desesperación. Se trata de una transformación, por acentuación, del desafío en rebelión.<sup>45</sup> El “yo infinito” que *experimenta* consigo mismo tropieza con un límite infranqueable; en otras palabras, hace la experiencia de su impotencia radical para producir a partir de su propia voluntad un “yo concreto”. Ese “daño fundamental” de su ser *le es tan esencial que no puede hacer abstracción del mismo*.<sup>46</sup> Al margen de un movimiento que lo libere de la desesperación,

llegado a este punto, al yo le quedan dos alternativas: 1) *querer deshacerse de su propio yo*, o sea, recaer en la debilidad del “no querer ser sí mismo” o 2) “querer ser sí mismo”. Pero, ¿en qué se diferencia esta nueva afirmación rebelde de la anterior afirmación desafiante? El yo desafiante se afirmaba a sí mismo con el firme propósito de alcanzar lo que él consideraba, aunque equivocado, una nueva y más completa expresión de su yo. El yo desafiante obraba “con un afán autodivinizador –lo que equivaldría a querer ser sí mismo de una manera ciertamente engañosa, pero al fin de cuentas buscando en cierto sentido la propia perfección–”.<sup>47</sup> El yo rebelde, por el contrario, se desentiende de cualquier proyecto de perfeccionamiento de sí y se afirma tal cual es, aferrándose, de ese modo, a su imperfección. La identificación del yo rebelde con la falla estructural de su propio ser le reporta al desesperado una suerte de *consuelo psicológico*. Paradójicamente, el yo rebelde encuentra un *sentido* para su existencia en la conservación intacta de esa misma existencia caracterizada por la imperfección:

Supongamos que un autor cometiera una errata y que ésta llegara a tener conciencia de que era una errata... La cosa es que esa errata se declaraba en rebeldía contra el autor y movida por odio le prohibía terminantemente que la corrigiese, diciéndole como en un loco desaffo: ¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como *un testigo de cargo contra ti, como un testigo febaciente de que eres un autor mediocre!*<sup>48</sup>

El danés define esta última figura de la conciencia desesperada en los términos de una rebelión deliberada del yo “contra” el Poder que lo ha creado.<sup>49</sup> Con esta descripción del yo rebelde, no se hace otra cosa más que *adelantar el comienzo* de la sección teológica de *La enfermedad mortal* al introducir subrepticamente en el análisis de la desesperación la categoría central del cristianismo: el “delante de Dios”.<sup>50</sup> Todo esto nos revela como artificial e ilusoria aquella distinción a partir de la cual Kierkegaard explica el contenido de la primera y segunda parte de *La enfermedad mortal*: “Ese crecimiento gradual de la conciencia, se movía dentro de la categoría del yo humano... Ahora ese yo ha dejado de ser

simplemente un yo humano para convertirse en lo que estoy dispuesto a llamar –con la esperanza de que no se me comprenda mal– el yo teológico”.<sup>51</sup> Debe decirse, más bien, que desde el comienzo del libro estamos en presencia de un “yo teológico” en la medida en que el análisis de la desesperación se realiza a partir de la perspectiva de la última modalidad de la misma. Al mismo tiempo, el danés *adelanta* la identificación entre desesperación y pecado que inaugura la segunda parte de su libro: “Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo”.<sup>52</sup> Resulta claro que la categoría del “ante de Dios” es la que re-califica como pecado todas las modalidades de la desesperación. Es, precisamente, a partir de esta concepción que Kierkegaard puede afirmar “no existe ninguna desesperación que no entrañe obstinación o desafío”.<sup>53</sup> Obviamente que así como existen grados en la conciencia de la desesperación existen grados en la conciencia del pecado. Pero, al introducir la categoría de pecado en su análisis antropológico del yo introduce el concepto de una voluntad corrupta e impotente a partir de la cual se puede explicar porque cuando el ser humano

pretende con todas sus fuerzas, por sí mismo y nada más que por sí mismo, eliminar la desesperación, no podrá por menos de verificar que a pesar de todo permanece en la misma y que lo único que logra con su enorme esfuerzo supuesto no es otra cosa que irse hundiendo más profundamente en una todavía más profunda desesperación.<sup>54</sup>

Kierkegaard *crea probar* la estructura del yo presentada al inicio del libro ofreciendo la descripción de la desesperación-rebelión, es decir, la desesperación de un yo *puesto por* Dios. Sin embargo, su expectativa en este punto es exagerada; puesto que para explicar la existencia de la desesperación-rebelión no es necesario que el yo sea efectivamente una realidad establecida por un tercero; alcanza con que el yo *se conciba a sí mismo* como una realidad establecida por un tercero. La desesperación-rebelión, en la medida en que depende de un supuesto dogmático, no

prueba filosóficamente ninguna estructura del yo humano, solamente da testimonio de una “auto-comprensión psicológica”. En el plano estrictamente filosófico la argumentación del danés estaría *viciada de circularidad*. Kierkegaard había dicho que el yo humano era un yo derivado porque podía desesperar “queriendo ser sí mismo”; ahora nos dice que puede desesperar “queriendo ser sí mismo” porque es un yo derivado. Una auto-comprensión psicológica por más vívida y real que sea no prueba nada más allá del plano subjetivo. Esto, sin embargo, revela un aspecto crucial de cierto tipo de subjetividad: tal vez, el hombre rebelde está equivocado cuando cree que aquello a lo cual se opone es *de hecho* Dios, pero no está ni puede estar equivocado cuando cree que aquello a lo cual se opone es *para él* Dios.<sup>55</sup> La teoría de la subjetividad humana ofrecida en *La enfermedad mortal* no puede contar como una descripción estrictamente filosófica de la estructura ontológica del “yo humano”; sin embargo, sí nos ofrece una descripción filosófica del modo en que un cristianismo, atento a las exigencias de la filosofía, debería concebir y experimentar la estructura ontológica del yo humano tras la crítica feuerbachiana de la religión.<sup>56</sup>

### Apéndice: la captación de la desesperación

Quisiera señalar, a modo de apéndice conclusivo, una nueva dificultad en la argumentación del danés. Habíamos mencionado que la comprobación de la estructura ontológica del yo humano con la cual se iniciaba la obra dependía de la corroboración de una “evidencia psicológica”: la existencia fáctica de la desesperación-rebelión.

Kierkegaard afirma que lo que más impresiona de la desesperación es su invisibilidad: “No sólo que el que la padece puede desear ocultarla y lo consiga, sino que pueda darse en un hombre de tal manera que nadie, absolutamente nadie lo descubra..., es más, que de tal manera puede ocultarse en el interior de un hombre, que ni siquiera él mismo lo

sepa”.<sup>57</sup> La invisibilidad de la desesperación es directamente proporcional con la agudeza del fenómeno. Así,

las formas inferiores de la desesperación, en las que propiamente no había ninguna interioridad —o en todo caso una interioridad tan pobre que no había nada que decir acerca de la misma— tenían que ser expuestas hablando algo del atuendo exterior de semejantes desesperados. Pero cuanto más se espiritualice la desesperación y cuanto más se convierta la interioridad en todo un mundo para sí dentro del hermetismo, tanto más indiferentes serán también todos los signos exteriores bajo los cuales se oculta la desesperación.<sup>58</sup>

Esta escala ascendente alcanza su grado máximo con la desesperación-rebelión: “¿Cuál es en este caso el atuendo exterior correspondiente? Pues muy sencillo, que no hay nada externo que le ‘corresponda’, puesto que una correspondencia exterior respecto del hermetismo sería una flagrante contradicción... Por eso todo signo exterior es aquí completamente indiferente”.<sup>59</sup>

De ello se sigue que la desesperación-rebelión sólo puede ser captada por el individuo que la padece. Esto implica un grado de claridad del yo con respecto a sí mismo que parecería ser incompatible con el estado de desesperación: “Cabría preguntarse —escribe Kierkegaard—: ¿no debiera esa lucidez de conocimiento, y de conocimiento propio, arrancarlo a uno de las oscuras garras de la desesperación? ¿No debiera llenarlo de pavor para consigo mismo, de suerte que cesara de estar desesperado?”.<sup>60</sup> Sin embargo, el desesperado puede “ser lúcido” con respecto a sí mismo y, aún así, continuar desesperado. La explicación a esta situación la ofrece Kierkegaard contraponiendo la concepción cristiana del pecado a la concepción socrática del pecado. El mal no tiene como origen un error intelectual sino una obstinación de la voluntad, por lo cual se puede conocer el bien y, de todos modos, *hacer el mal*. Ahora bien, parecería ser que dada una transparencia absoluta del yo con respecto a sí mismo sólo es posible permanecer desesperado si también se da una obstinación absoluta: “La desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas;

en el diablo no se da ninguna oscuridad que pueda servir de disculpa atenuante y por eso su desesperación es la más absoluta de todas. Este es el grado máximo de la desesperación”.<sup>61</sup> En todo caso, para poder percibir e identificar correctamente como tal<sup>62</sup> la desesperación-rebelión es necesario presuponer aquello que esta desesperación debía demostrar, a saber, el carácter derivado del yo.

### Notas

<sup>1</sup> Blumenberg H., *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 178.

<sup>2</sup> Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), Copenhague, Gad, 1997-2009. Ofrecemos entre corchetes la paginación correspondiente de las siguientes traducciones al castellano: *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007 [EE]; *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984 [EM]; *El concepto de la angustia*, trad. Rivero, Madrid, Orbis, 1984 [CA].

<sup>3</sup> Las siguientes palabras del teólogo contemporáneo Wolfhart Pannenberg se aplican con toda justeza a la tesis kierkegaardiana: “la labor creadora y conservadora de Dios debe ser pensada de modo tal que tenga precisamente como fin la autonomía de la criatura, autonomía que se expresa en la autorreferencia no sólo teórica, sino también práctica, en las condiciones de su propia existencia y en su continuación” (Pannenberg W., *Metafísica e idea de Dios*, trad. Abella, Madrid, Caparrós Editores, 1999, p. 57).

<sup>4</sup> SKS 4, 382 [CA: 107-108].

<sup>5</sup> Un par de años antes de la aparición de *La enfermedad mortal* nuestro autor denunciaba a la “época presente” como un momento histórico signado por una radical despersonalización del hombre.

<sup>6</sup> Habermas, siguiendo el análisis de Theunissen, indica que Kierkegaard define la existencia auténtica a través de un discurso que se asemeja al proceder de la teología negativa, a saber, la *salud* es definida como superación de la *enfermedad*: “En cuanto lo-que-no-debe-ser por antonomasia, la desesperación deja ver también algo sobre su malogrado contrario: el ‘ser-uno-mismo’ logrado. Por eso, la abundancia de los fenómenos de desesperación puede servir como material de partida sobre el que Kierkegaard apoye su análisis bajo el punto de vista de una afección del sí-mismo [*Selbst*], incluso antes

de que él dispusiera de un concepto normativo del sí-mismo” (Habermas J., “Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen” en *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, trad. Mendieta, Madrid, Trotta, 2001, p. 150).

<sup>7</sup> Cfr. SKS 11, 129 [EM: 35].

<sup>8</sup> “Del mismo modo que los médicos dicen que probablemente no hay ningún hombre que esté del todo sano, así también podríamos afirmar, conociendo a los hombres a fondo, que no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado... Y en todo caso, nadie puede vivir, ni ha vivido jamás fuera de la cristiandad sin que sea desesperado; ni tampoco se librarán nadie de serlo, aunque viva dentro de la cristiandad, si no es un cristiano auténtico, pues quien no lo sea íntegramente, siempre tendrá algo de desesperado” (SKS 11, 138 [EM: 49]).

<sup>9</sup> Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 52.

<sup>10</sup> “Cada uno de los instantes reales de la desesperación tiene que ser referido a la posibilidad de la misma, y del hombre desesperado se puede afirmar que en cada uno de los momentos de su desesperación duradera, la está atrapando” (SKS 11, 132 [EM: 41]).

<sup>11</sup> SKS 11, 130 [EM: 37]. Siguiendo la sugerencia de Darío González preferimos el término “transparente” al término “lúcida” como traducción del término danés *gjennemsigtigt* (Cfr. González D., “Estudio Introductorio” en Kierkegaard S., *Kierkegaard*, trad. Rivero, Madrid, Gredos, 2010, p. LXIX).

<sup>12</sup> SKS 11, 129 [EM: 35].

<sup>13</sup> SKS 11, 130 [EM: 36].

<sup>14</sup> Fichte rechaza las objeciones planteadas al modelo reflexivo a partir de su teoría de la autointuición intelectual: el yo se hace presente a sí mismo como voluntad espontánea. El Schelling del *Sistema del idealismo trascendental* entiende la autoconciencia en los términos de una intuición estética autocreadora. Hegel, por último, plantea la autoconciencia como el resultado de una experiencia por la cual el yo se recupera a sí mismo a partir de lo otro. En los tres casos la relación autorreferencial rebasa el modelo estático sujeto/objeto *dinamizando y enriqueciendo su contenido* (Cfr. Düsing K., “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa” en *Azafea. Revista de filosofía*, trad. Hernández Marcos, Núm. 4, (2002), ISSN: 0213-3563, pp. 97-121).

<sup>15</sup> Cfr. Kangas D., “J. G. Fichte: From Trascendental Ego to Existence” en Stewart J. (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 6: Kierkegaard and his German contemporaries. Tome I: Philosophy*, Great Britain, Ashgate Publishing Limited, 2007, p. 78.

<sup>16</sup> “El individuo ético se conoce a sí mismo, pero ese conocimiento no es una mera contemplación, pues de ese modo el individuo se determina según su necesidad; es un

recapitular sobre sí mismo que es de suyo un actuar, y por eso me tomé el cuidado de utilizar la expresión ‘elegirse a sí mismo’ en lugar de ‘conocerse a sí mismo’” (SKS 3: 246 / EE: 232) y “Esta conciencia del yo no es una mera contemplación. Quien crea tal cosa muestra bien a las claras que no se entendió a sí mismo. ¿No ha comprobado acaso que él mismo está, simultáneamente, en trance de devenir? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, esta conciencia del yo es un acto, y este acto es a su vez la interioridad” (SKS 4: 443 / CA: 178).

<sup>17</sup> SKS 11, 145 [EM: 57].

<sup>18</sup> En *Las obras del amor* este fenómeno se transformará en la base de la tarea ética cristiana: *tú debes amar al prójimo*.

<sup>19</sup> Sobre esta cuestión puede consultarse un trabajo de nuestra autoría en el cual confrontamos con posibles objeciones a esta afirmación a través de un análisis de *Las obras del amor*: Rodríguez P., “La dificultad de ser amado. El reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Núms. 23-24, (Junio 2013), pp. 223-243. También puede consultarse: Evans Ch., “Who is the Other in *The Sickness unto Death*? God and Human Relations in the constitution of the self”, *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Texas, Baylor University Press, 2006, pp. 263-275.

<sup>20</sup> John Glenn afirma que “La definición del yo no es solo crucial para comprender los demás conceptos de *La enfermedad mortal*, también es la clave de la estructura completa de la obra” (Glenn J., “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work” en Perkins R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death. Volume 19*, USA, Mercer University Press, 1987, p. 6). A las tres dimensiones de la definición del yo, *a*) el yo como síntesis, *b*) el yo como síntesis auto-consciente y *c*) el yo como referido a un otro, le corresponde un tratamiento específico de la desesperación: *a*) “La desesperación considerada no precisamente en cuanto se reflexiona sobre el hecho de si es o no consciente, sino solo reflexionando sobre los momentos que constituyen la síntesis”, *b*) “La desesperación considerada bajo la categoría de la conciencia” y *c*) “La desesperación es el pecado”.

<sup>21</sup> SKS 11, 130 [EM: 36] (el resaltado es nuestro).

<sup>22</sup> La respuesta a esta cuestión implica, como ciertos comentaristas advierten, una argumentación antropológica a favor de la existencia de Dios. Theunissen detecta con claridad esta cuestión (Cfr. Theunissen M., *Kierkegaard’s concept of despair*, trad. Harshaw & Illbruck, New Jersey, Princenton University Press, 2005, p. 11). Para un análisis de esta cuestión puede consultarse Schutz H., “A Phenomenological Proof? The challenge of arguing for God in Kierkegaard’s pseudonymous authorship” en Hanson J. (ed.), *Kierkegaard as phenomenologist. An experiment*, Illinois, Northwestern University Press, 2010, pp. 101-127.

<sup>23</sup> SKS 11, 130 [EM: 36].

<sup>24</sup> Demetrio Rivero tradujo el título del libro al castellano como *La enfermedad mortal*. Sin embargo, esta expresión no es del todo satisfactoria y no recoge el matiz de movimiento presente en el texto danés que sí asimilan las traducciones al alemán “*Die Krankheit zum Tode*” y al inglés “*The Sickness unto Death*”. La frase danesa podría traducirse como “enfermedad para la muerte”; no obstante, esta traducción resultaría, entre nosotros, demasiado cargada de resonancias heideggerianas (“ser-para-la-muerte” o “*Sein zum Tode*”). Otras variantes podrían ser “enfermedad hacia la muerte” o “enfermedad hasta la muerte”; en todo caso debe tenerse siempre en claro que la desesperación es una enfermedad que no tiene como desenlace la muerte.

<sup>25</sup> SKS 11, 134 [EM: 44].

<sup>26</sup> SKS 11, 136 [EM: 46].

<sup>27</sup> SKS 11, 175 [EM: 98].

<sup>28</sup> Cfr. SKS 11, 136 [EM: 46].

<sup>29</sup> Cfr. SKS 11, 130 [EM: 36].

<sup>30</sup> Cfr. SKS 11, 176 [EM: 99].

<sup>31</sup> Cfr. Hannay A., “Basic Despair in *The Sickness unto Death*” en Cappelørn & Deuser (ed.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1996, p. 16.

<sup>32</sup> SKS 11, 136 [EM: 46] (el resaltado es nuestro).

<sup>33</sup> “El yo que aquél desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es...” (SKS 11, 136 [EM: 46]). Esta nueva y más específica formulación permite la reducción del desafío a la debilidad puesto que decir que queremos ser lo que no somos equivale a decir que no queremos ser lo que somos (Cfr. Theunissen M., *op. cit.*, p. 13 y cfr. Hannay A., *op. cit.*, p. 25).

<sup>34</sup> SKS 11, 182 [EM: 106 -107].

<sup>35</sup> Cfr. SKS 11, 182 [EM: 107].

<sup>36</sup> SKS 11, 182 [EM: 107].

<sup>37</sup> SKS 11, 182 [EM: 107] (el resaltado es del original).

<sup>38</sup> “Podría decirse que en el interior del yo de Kierkegaard hay algo así como un retraso temporal, un quiebre en la presencia, que no puede ser concebido en conformidad con el *Thathandlung* de Fichte o la intuición intelectual. El ego de Fichte coincide absolutamente consigo mismo; constituye el fundamento incondicional de toda la realidad. El yo de Kierkegaard queda por detrás de sí desde el comienzo” (Kangas D., *op. cit.*, p. 86 [la traducción es nuestra]).

<sup>39</sup> “La forma negativa del yo ejercita tanto el poder que desliga como el poder que ata; y por esta razón puede en todo momento y de la manera más arbitraria volver a empezar de nuevo, al mismo tiempo que por mucho que se persiga una idea siempre quedará la acción correspondiente encerrada dentro de una hipótesis” (SKS 11, 183 [EM: 108]).

<sup>40</sup> “El yo desesperado se contenta con mirarse a sí mismo, con el único propósito de prestar a todas sus empresas un interés y significados infinitos” (SKS 11, 183 [EM: 108]).

<sup>41</sup> SKS 11, 183 [EM: 108].

<sup>42</sup> SKS 3, 207 [EE: 196]. Como explica Habermas en referencia a estas dos obras (*O lo uno o lo otro* y *La enfermedad mortal*), en la filosofía de Kierkegaard la auto-posición fichteana queda completamente modificada: “El acto de posición de sí mismo ha de hacerse recaer ahora sobre un individuo envuelto en la historia; el ‘sí mismo’ situado, devenido histórico, tiene en cierto modo que recogerse de la facticidad de una configuración biográfica de carácter cuasinatural y elevarla a sí mismo o convertirla en él mismo” (Habermas J., *Pensamiento postmetafísico*, trad. Redondo, Taurus, México, 1990, p. 203).

<sup>43</sup> Cfr. SKS 11, 170 [EM: 91].

<sup>44</sup> Este es, por otra parte, el camino que elige Theunissen cuando afirma que el sí mismo verdadero que no queremos ser es la *facticidad* en la cual nos encontramos siendo (Cfr. Theunissen M., *op. cit.*, p. 6). Vermal sintetiza con las siguientes palabras el descubrimiento de Kierkegaard: “El sí mismo no es necesidad, no está determinado inmediatamente sino que es libertad, pero esa libertad le viene dada necesariamente, no es algo que está a su vez en condiciones de producir. La omnipotencia del yo productor que no podía comprenderse a sí mismo deja lugar a la impotencia de un sí mismo que precisamente por iluminarse en su interior como libertad se reconoce puesto por un poder ajeno” (Vermal J., “La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard” en *Taula. Quaderns de Pensament*, Núms. 7-8, (1987), p. 210).

<sup>45</sup> Tomo esta distinción terminológica de Theunissen (Cfr. Theunissen M., *op. cit.*, p. 13).

<sup>46</sup> Cfr. SKS 11, 184 [EM: 110].

<sup>47</sup> SKS 11, 187 [EM: 113].

<sup>48</sup> SKS 11, 187 [EM: 114] (el resaltado es nuestro). Esta figura de la conciencia desdichada propuesta con Kierkegaard funciona como una suerte de *inversión desveladora* del carácter teológico de lo que Odo Marquard denomina “ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*” y que constituye el secreto oculto de la filosofía de la historia moderna (Cfr. Marquard O., *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 59-73). A diferencia de las teodiceas seculares, que responsabilizaban al hombre del mal en el mundo para salvaguardar la bondad divina; el yo rebelde le imputa a Dios el mal del mundo.

<sup>49</sup> En último término, este “querer ser sí mismo” es, en rigor de verdad, una forma de relación negativa del yo con el otro que lo fundamenta: “Por eso, tampoco quiere simplemente por obstinación soltar su propio yo del Poder que lo fundamenta, sino que haciendo hincapié en la obstinación quiere imponérsele, desafiándolo y *permaneciendo vinculado* a Él en fuerza de malicia” (SKS 11, 187 [EM: 113]).

<sup>50</sup> Cfr. SKS 11, 196-197 [EM: 126].

<sup>51</sup> SKS 11, 193 [EM: 121].

<sup>52</sup> SKS 11, 191 [EM: 117].

<sup>53</sup> SKS 11, 164 [EM: 84].

<sup>54</sup> SKS 11, 130 [EM: 36].

<sup>55</sup> Cfr. Schutz H., *op. cit.*, p. 117.

<sup>56</sup> *La enfermedad mortal* de Kierkegaard reactualiza desde un punto de vista existencial el tema de la tercera *Meditación* cartesiana. Dios, para Kierkegaard, *no debe ser considerado como algo exterior* a la subjetividad humana (Cfr. SKS 11, 194 [EM: 123].), sino como uno de sus elementos constitutivos. La relación entre la idea del yo y la idea de Dios es esencial: “cuanto mayor sea la idea de Dios que se tiene, tanto mayor será el yo que se posea; y viceversa, cuanto mayor sea el yo que se posee, tanto mayor será la idea de Dios que se tenga” (SKS 11, 194 [EM: 123]).

<sup>57</sup> SKS 11, 143 [EM: 55].

<sup>58</sup> SKS 11, 186 [EM: 112].

<sup>59</sup> SKS 11, 186 [EM: 112].

<sup>60</sup> SKS 11, 162 [EM: 82].

<sup>61</sup> SKS 11, 157 [EM: 75].

<sup>62</sup> “Porque muy bien puede suceder que tal sujeto, conforme a la idea que se ha formado, tenga derecho a llamarse un desesperado y que incluso tenga razón cuando afirma que está desesperado, pero con esto no queda dicho que posea la verdadera idea de la desesperación” (SKS 11, 162 [EM: 81]).

## Bibliografía

BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008.

DÜSSING, K., “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa” en *Azafea. Revista de filosofía*, trad. Hernández Marcos, Núm. 4, (2002)

EVANS, Ch., “Who is the Other in *The Sickness unto Death?* God and Human Relations in the constitution of the self”, *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Texas, Baylor University Press, 2006

GLENN, J., “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work” en Perkins R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death. Volume 19*, USA, Mercer University Press, 1987.

GONZÁLEZ, D., “Estudio Introductorio” en Kierkegaard S., *Kierkegaard*, trad. Rivero, Madrid, Gredos, 2010.

HABERMAS, J., “Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen” en *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, trad. Mendieta, Madrid, Trotta, 2001.

—————, *Pensamiento postmetafísico*, trad. Redondo, Taurus, México, 1990.

HANNAY, A., “Basic Despair in *The Sickness unto Death*” en Cappelørn & Deuser (ed.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1996.

KANGAS, D., “J. G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence” en Stewart J. (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 6: Kierkegaard and his German contemporaries. Tome I: Philosophy*, Great Britain, Ashgate Publishing Limited, 2007.

KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, trad. Rivero, Madrid, Orbis, 1984.

—————, *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007.

—————, *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984.

—————, *Søren Kierkegaard Skrifter (SKS)*, Copenhagen, Gad, 1997-2009.

MARQUARD, O., *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007.

PANNENBERG, W., *Metafísica e idea de Dios*, trad. Abella, Madrid, Caparrós Editores, 1999.

RODRÍGUEZ, P., “La dificultad de ser amado. El reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Núms. 23-24, (Junio 2013).

SCHUTZ, H., “A Phenomenological Proof? The challenge of arguing for God in Kierkegaard’s pseudonymous autorship” en Hanson J. (ed.), *Kierkegaard as phenomenologist. An experiment*, Illinois, Northwestern University Press, 2010.

THEUNISSEN, M., *Kierkegaard’s concept of despair*, trad. Harshaw & Illbruck, New Jersey, Princeton University Press, 2005.

VERMAL, J., “La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard” en *Taula. Quaderns de Pensament*, Núms. 7-8, (1987).



Recepción: 15 de octubre de 2013

Aceptación: 11 de febrero de 2014

# “EL ESPÍRITU ABSOLUTO DEBERÍA TENER TAMBIÉN UN CUERPO”.

## UNA REVISIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE *EPOCHÉ* Y CORPORALIDAD EN HUSSERL Y MERLEAU-PONTY

Hernán G. Inverso  
Universidad de Buenos Aires

La filosofía husserliana adopta como fundamento la reducción fenomenológica en la cual el mundo es suspendido, de modo que la atención se vuelve hacia los correlatos noético-noemáticos de la conciencia. Frente a esta posición, aun afirmando coincidencias con esta línea, Heidegger asentó su punto de partida en la comprensión del mundo cotidiano. Así, el poner entre paréntesis husserliano contrasta con el comprender “el ser en el mundo” de la vertiente existencial. Este contraste impulsó la toma de posición en las líneas posteriores que adhirieron a la fenomenología llevándolas a redefinir la noción de reducción. Un caso paradigmático de este movimiento se encuentra en la obra de Merleau-Ponty.

La lectura tradicional enfatiza el distanciamiento de Merleau-Ponty respecto de la posición husserliana por su adopción de la noción de *être-au-monde*. Más recientemente, sin embargo, se asiste al surgimiento de variadas líneas de lectura que proponen exégesis donde tal distanciamiento desaparece o afecta sólo a elementos marginales. En el presente trabajo nos proponemos delinear la recepción merleaupontyana de la noción de reducción fenomenológica y sus relaciones con la propuesta por Husserl y,

sobre esta base, mostrar la necesidad de ampliar las perspectivas exegéticas corrientes concediendo un lugar de mayor importancia a los tratamientos husserlianos sobre la corporalidad y el modo en que impactan sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, de un modo que revela entre las nociones de *epoché* y cuerpo relaciones que suelen ser pasadas por alto.

En efecto, las lecturas interpretativas tradicionales focalizan las divergencias del programa merleau-pontyano respecto del propuesto por Husserl subrayando que este distanciamiento era explícito y deliberado en lo que refiere a la *epoché* fenomenológica, como se desprendería de la declaración de incompletitud de la reducción incluida en el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*,<sup>1</sup> donde Merleau-Ponty afirma: “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (FP, 13-14). La razón de este rechazo surgiría de la adopción de la noción de *être-au-monde*, según la cual toda reflexión se apoya en una dimensión irreflexiva o prerreflexiva que la fundamenta, como sostienen R. Zaner, R. Kwant y S. Priest, entre otros.<sup>2</sup> Dado que la constitución del sujeto estaría dictada por su relación con el mundo, su puesta entre paréntesis carecería de sentido. Sin embargo, la idea de que la posición de Merleau-Ponty oficia una ruptura respecto de la posición husserliana responde a la tendencia de comparar su postura con los desarrollos de *Meditaciones Cartesianas* e *Ideas I*, donde la reducción fenomenológica tiene rasgos contrastantes con el presupuesto de incompletitud y opacidad que asume el filósofo francés.

Por el contrario, según sostendremos, una atención mayor a los propios desarrollos husserlianos en el marco de *Ideas II*, texto al que Merleau-Ponty dedicó especial atención, permitiría observar los elementos de continuidad entre el modelo de *epoché* en ambos autores. Para ello avanzaremos en un procedimiento oscilatorio donde revisaremos primero las posiciones que priorizan una oposición entre Husserl y Merleau-Ponty, luego examinaremos las razones por las que pueden acercarse ambos enfoques, para volver a distanciarlos pero ahora de manera selectiva y prestando atención al papel que juegan en cuerpo y lo predado. Como

testimonio de este interjuego podremos llegar finalmente al análisis de la paradoja del dios corpóreo en ambos autores que opera como índice de las posiciones relativas. En un conocido pasaje del prólogo de la *Fenomenología de la percepción* afirma Merleau-Ponty que “si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática” (FP, 14), lo cual ha sido usualmente interpretado como una sugerencia que abona la tesis de imposibilidad que mencionamos. Sin embargo, dicha idea cobra un sentido distinto leída a la luz de los pasajes intertextuales en que Husserl apela a la paradoja del dios corpóreo y afirma, como en la formulación que forma parte del título de este trabajo, que “el espíritu absoluto debería tener también un cuerpo”. De esto surge una relación entre *epoché* y corporalidad que complejiza la lectura tradicional y obliga a prestar mayor atención a la relación tejida entre estos ámbitos desde los inicios mismos de la fenomenología. A su explicitación apunta nuestro estudio con el propósito de llamar la atención sobre un ámbito a menudo postergado.

\*

Determinar el punto de partida de la consideración acerca de la relación entre el programa husserliano y el merleau-pontyano. No se trata de una cuestión desprovista de dificultades, dado que el planteo husserliano carece de la claridad en el aspecto fundamental del dispositivo metodológico y no se ofrece una definición unívoca de la noción de *epoché*. Al contrario, es habitual ver que la variedad de usos y contextos en que aparece fomenten una tipificación que tiende a la multiplicación de clases, como sucede paradigmáticamente con la propuesta de L. Embree, donde encontramos numerosos tipos de *epoché* distintas.<sup>3</sup> Al buscar el sentido que subyace a todos estos usos, en el otro extremo, se puede buscar un eje unificador. Así es que M. Russell, por ejemplo, sostiene que “reducción trascendental”, “*epoché* trascendental”, “reducción fenomenológica” y “*epoché* fenomenológica” constituyen expresiones que refieren todas al

mismo estado, siguiendo la sugerencia de *Ideas I*, 66.<sup>4</sup> Es usual encontrar en la literatura exegética la afirmación de que existe entre *epoché* y reducción una diferencia de sentido. En efecto, el #41 de *Crisis* (Hua VI, 155), lleva por acápite “la *epoché* trascendental genuina hace posible la “reducción trascendental” —el descubrimiento y la investigación de la correlación trascendental entre mundo y conciencia del mundo—. Este apartado describe la *epoché* como el factor de “transformación de actitud”, pero cabe notar, contra quienes exageran una supuesta diferencia, que el #42 se inicia con la pregunta: “¿Pero cómo el mencionado logro es hecho posible por la *epoché* —la llamamos ‘reducción trascendental’—?”. Podría decirse, entonces, que se trata de una aclaración de aspectos incluidos en la noción más que una efectiva distinción de sentidos.

Dejando a un lado la *epoché* eidética asociada con el método de variaciones y las reducciones temáticas determinadas, la reducción husserliana en su aspecto fundamental tiene por función sacar a la luz la conciencia intencional y recortarla como tema de investigación. Apunta a la descripción de la actitud fenomenológica necesaria para dar cuenta de la intencionalidad. La actitud natural (*die natürliche Einstellung*) muestra nuestra orientación habitual hacia el mundo, donde la atención puede cambiar de un objeto presente a otros presentes o incluso ausentes, de modo que el mundo de la actitud natural comienza con lo que me rodea y se extiende infinitamente conformando un horizonte espacial y temporal de creciente indeterminación.<sup>5</sup> El mundo es el horizonte universal común a todas las experiencias naturales, en tanto los objetos son objetos de un mundo puesto como existente más allá de mí. El punto de partida relevante radica aquí en que presuponemos que nuestra experiencia se dirige a objetos independientes en un mundo independiente. Las ciencias se mueven en este tipo de actitud y eso será lo que las diferencie de manera fundamental de la filosofía.<sup>6</sup> En este enfoque, además, tal diferencia, unida al éxito de la empresa científica basada en el empirismo, conspiró contra el surgimiento de una filosofía que atiende a la conciencia trascendental. Es preciso, entonces, alterar la actitud natural.<sup>7</sup> Para ello propone Husserl un análisis

de la duda, según la cual ésta opera sin anular las creencias acerca de la existencia de una entidad, dado que sólo se suspende el hecho de que se la ponga directamente como existente. Al aplicar esta suspensión al mundo íntegro se logra el efecto de cambiar nuestro modo de relacionarnos con el mundo, ya que el *status* mismo del mundo se vuelve un problema y abre con ello un nuevo campo de investigación.

Revisemos, entonces, sumariamente los argumentos primordiales que se han aducido para sostener la distancia entre este planteo basado en la *epoché* y el que emerge de la filosofía merleau-pontyana. Si tomamos la síntesis del trabajo de S. Priest ya mencionado, encontramos un listado de tres presupuestos supuestamente incompatibles con la noción husserliana de *epoché*:

- 1) Estamos en el mundo (*FP*, 9)
- 2) Nuestras reflexiones se dan en el flujo temporal que tratamos de captar (*FP*, 14)
- 3) No hay pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento (*FP*, 14)

El presupuesto de “estar en el mundo” impediría la reducción fenomenológica porque la esencia de un estado consciente no se puede especificar sin mencionar el objeto de ese estado como algo que existe en el mundo y no sólo como lo intencionado. Esta apelación lleva a Priest a decir que, frente al internalismo de Husserl, que propondría operar sólo con contenidos de conciencia, Merleau-Ponty, Sartre y Heidegger son externalistas, porque apelan a elementos extramentales para explicar la dinámica de las creencias.<sup>8</sup> Así, las relaciones entre sujeto y mundo hacen imposible especificar qué es el sujeto separado del mundo y el mundo separado del sujeto. Si las relaciones con el mundo son constitutivas del sujeto no puede haber reducción fenomenológica completa, lo cual supondría poder trazar una división neta entre sujeto y mundo.

Esta situación implica el supuesto 2, ya que la reflexión pertenece a la secuencia del flujo temporal y por tanto es ella misma un fenómeno. Los pensamientos no pertenecen a una metaserie sino que están insertos en la serie temporal misma. Por eso mismo, apunta Priest, emerge la

situación mentada en 3: no hay pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento, ya que todo pensamiento resulta dentro de la serie básica y toma a otros pensamientos a manera de memoria o anticipación, pero no puede ser simultáneo y abarcador.

En este enfoque, entonces, el modelo fenomenológico husserliano da por sentado que la *epoché* habilita una descripción trascendental de la posibilidad de la actitud natural, mientras el otro, al que estaría adscrito Merleau-Ponty, niega la posibilidad de una reducción completa, para lo cual se aduce la declaración literal en este sentido presente en el prólogo de la *FP* a la que aludimos poco antes.

\*

Frente a esta línea, sin embargo, recientemente autores como S. Heinämaa y J. Smith han sostenido que no hay tal rechazo de la reducción, ya que el mundo referido es el mundo fenomenológico dado a la conciencia como resultado de la reducción.<sup>9</sup> En este enfoque, reducción y ser en el mundo no serían nociones contradictorias. Para probar esto se apela a la caracterización de ser en el mundo que plantea Merleau-Ponty en el pasaje mencionado de *FP*, 13-4, dado que el mundo al que se refiere es el mundo fenomenológico tal como se presenta a la conciencia como resultado de la reducción y por ello no hay contradicción. Por esta vía se explica igualmente la utilización de ejemplos empíricos provenientes de la Gestalt, ya que el carácter fenomenológico del mundo en el que se asienta la investigación hace equivalente que un ejemplo provenga de la imaginación o de la psicología empírica, en tanto estará sujeto a análisis ulteriores. De este modo, *epoché* y ejemplos empíricos no son incompatibles. La distancia respecto de la *epoché* husserliana residiría en el énfasis en los rasgos de opacidad y ambigüedad del mundo que la reducción devela: el mundo es opaco porque no se lo puede captar integralmente, y es ambiguo porque no puede ser reducido a la captación transparente que Merleau-Ponty supondría en Husserl.

Esta perspectiva resulta atractiva por la economía teórica con que resuelve la tensión, pero está afectada por la falta de tematización del papel del cuerpo en este planteo, que a primera vista parece introducir una serie de puntos contrastantes entre los dos enfoques. Estrictamente, la posición de Smith aboga por la plausibilidad de la *epoché* en el planteo merleau-pontyano, pero casi a pesar suyo, suponiendo que la distancia que efectivamente habría trazado Merleau-Ponty podría aligerarse. Ciertamente, una cosa es tratar de justificar una conservación estructural de la función de la *epoché*, y otra muy distinta es aceptar que las similitudes se deben a la presencia de tópicos tradicionalmente asociados de manera privativa con Merleau-Ponty en la obra de Husserl.<sup>10</sup>

Esto abre una segunda vertiente de discusión en torno de la relación entre ambos autores que atraviesa la crítica y se relaciona con el modo en que debe ser interpretado el posicionamiento explícito de *El filósofo y su sombra*, donde Merleau-Ponty declara la existencia efectiva de una continuidad entre las dos vertientes fenomenológicas en juego. No han faltado quienes consideran que esta pretensión no pasa de ser un elemento que oculta lo que Merleau querría que Husserl hubiera dicho, pero que de ningún modo disminuye el hecho de que Husserl nunca habría abandonado el intelectualismo solipsista comprometido con una noción de ego trascendental transparente que lo acerca a una suerte de espíritu soberano que reina sobre el mundo como su creador. Esto sucede, por ejemplo, en los estudios de Madison y Dillon.<sup>11</sup> Este último, por ejemplo, comprometido con la tesis de que Merleau-Ponty es el primer filósofo en resolver de manera aceptable el dualismo que afectó la historia intelectual de Occidente afirma que la fenomenología merleau-pontyana supera un escenario en el que un ego trascendental monadológico "constituye un mundo en el que reina soberano como creador original y juez final de verdad y valor".<sup>12</sup> Volveremos a encontrar la apelación a una soberanía divina tanto en Husserl como en Merleau-Ponty pero con un signo marcadamente diferente.

El problema de estas lecturas adviene en el momento en que se analiza el *corpus* textual al que refieren su reconstrucción de la posición husserli-

na, punto en que se advierte que faltan las referencias al último periodo, donde precisamente se hallan las tendencias que cobran vigor en la filosofía merleau-pontyana. Una estrategia que tiene en cuenta esta situación es la que llevó adelante D. Zahavi al sostener que el testimonio sobre Husserl de *El filósofo y su sombra* debe ser considerado con más cuidado y ser tomado como indicio de la continuidad que encontraba el filósofo francés respecto de su par alemán. Del estudio de relaciones entre el último Husserl y los tópicos centrales de Merleau-Ponty emerge el perfil de una *epoché* que no es suspensión —o sólo suspensión— del mundo, sino que resulta un elemento que permite aproximarse al mundo sin que pierda nada de su ser u objetividad, como se afirma en el #41 de *La crisis de las ciencias europeas*.

La *epoché* no implica, entonces, una pérdida ni hay residuo fenomenológico, como si supusiera una carencia, sino que el correlato de la subjetividad trascendental es el mundo mismo con todo su verdadero ser.<sup>13</sup> Si esto es así, la asociación entre fenomenología husserliana e internismo no puede ser afirmada sin más, ya que no se presenta un exclusivo interés en la subjetividad, precisamente porque su análisis implica también el de sus correlatos.<sup>14</sup> Tras la *epoché* se introduce un cambio de actitud que amplía en lugar de reducir el campo de la experiencia. Lo que queda por el camino en esta modificación es el dispositivo de prejuicios que entorpecen el acceso al mundo. Sólo de este modo la fenomenología trascendental puede ser una efectiva ontología, como se la llama. La constitución es el proceso que permite que lo constituido aparezca y se muestre tal cual es y en él yo y no yo son momentos inseparables e irreductibles, de modo que no basta con el plano de la subjetividad sino que el mundo queda implicado sin que ello suponga un nuevo dualismo. Al contrario, es imposible pensarlos como instancias separadas, dado que se integran además con el elemento intersubjetivo que lleva a la fórmula de la nota del final del #62 de *Ideas*, II (p. 288): “Así pues, yo, nosotros, el mundo, se copertenenen” (*Also ich, wir, die Welt gehören zusammen*).<sup>15</sup>

Un segundo punto que resulta de especial importancia para nuestro recorrido está asociado con el papel que cumple el cuerpo en este pro-

ceso. Como mencionamos antes, los enfoques “estructurales” que se han limitado a plantear la posibilidad de que la *epoché* encuentre un lugar en la filosofía merleau-pontyana sin comprometerse con continuidades efectivas han desestimado las conexiones con el tratamiento de la corporalidad que, sin embargo, al prestar atención a los textos del último Husserl se revela de principal importancia.

La percepción de la espacialidad y sus objetos supone un cuerpo vivo y sus cinestesis orientadas a la exploración y acompañadas de autoafección. La autoconciencia corporal no es un mero fenómeno sucedáneo sino un elemento central de la constitución de objetos perceptuales. El cuerpo es una realidad doble, a la vez interioridad y exterioridad que causa sensaciones dobles reversibles de tocante-tocado que indican la pertenencia a lo mismo de lo que se muestra interior y exterior. Esta intersubjetividad del cuerpo es prolegómeno de la empatía. Ahora bien, del mismo modo que vimos que el último Husserl enfatiza la copertenencia de yo y mundo, así también el cuerpo no es una entidad primaria autónoma que explora el mundo, sino que el mundo se nos revela como lo que investiga el cuerpo y el cuerpo se revela en la exploración del mundo, según se plantea en *Ideas II*, 147, a través del análisis del tacto. Ante la percepción táctil de un objeto “está necesariamente enlazada una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente”, afirma allí Husserl, y agrega inmediatamente que “este nexo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles (*Notwendigkeitzusammenhang zwischen zwei möglichen Auffassungen*), pero correlativamente pertenece a él un nexo de dos *cosidades* que se constituyen (*ein Zusammenhang zweier sich konstituierenden Dinglichkeiten*)”.

La atención a lo tactual está justificada por su potencia para dar cuenta del carácter inescindible de los elementos de interioridad y exterioridad en juego que resultan distinguibles pero no separables. Del mismo modo opera la constitución de objetividades superiores, siempre asociadas con cinestesis, como surge de *Ideas II*, 152-3. No hay entre este planteo y la subjetividad orientada hacia la alteridad que propone Merleau-Ponty una

diferencia tajante que justifique la oposición entre internismo y externismo o de solipsismo y promiscuidad ontológica.

\*

Podemos colegir, entonces, que la noción de corporalidad adoptada en *Ideas II* aporta elementos relevantes para afirmar los contactos entre estas dos vertientes fenomenológicas. En este sentido, la posición merleau-pontyana adopta aspectos de la tematización sobre el cuerpo y lo predado que propone este texto y es sobre esa base que se estructura el diseño de la noción de *epoché* que opera en consonancia con la noción de *être-au-monde*. A pesar de esto, es claro que no hay una fusión tal de perspectivas que confunda los enfoques. Después de nuestro intento de acercamiento entre posiciones, volvamos al movimiento oscilatorio repasando de nuevo y sobre otras bases los rasgos que distancian ambos enfoques.

En primer lugar, Merleau-Ponty se declara legítimamente como un continuador de las reflexiones de Husserl sobre el papel del cuerpo en la percepción de *Ideas II*, pero cabe notar que opera una profundización relevante. Husserl caracteriza el cuerpo como una suerte de anomalía fenomenológica “‘insertada’ entre el resto del mundo material y la esfera ‘subjetiva’” (*eingeschaltet ist zwischen die übrige materielle Welt und die ‘subjektive’ Sphäre*) (*Ideas II*, 161) y sostiene que las relaciones con el mundo, a pesar de la relevancia de lo corporal, están arbitradas por dispositivos cognitivos propios de la conciencia. En relación con esto emergerá en Husserl la pretensión de una cierta transparencia de la conciencia que contrasta con la opacidad de la realidad objetiva. Para Merleau-Ponty, en cambio, el cuerpo mismo se instaura como sujeto de percepción, de modo que la opacidad se instala en el centro del planteo. El cuerpo vuelve difusa la distinción entre sujeto y objeto y arrastra con ella la correlación noético-noemática,<sup>16</sup> implicando además la incompletitud de la reducción postulada en *FP*, 13-4.

De manera consistente con estos planteos, los desarrollos de *Ideas II* resaltan la primacía de la conciencia –“todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extenso a la cosa material” (*Alle Empfindnisse gehören zu meiner Seele, alles Extendierte zum materiellen Ding*) (*Ideas II*, 150)– y reducen la identificación con el cuerpo a una intencionalidad primitiva asociada con el tacto por la cual nos comprendemos como egos trascendentales en posesión de sensaciones. La preeminencia del tacto está asociada al hecho de que en la perspectiva de Husserl el cuerpo tiende a no ser percibido, según la lógica del ejemplo de los ojos que no son vistos (*Ideas II*, 148-9). Frente a esto, para Merleau-Ponty el cuerpo es constantemente percibido, aunque resulta marginal para todas las percepciones (*FP*, 90). En términos de Carman, esto construye una oposición irreducible entre el “tener cuerpo” de Husserl y el “ser cuerpo” de Merleau-Ponty.<sup>17</sup> Hemos visto antes hasta qué punto la noción de cuerpo como realidad doble y la autopercepción como intersubjetividad del cuerpo no presentan rasgos de dualismo, pero es cierto que Merleau-Ponty avanza en la dilución de la conciencia en el cuerpo.

Por otra parte, esta caracterización contrapuesta está en la base de la diferencia de rasgos que Husserl le atribuye al cuerpo en tanto “portador de sensaciones”, como se lo llama en *Ideas II*, 144. De esto se deduce que, si es portador, no es el receptor último, que se identifica, como dijimos, con el Yo trascendental. Merleau-Ponty, por el contrario, reposiciona el cuerpo como horizonte primordial de toda experiencia, hasta el punto de que “el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo” (*FP*, 146). Nótese que la estructura husserliana de “ego que tiene un cuerpo que siente el mundo” deja paso a la merleaupontyana más simple de “ego-cuerpo que tiene un mundo”. Así, el esquema corporal opera esta conexión de manera directa. En síntesis, para Husserl el cuerpo, poseído por un ego trascendental, es un objeto anómalo que funciona como soporte de sensaciones y no es constitutivo de intencionalidad sino que depende de la subjetividad trascendental, mientras que para Merleau-Ponty somos cuerpos y el cuerpo es sujeto de percepción (*FP*, 206).

\*

Esta lista de diferencias puede debilitar nuestra intención de marcar puntos de contacto hasta sugerir que son sólo parecidos de familia. Sin embargo, e iniciando una nueva oscilación, Merleau-Ponty considera que no hay en su posición un distanciamiento marcado de lo esbozado en *Ideas II*, como plantea explícitamente en *El filósofo y su sombra (FS)*, texto relevante para nuestro estudio porque trata especialmente del problema de la reducción.<sup>18</sup> Allí, Merleau-Ponty supone tres etapas de la producción husserliana caracterizadas por un creciente alejamiento de la visión intelectualista. Así, en las últimas formulaciones, sostiene, la reducción no nos coloca “en un medio cerrado y transparente” (*dans un milieu fermé et transparent*) sino que devela “una tercera dimensión en la cual la distinción (entre subjetivo y objetivo) es problemática” (*une troisième dimension où cette distinction devient problématique*) (FS, 162). Con esto se quiere decir que en esta etapa la búsqueda del contacto entre un sujeto puro con puras cosas deja paso a una mirada existencial que avanza en profundidad y redefine la actitud natural revelando que ésta está más allá de la actitud teórica y encarna una verdad irreductible y más profunda. La actitud natural se conecta y conoce el mundo de un modo diferente a la actitud teórica, porque implica una creencia primordial (*Urglabe* o *Urdoxa*) que no es traducible a coordenadas cognitivas. En este punto emerge redimensionada la noción de reducción, dado que Merleau-Ponty afirma que la actitud natural es previa a toda tesis y por lo tanto nos da “no una representación del mundo, sino el mundo mismo (*non pas une représentation du monde, mais le monde même*)” (FS, 163). De este modo puede concluir que la fenomenología no es materialista ni una filosofía de la mente, sino que trata de ahondar en el plano preteórico.

La conexión con la caracterización de la reducción fenomenológica y su incompletitud esbozada en *FP*, 13, emerge en el punto en que Merleau-Ponty traza los lineamientos de este descenso a los fundamentos en términos de una tematización de “lo predado”, entre lo que está el cuerpo,

y señala que esta categoría apunta a las cosas “ya constituidas” (*déjà constitués*) o “nunca constituidas del todo” (*jamais complètement constitués*) (FS, 164). Volviendo a la problemática con la que iniciamos este recorrido, podríamos decir que se revela la trama que conecta las nociones de ser en el mundo, reducción fenomenológica y cuerpo. Como dijimos, puede aceptarse que las dos primeras conviven si se nota que así como el cuerpo que se tematiza es el cuerpo vivido y no el cuerpo físico, *i.e.*, el cuerpo en tanto *Leib* y no en tanto *Körper*, del mismo modo el mundo tematizado no es el mundo objetivo sino el mundo fenomenológico, tal como es percibido por el cuerpo. Esta percepción corporal, además, está transida de la opacidad derivada de la dimensión profunda de lo predado, en la cual la constitución-no-constituida-del-todo se equipara con la incompletitud de la reducción. Sin embargo, esta radicalización del vínculo entre yo-cuerpo y mundo atravesado de opacidad no impide que la *epoché* sea el modo en que se trata de lidiar con la actitud que se adopta estando en el mundo. Con sospechas de incompletitud o no, estructuralmente estamos frente a la misma necesidad de dar cuenta de la relación de constituyente y constituido que muestran el yo encarnado y el mundo.

\*

Para demostrar la plausibilidad de este enfoque recurriremos al análisis de la paradoja del dios corpóreo. En lo que llevamos dicho hemos hecho referencia más de una vez a figuras de conciencia omniabarcante. Primero, en la noción de un imposible pensamiento que abarque todos los pensamientos en Merleau-Ponty según Priest y especialmente en la metáfora de Dillon sobre la posición husserliana donde el ego trascendental monadológico “constituye un mundo en el que reina soberano como creador original y juez final de verdad y valor”. La estrategia de apelar al comportamiento de una superconciencia no fue ajena a Husserl y Merleau-Ponty y nos permite trazar una suerte de diálogo que oficia de

buen ejemplo de los contactos y tensiones entre ambos. Esta relación tensional se puede rastrear en tres pasajes: el primero corresponde a *Ideas II*, 85, donde Husserl refiere la “paradoja del dios corpóreo”. Este examen es retomado por Merleau-Ponty en dos contextos sólo a primera vista contradictorios, *FP*, 82, y *FS*, 169-170. En lugar de seguir este orden cronológico avanzaremos en un orden dialógico.

El primer pasaje pertenece, entonces, a la *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty se encuentra bosquejando un mundo transido de opacidad y en ese contexto apela a una imagen que nos interesa cuando afirma que “si fuera posible una conciencia constituyente universal, la opacidad del hecho desaparecería (*Si une conscience constituante universelle était possible, l'opacité du fait disparaîtrait*)” (*FP*, 82). En este punto se asocia opacidad con corporalidad, de manera que, deberíamos entender, sólo en una situación de conciencia no encarnada se podrían alcanzar condiciones de transparencia.

Con algo de paradoja, el Husserl de *Ideas II*, 85, tiene una objeción para presentar apelando precisamente a la inutilidad de hipotetizar esa conciencia no encarnada. En el pasaje de la paradoja del dios corpóreo Husserl comienza trazando un panorama similar al tercer tropo del escéptico Enesidemo, diseñado para poner en duda la efectividad del dispositivo sensorial. Los diez *trópoi* de Enesidemo son transmitidos por Sexto Empírico en *Esbozos pirrónicos*, I.14, y el tercero de ellos, denominado “según las diferentes constituciones de los sentidos”, revisa la posibilidad de que el género humano carezca de algún sentido fundamental para interpretar rasgos de lo real y, lo que aquí más nos interesa, porque se entronca con la argumentación husserliana, explora la inconmensurabilidad de experiencias entre especies con aparatos sensoriales diversos.<sup>19</sup> En efecto, el pasaje de la paradoja del dios corpóreo plantea lo siguiente:

¿Vamos a decir que Dios ve las cosas como son en sí mismas (*Gott sieht die Dinge, wie sie an sich sind*) mientras nosotros las vemos a través de nuestros órganos sensoriales que son una suerte de anteojos deformantes (*und wir durch Sinnesorgane, die eine Art verzerrender Brillen sind*)? (...) Pero si las cosas que se nos aparecen como se nos aparecen fueran las mismas que las cosas que se le aparecen a Dios como se le aparecen

a Dios, entonces una unidad de mutua comprensión tendría que ser posible entre Dios y nosotros (*eine Einbeit der Verständigung zwischen Gott und uns möglich sein*), como entre diferentes hombres sólo a través de la comprensión mutua hay posibilidad de conocer que las cosas vistas por uno son las mismas que las vistas por el otro. ¿Pero cómo sería pensable la identificación si no es en el sentido de que este supuesto espíritu absoluto ve las cosas precisamente también a través de apariencias sensoriales (*der supponierte absolute Geist die Dinge eben auch durch sinnliche Erscheinungen sieht*), que sean intercambiables en una comprensión recíproca (*Welchselverständigung*)—al menos unilateral— como sucede con las apariencias que compartimos entre los hombres?

Si para un escéptico este argumento constituyó históricamente un hallazgo potente para impugnar cualquier constructo gnoseológico, Husserl, al contrario, no pretende entregarse al relativismo subjetivista, de manera que pretende que las cosas se manifiesten tal cual son y sean objetos de contactos intersubjetivos. En este planteo, entonces, para que tales contactos fueran posibles, Dios debería acceder a los datos sensoriales que tienen los humanos. Sobre esta base se despliega la segunda parte del argumento:

Si no es así, Dios sería ciego a los colores, etc., y los hombres ciegos a sus cualidades (*Dann wäre Gott eben farbenblind usw., und wir blind für seine Qualitäten*). (...) Obviamente, el espíritu absoluto debería tener también un cuerpo para que haya comprensión mutua y así la dependencia de órganos sensoriales tendría que estar también presente (*Natürlich müsste der absolute Geist zu Zwecken der Welchselverständigung auch einen Leib haben, also wäre ja auch die Abhängigkeit von Sinnesorganen da*).

Esto es, para que esta divinidad fuera tal debería adoptar la corporalidad, de modo que no constituiría una conciencia pura sino una conciencia encarnada, y en términos del pasaje previo de Merleau-Ponty al que aludimos, tampoco en este caso sería posible la desaparición de la opacidad de los hechos. Husserl resulta, en este sentido, un sostenedor de la opacidad, en un movimiento que contrapesa las afirmaciones sobre primacía de la conciencia. En este planteo, aunque halla tal primacía, una conciencia así no puede ser sino conciencia encarnada y con el cuerpo adviene el plexo de lo predado. Más allá, entonces, del papel que

conserva el ego trascendental en el enfoque husserliano la relación con el cuerpo es fundamental y constituye un buen motivo para que Merleau-Ponty sostenga que su propia posición no está alejada de la que el mismo Husserl presenta en sus últimas épocas, donde se hace de lo sensible una forma básica del ser y lo experienciable, lo cual supone el cuerpo.

Esta coincidencia hace que en *El filósofo y su sombra* pueda decir:

El hecho es que lo sensible, que se anuncia a mí en mi vida más estrictamente privada, interpela en ella toda otra corporeidad. Es el ser que me alcanza en lo más secreto, pero también que alcanzo en estado bruto o salvaje, en un absoluto de presencia que posee el secreto del mundo, de los otros y de lo verdadero (*Il est l'être qui m'atteint au plus secret, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage, dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai*). Hay allí "objetos" "que no están solamente presentes originariamente a un sujeto, pero que, si lo están a un sujeto, pueden idealmente ser dados en presencia originaria a todos los otros sujetos (desde que están constituidos)". (...) Que se releen, si se dudara, las páginas extraordinarias donde Husserl deja comprender que, aun si se entendiera el poner el ser absoluto o verdadero como correlativo de un espíritu absoluto, sería necesario para merecer su nombre que tuviera alguna relación con lo que nosotros hombres llamamos al ser (*même si l'on entendait poser l'être absolu ou vrai comme corrélatif d'un esprit absolu, il aurait besoin pour mériter son nom, d'avoir quelque rapport avec ce que nous autres hommes appelons l'être*); que el espíritu absoluto y nosotros debiéramos reconocernos, así como dos hombres "sólo comprendiéndose pueden reconocer que las cosas que ve uno y que el otro ve son las mismas"; (...) y, por fin, que "debiera tener también un cuerpo, lo que entrañaría la dependencia con respecto a los órganos de los sentidos". Ciertamente, hay más cosas en el mundo y en nosotros que lo que es sensible en el sentido restringido de la palabra (*Certes, il y a plus de choses dans le monde et en nous que ce qui est sensible au sens restreint du mot*) (FS, 169-170).

En esta suerte de diálogo interepocal el testimonio de la *Fenomenología de la percepción* podría ser interpretado como una toma de distancia frente al joven Husserl y sus pretensiones de transparencia, respondida por *Ideas II*, 85, donde Husserl mismo responde que tal transparencia no es pensable siquiera en Dios, a riesgo de convertirlo en una mónada sustraída de la intersubjetividad, una suerte de conciencia carente encerrada sobre sí. En este juego, el reconocimiento de *El filósofo y su sombra* resulta un reconocimiento de la comunidad de enfoques y de la

importancia de los desarrollos de *Ideas II* para pensar la relación entre conciencia, mundo y corporalidad.

## Conclusión

El distanciamiento del intelectualismo y la idea de que la reducción no nos coloca en un medio “cerrado y transparente” sugiere que la búsqueda del contacto entre un sujeto puro con puras cosas deja paso ya en Husserl a una mirada existencial que redefine la actitud natural como dispositivo que se conecta y conoce el mundo de un modo diferente a la actitud teórica implicando una creencia primordial (*Urglabe* o *Urdoxa*) que no es traducible a coordenadas cognitivas. Como sugerimos, entonces, la incompletitud de la reducción fenomenológica en el enfoque de Merleau-Ponty está analizada con énfasis en “lo predado”, a donde el cuerpo pertenece, en su constitución nunca acabada. Si esto es así, ser en el mundo y reducción fenomenológica no resultan contradictorios si se enfatiza que lo que está en juego es el cuerpo vivido –no el cuerpo físico– así como el mundo en juego es el mundo fenomenológico –no el mundo objetivo–, tal como lo percibe el cuerpo. Así, la aporía de la relación entre ser en el mundo y reducción se aclara al incorporar al enfoque el hecho de que la percepción corporal está atravesada por la opacidad derivada de la dimensión de lo predado, cuya insondable constitución-no-constituidad-del-todo se compara con la incompletitud de la reducción. El fondo de lo predado, asociado con la actitud natural irreductible, alienta el enfoque existencial que reconoce la ambigüedad primigenia de la que emerge toda construcción ulterior de la conciencia, en la cual toda transparencia resulta secundaria.

Si es así, hay elementos suficientes para sostener que no hay en la posición de Merleau-Ponty un rechazo de la *epoché* fenomenológica, sino que la versión que se presenta está atravesada por la adopción de la corporalidad como sede primaria de la percepción y su consecuente aceptación de una

opacidad constitutiva que hace de la reducción un proyecto siempre incompleto y no por eso menospreciable, razón por la cual Merleau-Ponty se encarga de afirmar que “nunca dejó de ser una posibilidad enigmática para Husserl y algo a lo que siempre volvía (*n’a jamais cessé d’être pour Husserl une possibilité énigmatique, et qu’il y est toujours revenu*)” (FS, 160).

### Notas

<sup>1</sup> Para las citas de esta obra seguimos la traducción de J. Cabanes publicada en M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984.

<sup>2</sup> Véase R. Zaner, *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Nijhoff, 1964; R. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963; y S. Priest, *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998.

<sup>3</sup> Véase L. Embree, “Seven Epochs”, *Phenomenology and Practice*, 5, 2011, pp. 120-126, donde se listan los tipos de *epoché* teórico, eidético, naturalístico, fisicalista, egológico, solipsista, psicológico y, yendo incluso más allá de siete, se agregan los tipos trascendental e histórico.

<sup>4</sup> Véase M. Russell, *Husserl: A Guide for the Perplexed*, London, Continuum, 2006.

<sup>5</sup> *Ideas I*, 27 (Hua III/I, 50).

<sup>6</sup> *Ideas I*, 26 (Hua III/I, 46).

<sup>7</sup> *Ideas I*, 31 (Hua III/I, 56).

<sup>8</sup> Sobre la lectura internalista de Husserl, véase H. Dreyfus, “Husserl’s Epiphenomenology”, en H. R. Otto - J. A. Tuedio (eds.), *Perspectives on Mind*, Dordrecht, Reidel, 1988, H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, Cambridge Mass., MIT, 1991 y la crítica a esta lectura en D. Zahavi, “Internalism, Externalism and Transcendental Idealism”, *Synthese*, 160.3, 2008, pp. 355-374.

<sup>9</sup> Véase S. Heinämaa, “From Decisions to Passions: Merleau-Ponty’s Interpretation of Husserl’s Reduction” y D. Zahavi, “Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal”, en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, London, Springer, 2002, pp. 127-146 y 3-30 respectivamente, J. Smith, “Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction”, *Inquiry*, 48.6, 2005, pp. 553-571 y, asimismo, D. Zahavi, “Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal”, en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, London, Springer, 2002).

<sup>10</sup> Ejemplo de ello es la evaluación diametralmente opuesta que llevan a cabo respecto de la obra de G. Madison (*The Phenomenology of Merleau-Ponty: A search for the limits of consciousness*, Ohio, Ohio University Press, 1981): mientras Smith la considera

una lectura similar a la suya (*op. cit.*, núm. 2), Zahavi la utiliza como primer ejemplo de las líneas que suponen una distancia insalvable entre Husserl y Merleau-Ponty y desestiman, por tanto, la lectura que este último propone en *El filósofo y su sombra*.

<sup>11</sup> Véase G. Madison, *op. cit.*, y M. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana, 1988.

<sup>12</sup> Véase M. Dillon, *op. cit.*, p. 170.

<sup>13</sup> Véase, p.e., *Filosofía Primera*, II, 432.

<sup>14</sup> Véase sobre este punto D. Zahavi, “Husserl’s noema and the internalism-externalism debate”, *Inquiry*, 47.1, 2004, pp. 42-66.

<sup>15</sup> Seguimos el texto consignado en E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México, FCE, 2005. Véase también, E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, trad. R. Rojcewicz, New York, Springer, 1990.

<sup>16</sup> Véase T. Carman, “The body in Husserl and Merleau-Ponty”, *Philosophical Topics*, 27.2, 1999, p. 207.

<sup>17</sup> Véase T. Carman, *op. cit.*, 214.

<sup>18</sup> Seguimos el texto de M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, con traducción nuestra.

<sup>19</sup> Sobre Enesidemo, véase S. Gaukroger, “The ten modes of Aenesidemus and the myth of ancient scepticism”, *British Journal for the History of Philosophy*, 3.2, 1995 y M. Chiesara, “Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene”, *Acme. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, 55.1, 2002, pp. 33-56.

## Bibliografía

CARMAN, T., “The body in Husserl and Merleau-Ponty”, *Philosophical Topics*, 27.2, 1999.

CHIESARA, M., “Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene”, *Acme. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, 55.1, 2002.

DILLON, M., *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana, 1988.

DREYFUS, H., “Husserl’s Epiphenomenology”, en H. R. Otto - J. A. Tuedio (eds.), *Perspectives on Mind*, Dordrecht, Reidel, 1988.

—————, *Being-in-the-world*, Cambridge Mass., MIT, 1991.

EMBREE, L., “Seven Epoches”, *Phenomenology and Practice*, 5, 2011.

GAUKROGER, S., “The ten modes of Aenesidemus and the myth of ancient scepticism”, *British Journal for the History of Philosophy*, 3.2, 1995.

HEINÄMAA, S., "From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction", en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, London, Springer, 2002.

HUSSERL, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, trad. R. Rojcewicz, New York, Springer, 1990.

\_\_\_\_\_, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirió Q., México, FCE, 2005.

KWANT, R., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963.

MADISON, G., *The phenomenology of Merleau-Ponty. A Search for the Limits of Consciousness*, Ohio, Ohio University Press, 1981.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984.

\_\_\_\_\_, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

PRIEST, S., *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998.

RUSSELL, M., *Husserl: A Guide for the Perplexed*, London, Continuum, 2006.

SMITH, J., "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction", *Inquiry*, 48.6, 2005.

ZAHAVI, D., "Husserl's noema and the internalism-externalism debate", *Inquiry*, 47.1, 2004.

\_\_\_\_\_, "Internalism, Externalism and Transcendental Idealism", *Synthese*, 160.3, 2008.

\_\_\_\_\_, "Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal", en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, London, Springer, 2002.

ZANER, R., *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Nijhoff, 1964.



Recepción: 20 de abril de 2012

Aceptación: 6 de diciembre de 2013

# LA APROPIACIÓN HABERMASIANA Y DELEUZEANA DE LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA DE AUSTIN Y SEARLE

Juan Cruz Cuamba Herrejón  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La teoría de los actos de habla, formulada por John Langshaw Austin y John Rogers Searle en la segunda mitad del siglo pasado, tuvo repercusiones no sólo para la lingüística estructural sino en las más diversas disciplinas del saber, desde el psicoanálisis, la antropología, la sociología y la filosofía. La pragmática como disciplina de la lingüística tomó un auge inusitado que llegó a posicionarla en un lugar privilegiado respecto a los demás niveles de organización de la lengua (semántica, sintáctica, fonética, morfología, etc.). La teoría de los actos de habla se ocupa de problematizar y describir filosóficamente ciertas generalidades del lenguaje (referencia, verdad, significado, necesidad), es decir, las múltiples relaciones posibles de las palabras con el mundo. Un acto de habla es la realización de una acción en el momento mismo de la enunciación. Ejemplos de actos de habla son enunciar, preguntar, ordenar, prometer, referir, predicar; en la medida en que, al enunciarlos, encuentran en ello su realización.

Esta teoría es uno de los pilares que permitieron la articulación y fundamentación de la teoría de la acción comunicativa y la teoría de la sociedad de Jürgen Habermas. Este filósofo se apropió de la teoría de los actos de habla al extraer de ella un contenido normativo interpretando las

condiciones de posibilidad de un acto de habla como las reglas de uso sin las cuales este acto no existiría. Tanto para Habermas como para Searle toda comunicación lingüística implica actos de habla. La unidad mínima de comunicación es el acto de habla. Un acto de habla se constituye por la producción-emisión de una oración-instancia bajo ciertas condiciones. Desde esta perspectiva, la teoría del lenguaje forma parte de la teoría de la acción y ambas tienen en Habermas pretensiones universalistas.

De otra manera, esta misma teoría fue usada y reformulada por Gilles Deleuze y Félix Guattari para elaborar una teoría del lenguaje de corte pragmático. Sólo que Deleuze y Guattari pusieron el acento no en las reglas de uso sino en los presupuestos imperativos implícitos que hacen posible tanto la realización como la enunciación del acto de habla. Y a partir de su interpretación del lenguaje en términos de consigna y de discurso indirecto libre permitieron pensar no sólo una distinción de los diferentes regímenes de signos sino la ausencia de un origen extralingüístico o trascendente del lenguaje. Además, la mezcla semiótica dada entre discursos y la teoría del signo sin remisión al significante y en conjunción con una teoría del agenciamiento vinieron a revolucionar la pragmática.

El objetivo del presente trabajo será mostrar cómo la crítica deleuzo-guattariana de los postulados de la lingüística puede llegar a afectar la articulación y el sostenimiento de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Para ello será menester presentar una esquemática imagen de la teoría de acción comunicativa seguida de la teoría del agenciamiento deleuzeano para señalar los puntos críticos concretos en los que ambas teorías se distinguen. Procedamos entonces a este ejercicio reconstructivo y crítico.

## **1. La pretensión universalista y normativa de la teoría de la acción comunicativa de Habermas**

Habermas es un pensador de la segunda generación de la escuela de Frankfurt. Procede de una tradición ilustrada para la cual la crítica de los pre-

juicios y la recuperación del proyecto crítico de la modernidad juegan un papel preponderante. Asimismo, hay en su pensamiento una impronta heideggeriana que, ante la ausencia de fundamento que supone afirmar la muerte de Dios, trata de afirmar la posibilidad de un pensamiento filosófico postmetafísico. La inmanencia del pensamiento filosófico la buscará Habermas en el lenguaje, en las interacciones lingüísticamente mediadas susceptibles de revisión crítica intersubjetiva y de posible consenso. Habermas tratará de superar las modernas filosofías de la conciencia y del sujeto por medio del giro lingüístico a partir de una pragmática universal.

Para Habermas<sup>1</sup> los *actos de habla* se distinguen de las *acciones* (no lingüísticas simples) porque los primeros presentan una estructura reflexiva y persiguen un fin ilocucionario (en el que el oyente acepta como válida la manifestación del hablante), mientras que las acciones persiguen un fin con independencia de los medios que producen causalmente un estado en el mundo objetivo. Desde el punto de vista de sus condiciones, los actos de habla poseen una racionalidad inherente al entendimiento, mientras que las acciones no lingüísticas una racionalidad con arreglo a fines. Hay aquí un primer distanciamiento respecto a Austin, para quien esta distinción no existiría –como sí existirá para Searle– porque en el acto de habla se reúnen la acción y la enunciación. Habermas, por su parte, las hará coincidir en las interacciones lingüísticamente mediadas para trazar ahí, a su vez, otra distinción.

No obstante, tanto los actos de habla como las acciones confluyen en las *interacciones lingüísticamente mediadas*. Dependiendo del papel que en ellas juegue el lenguaje, estas interacciones pueden clasificarse, a su vez, en *acción estratégica* (el lenguaje natural es un medio para transmitir informaciones y depende de acciones no lingüísticas para influir) o *acción comunicativa* (el lenguaje natural es fuente de integración social a partir del consenso generado originariamente por el entendimiento lingüístico). Las acciones estratégicas pueden ser, a su vez, *latentes* (si el hablante consigue efectos perlocucionarios mediante éxitos ilocucionarios<sup>2</sup>) o *manifiestas* (las condiciones de validez son sustituidas por pretensiones de poder).

Cuando en una acción comunicativa se dan la comprensión y la aceptación de actos de habla estamos ante un éxito ilocucionario. En la acción comunicativa, los actos perlocucionarios implican que el hablante pretenda validez para su interacción, es decir, que esté normativamente justificada su exigencia de validez respecto al contenido de su enunciación. Esto implica que su emisión es susceptible de crítica y que, llegado el caso en que su emisión fuese cuestionada, el hablante tendría que ser capaz de justificar lingüísticamente con razones la validez que pretende para su emisión.

Una aseveración fuerte de Habermas respecto al lenguaje es que a éste le es inmanente el *telos* del entendimiento normativo, es decir, que cuando nos comunicamos lo hacemos pretendiendo el entendimiento de los demás, para lo cual nos ajustamos a las normas que rigen la interacción lingüísticamente mediada. El acuerdo implica el reconocimiento intersubjetivo de la validez de una emisión susceptible de crítica. Sólo si hay reconocimiento intersubjetivo lingüísticamente mediado de una acción comunicativa puede haber un acuerdo legítimo. No por ello el acuerdo deja de ser susceptible de crítica; sólo que la crítica, para ser válida, debe inscribirse en el marco de una racionalidad “inherente” y tendiente al entendimiento.

La racionalidad inmanente a esta práctica [comunicativa] se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en *última instancia* en razones. Y la racionalidad de aquellos que participan en esta práctica comunicativa se mide por su capacidad de fundamentar sus manifestaciones o emisiones *en las circunstancias apropiadas*.<sup>3</sup>

El espectro de las manifestaciones o emisiones susceptibles de crítica abarca no sólo “los actos de habla constatativos [sino] también las *acciones reguladas por normas* y las *autopresentaciones expresivas*” en la medida en que “también para su racionalidad resulta esencial la posibilidad de un reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez susceptible de crítica”.<sup>4</sup> No sólo el discurso científico en sus dos modalidades (cien-

cias naturales y ciencias sociales) sino también la moral y el arte tienen que someterse tanto al reconocimiento intersubjetivo como a la crítica de su validez desde una racionalidad normativa que pretende el entendimiento y el acuerdo social.

Las acciones comunicativas tienen tres funciones fundamentales: expresar intenciones o vivencias, exponer estados de cosas, relacionarnos con un destinatario (entender/se/sobre algo/con otro). Estas tres funciones, desde la perspectiva del hablante, sirven para que éste se exprese culturalmente de manera objetiva y exponga un estado de cosas; desde la perspectiva del oyente, sirven para que su subjetividad se coordine socialmente y sea intersubjetividad estructurante de personalidad. Toda acción comunicativa, en tanto acto de habla, sitúa la expresión lingüística en relaciones con el mundo: con el hablante (expresión-cultural-objetividad), con el oyente (coordinación-sociedad-subjetividad) y con estados de cosas (exposición-estructuras de personalidad-sociabilidad) [componentes del *mundo de la vida*].

Como podemos ver hasta ahora hay una serie de condiciones contrafácticas que deben coincidir para que pueda efectivamente darse una acción comunicativa: la pretensión de validez del hablante respecto de su emisión que viene dada por el carácter ilocutorio presente en su acción comunicativa en tanto acto de habla, la tendencia hacia el entendimiento racional de su emisión, la susceptibilidad de crítica que su emisión tendrá para sí mismo y para otro hablante, la presuposición de que el oyente tomará la emisión como susceptible de crítica, la validez no sólo referencial y contextual sino universal de su emisión, el reconocimiento intersubjetivo de todo consenso. Para Habermas, el lenguaje es entendido a partir de una pragmática universal concebida como el conjunto de normas y reglas que hacen posible una situación de diálogo. En suma, una situación ideal de diálogo que sirve como ideal regulador y como criterio para acercarse a una racionalidad tendiente al entendimiento.

En toda esta recuperación, como han mostrado Nebojsa Kujundzic y William Buschert, hay un mayor acercamiento de Habermas respecto a

Searle que se separa de los aportes que hace Austin a la teoría de los actos de habla: “Habermas is not particularly concerned with Austin’s work in its own right since, for Habermas, the ultimate political goal of a theory of communicative action is to specify what counts as communicative competence in the ‘ideal speech situation’”.<sup>5</sup> O, como sostienen líneas arriba en el artículo citado:

For Austin, the speaker becomes implicated in the speech act *via* conventional relationships of obligation and recognition of consequences, understood in a wide sense, which are played out by society - relationships such that any possible explanation in terms of the speaker’s intention is subsumed by an exhaustive description of the normative conditions of validity for the whole speech act. For Searle, every conceivable instance of a speech act is such that it entails the speaker’s intentional involvement.<sup>6</sup>

El equivalente habermasiano de la intencionalidad searleana será ya no una intencionalidad volcada hacia la interioridad sino orientada hacia el entendimiento lingüístico intersubjetivo.

## **2. La teoría del agenciamiento deleuzeano como crítica a los postulados universalistas de la lingüística**

Gilles Deleuze es un filósofo en el que confluyen diversas tradiciones: estoicismo, empirismo, postestructuralismo, pragmatismo, entre otras. Las problemáticas que abordara en su pensamiento son sumamente diversas y comprenden disciplinas como la lingüística, el arte, la política, la economía, la historia de la filosofía, la ontología, la estética. De ahí que pueda afirmarse que su pensamiento es transdisciplinar o que trata de conectar los más diversos dominios del saber en nombre de las multiplicidades y la diferencia que, según su ontología, hay en todo. Revisaremos ahora la crítica que hace, junto con Félix Guattari, a los postulados universalistas y homogeneizantes de la lingüística para elaborar una teoría del lenguaje que concibe a éste como agenciamiento.

Para Deleuze y Guattari (a partir de ahora: DG), el lenguaje tiene dos propiedades que producen la ilusión de una primacía o superioridad del lenguaje sobre otros estratos,<sup>7</sup> a saber: la sobre-codificación y la sobre-linealidad que hacen posible la representación lingüística de lo real.

Esta pretensión conduce a un doble imperialismo; por una parte, el imperialismo del lenguaje sobre los otros estratos (todo tipo de expresión o de semiótica reenviaría a la semiología lingüística) y, por otra, el imperialismo del significante (todo régimen de signos sería de tipo significante, a pesar de que este último no es más que *un* régimen de signos entre otros).<sup>8</sup>

Cuatro serán los postulados que DG combatirán respecto a la lingüística, a saber: 1) el lenguaje es informativo y comunicativo, 2) la explicación abstracta de la lengua puede darse sin recurrir a ningún factor extrínseco, 3) hay constantes o universales de la lengua que la hacen un sistema homogéneo, y 4) el estudio científico de la lengua debe partir bajo las condiciones de una lengua mayoritaria. Veamos cómo los desmitifican DG a partir de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle para elaborar una teoría del agenciamiento y la expresión.

En relación con la identidad entre lenguaje y comunicación, DG nos dicen que “La unidad elemental del lenguaje —el enunciado— es la consigna”.<sup>9</sup> La consigna es una orden redundante porque está basada en órdenes. Todo el tiempo lo que hay en el lenguaje es emisión, recepción y transmisión de órdenes que nos dicen cómo hay que entender la consigna. El lenguaje no puede ser primordialmente informativo porque “la información tan sólo es el mínimo estrictamente necesario para la emisión, transmisión y observación de órdenes en tanto que mandatos”.<sup>10</sup> Tampoco puede el lenguaje ser eminentemente comunicativo porque la comunicación parte del supuesto de un origen no lingüístico (estado de cosas, lo visible) para ir al estrato lingüístico que, al hablarnos de lo percibido, lo representaría mediante lo dicho.

“Si el lenguaje siempre parece presuponer al lenguaje, si no se puede fijar un punto de partida no lingüístico es precisamente porque el lengua-

je no se establece entre algo visto (o percibido) y algo dicho, sino que va siempre de algo dicho a lo que se dice”.<sup>11</sup> En este sentido, el lenguaje no tiene un origen extralingüístico, sino que es más bien *discurso indirecto*, por la misma propiedad de sobrelinealidad del lenguaje. Las dos series, la de lo visible (contenido) y lo enunciable (expresión), son heterogéneas e independientes; por ello, “el lenguaje es transmisión de palabra que funciona como consigna, y no comunicación de un signo como información”.<sup>12</sup> Incluso en el caso de la información, lo que aparece como *comunicado* (en la doble acepción de contenido transmitido y de documento oficial, de la policía, del gobierno) es aquello que debemos entender y pensar respecto de lo que se está diciendo.

Esto no implica que no haya relación posible entre contenido y expresión, entre actos y palabras, sino más bien que ambos convergen en los actos de habla. Y es aquí donde DG retoman a Austin y lo reformulan un poco con la ayuda de Oswald Ducrot. “A estos actos internos a la palabra, a estas relaciones inmanentes de los enunciados con los actos, se les ha denominado *presupuestos implícitos o no discursivos*, para diferenciarlos de las suposiciones siempre explicitables bajo las cuales un enunciado remite a otros enunciados, o bien a una acción externa”.<sup>13</sup> El enunciado no está cerrado sobre sí mismo y no se agota ni en la designación, ni en la manifestación, ni en la significación, sino que se abre a la acción por medio del performativo y el ilocutorio. Las consecuencias de ello son:

- 1) La imposibilidad de concebir al lenguaje como un código, puesto que el código es la condición que hace posible una explicación; y la imposibilidad de concebir la palabra como la comunicación de una información: ordenar, interrogar, prometer, afirmar no es informar de un mandato, de una duda, de un compromiso, de una aserción, sino efectuar esos actos específicos inmanentes, necesariamente implícitos.
- 2) La imposibilidad de definir una semántica, una sintáctica o incluso una fonemática, como zonas científicas del lenguaje que serían independientes de la pragmática [...] las determinaciones pragmáticas dejan de estar sometidas a la alternativa: o bien recaer fuera del lenguaje, o bien responder a condiciones explícitas bajo las cuales son sintactizadas y sematizadas [...] 3) La imposibilidad de mantener la distinción lengua-palabra [habla<sup>14</sup>] [...], el sentido y la sintaxis de la lengua no es posible definirlos independientemente de los actos de palabra que ella supone.<sup>15</sup>

La codificación, la información, la comunicación, la distinción entre lengua y habla caen todas bajo una semiótica significativa, dualista, que busca establecer entre contenido y expresión una estabilización relativa que termine por confinarlos y configurarlos en un estrato lingüístico. La pragmática, mediante la consigna, el acto de habla, el discurso indirecto, el efecto ilocutivo y perlocutivo, hace de la relación entre contenido y expresión una relación de presuposición recíproca y de variación continua. El lenguaje no puede reducirse a un código porque “las relaciones entre figura [contenido] y discurso [expresión] se obtienen mediante ‘procedimientos’ que varían, y no están fijadas por un esquema de representación”.<sup>16</sup> Hay en Deleuze

el rechazo a considerar que contenido y expresión existen en relación directa de representación o causalidad. Ni la expresión es reductible al significante, ni el contenido es reductible al significado de ese significante [...] Contenido y expresión constituyen entonces las dos caras de un mismo agenciamiento. Según una de esas caras, el agenciamiento formaliza el contenido (agenciamiento maquínico o formación de poder; según la otra, formaliza la expresión (régimen de signos).<sup>17</sup>

La forma del contenido se atribuye a los cuerpos de una sociedad, sean éstos políticos, económicos, morales, religiosos; la forma de la expresión se dice de las transformaciones incorporales<sup>18</sup> de una sociedad determinada cuyo sentido se encuentra en las consignas.

No hay enunciación individual, ni sujeto de la enunciación porque hay un carácter necesariamente social de la enunciación “por el hecho de que ciertos enunciados están socialmente consagrados a la ejecución de ciertas acciones”<sup>19</sup> y la personología lingüística deriva de ellos. Hay, por tanto, agenciamientos colectivos. Éstos están articulados según dos ejes: “Según un primer eje”, horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones, de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan unos sobre los otros; por otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y enunciados, transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos.

Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene “por un lado *partes territoriales* o reterritorializadas, que lo estabilizan, y por otro, *máximos de desterritorialización* que lo arrastran”.<sup>20</sup> Si el agenciamiento colectivo tiende hacia lo territorial, su tendencia será la de estratificar el contenido y la expresión que lo integran según el eje horizontal, pero si, por el contrario, tiende a desestabilizar las relaciones estratificadas entre contenido y expresión, su tendencia (vertical) será hacia la desterritorialización.

Esta tetravalencia del agenciamiento presenta social e históricamente muchas mezclas de hecho en el que la distinción de cada componente no siempre es clara, sobre todo, si añadimos las variaciones que lo atraviesan y constituyen. Estas variaciones no se dan al nivel de las diversas lenguas, ya que ellas se definen por las constantes fonológicas, semánticas, sintácticas que constituyen sus enunciaciones, sino al nivel del uso que hay de esas constantes en función de las variables internas de la enunciación (actos de habla, consignas, discurso indirecto). “Constantes diferentes, de diferentes lenguas, pueden tener el mismo uso; y las mismas constantes, en una lengua determinada, pueden tener usos diferentes, bien sucesivamente, bien incluso simultáneamente”.<sup>21</sup> Por ello, hay que renunciar a la idea de “invariantes estructurales o de universales, en beneficio de una heterogeneidad fundamental de la lengua [que hace] referencia al concepto de variaciones inherentes a la lengua”.<sup>22</sup> El concepto de variaciones inherentes lo toma Deleuze de William Labov para resaltar la inmanencia de las variaciones que surgen pragmáticamente en el lenguaje sin remitir a elementos extralingüísticos.

Como consecuencia de las variaciones inherentes al lenguaje, diferentes en cada agenciamiento colectivo concreto, surge la idea de dos usos posibles de la lengua, dependiendo del tratamiento que se le dé en cada uno a las variables del lenguaje. Hay un uso mayor en el que “se tratan las variables de manera de extraer de ellas las constantes y las relaciones constantes”<sup>23</sup> o un uso menor de la lengua en el que se tratan las variables “de manera de ponerlas en estado de variación continua”.<sup>24</sup> Por ello, no habría que imponer un estudio de las diferentes lenguas bajo el modelo

de una lengua mayor o estándar, ya que ello implicaría la alianza política entre la lingüística y el aparato de Estado. “¿Qué es la gramaticalidad, el signo S, el símbolo categorial que domina los enunciados? Es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico [...]. La unidad de la lengua es fundamentalmente política. No hay lengua madre, sino toma de poder por una lengua dominante”.<sup>25</sup> La distinción entre lengua mayor y lengua menor no se da, entonces, ni geográficamente ni por bilingüismo, sino por el uso que se hace de ella para subvertir su homogeneización y su remisión a constantes lingüísticas.

Los agenciamientos colectivos pueden inscribirse en distintos regímenes de signos, los cuales “se definen por variables internas a la propia enunciación, pero que permanecen exteriores a las constantes de la lengua e irreductibles a las categorías lingüísticas”<sup>26</sup> y por el predominio de un tipo de semiótica que se efectúa en ellos. Veamos esta tipología de las diferentes semióticas:

*La semiótica presignificante*, en la que la “sobrecodificación” que señala el privilegio del lenguaje se ejerce de una manera difusa: la enunciación es colectiva, los enunciados polívocos, las sustancias de expresión múltiples [...]. *La semiótica presignificante*, en la que la sobrecodificación es efectuada plenamente por el significante y el aparato de Estado que lo emite, hay uniformización de la enunciación, unificación de la sustancia de expresión, control de los enunciados en un régimen de circularidad [...]. *La semiótica presignificante*, en la que la sobrecodificación es asegurada por el Número como forma de expresión o enunciación [...]. *La semiótica presignificante*, en la que la sobrecodificación es asegurada por la redundancia de la conciencia; se produce una subjetivación de la enunciación en una línea pasional que hace inmanente la organización del poder.<sup>27</sup>

La semiótica significativa, de la que se sirve la lingüística para dotar de homogeneidad, universalidad, constancia y sistematicidad al lenguaje, es sólo una entre las múltiples semióticas que pueden atravesar y constituir los agenciamientos. DG propondrán esta tipología de las semióticas sin pretender para ella un carácter exhaustivo; incluso podría llegar a pensarse en una *semiótica asignificante* en la que los gestos, los gritos, las posturas del cuerpo romperían la sobrecodificación del lenguaje. Además, estas semióticas no se encuentran en estado puro, sino casi siempre en mezclas o

compuestos mixtos y esta misma relación de composición entre semióticas suscitan a su vez una tipología de las relaciones.

Llamaríase *transformaciones analógicas* todas aquellas que hiciesen que una semiótica cualquiera se transformase en el régimen presignificante; *simbólicas*, en el régimen significante; *polémicas* o *estratégicas*, en el régimen contrasignificante; *concienciales* o *miméticas*, en el régimen postsignificante; *diagramáticas*, por último, aquellas que hiciesen que las semióticas o los regímenes de signos desapareciesen en el plan de consistencia de una desterritorialización positiva absoluta.<sup>28</sup>

Las transformaciones diagramáticas serían el caso límite en el que tanto la expresión como el contenido disuelven su forma y se vuelven indiscernibles.

La pragmática, por su parte, estaría definida por cuatro componentes:

1) Componente generativa: estudio de las semióticas mixtas concretas, de sus mezclas y de sus variaciones [“hacer el calco”]. 2) Componente transformacional: estudio de las semióticas puras, de sus traducciones-transformaciones y de la creación de nuevas semióticas [“hacer el mapa”]. 3) Componente diagramática: estudio de las máquinas abstractas, desde el punto de vista de las materias semióticamente no formadas en relación con materias físicamente no formadas [“hacer el diagrama”]. 4) Componente maquinaica: estudio de los agenciamientos que efectúan las máquinas abstractas y que semiotizan materias de expresión, a la vez que fisicalizan las materias de contenido [“hacer el programa”].<sup>29</sup>

Todo ello para impedir que el lenguaje sea reducido a las “tres dimensiones de la representación: la de la **designación** como materia de la intuición, la de la **significación** como forma del entendimiento y la de la **manifestación** como la de un sujeto [sujeto de la enunciación] capaz de enlazar en la proposición al sujeto designado [sujeto del enunciado] con la significación predicada”.<sup>30</sup> Un lenguaje representativo, incluso comunicativo, supone la existencia de estas tres dimensiones lingüísticas, pero no deja aparecer la dimensión del sentido.

Son los acontecimientos quienes hacen posible el lenguaje. Pero hacer posible no significa hacer comenzar. Se empieza siempre en el orden del habla, y no en el del

lenguaje donde debe darse todo simultáneamente, de un único golpe. Siempre hay alguien que comienza a hablar; el que habla es el manifestante; aquello de lo que habla, lo designado; lo que dice son las significaciones. El acontecimiento no es nada de eso: no habla, como tampoco se habla de él ni se dice.<sup>31</sup>

El objeto de la pragmática es, por tanto, captar y producir el sentido de los acontecimientos.

### **3. La crítica a la teoría de la acción comunicativa de Habermas a partir de la teoría del agenciamiento expresivo de Deleuze**

Tras este recorrido, nos dirigiremos ahora hacia los casos en que la teoría de la acción comunicativa habermasiana coincide con los postulados de una lingüística universalista con la intención de apuntar hacia la concepción pragmática alternativa de Deleuze. La primera coincidencia entre Habermas y una pragmática universal está dada por el uso que hace no sólo del concepto mismo de pragmática sino de los conceptos que subyacen a esta disciplina tales como: sujeto, hablante, oyente, código y, principalmente, el de competencia comunicativa. Este último remite al hablante al trasfondo de racionalidad inherente al entendimiento y de comprensión intersubjetiva que supone y persigue idealmente todo acto de comunicación por medio del lenguaje. En este punto, Jürgen Habermas se muestra como un gran teórico del racionalismo occidental y no se ve qué pudiera quedar fuera de esta racionalidad postulada, además, como universal.

Deleuze denunciaría en una concepción como la habermasiana y en las concepciones universalistas de la lingüística el hecho de que “el lenguaje está siempre presupuesto o, incluso aunque pretendan no presuponer nada del lenguaje, permanecen en el interior de universales del tipo sujeto, objeto, mensaje y código, competencia, etcétera, que remiten a un género de lenguas y sobre todo a una forma de poder en esas lenguas (hay un capitalismo propiamente lingüístico)”,<sup>32</sup> es decir, su alianza con

los poderes establecidos, con una lengua mayor que se pretende a sí misma la lengua por antonomasia, que sirve para sostener la dominación y que trata de prolongar el imperialismo del lenguaje y del significante. Recordemos que Habermas reclama para su teoría no sólo el giro lingüístico sino también el giro pragmático. Sólo que la pragmática y el lenguaje al que él se avoca no puede evitar su pretensión imperialista, universalista, unitaria, única.

Ante esta unicidad lingüística y racional, Deleuze rescata una tipología de un lingüista contemporáneo suyo.

Henri Gobard distingue aquí cuatro clases de lenguas: *vernácula*, materna o territorial, de origen rural; *vehicular*, de intercambio, de comercio y de circulación, urbana por excelencia; *referencial*, nacional o cultural, que recoge o reconstruye el pasado; *mítica*, que remite a una tierra espiritual, religiosa o mágica. Puede que algunas de estas lenguas sean simplemente argots, dialectos o hasta jergas (*Ibid.*:77).

Deleuze es el filósofo de las multiplicidades y puede retomarse esta diversidad de lenguas para preguntar a Habermas si su modelo ideal de la comunicación va más allá del ámbito de una lengua vernácula y mayoritaria o si con una lengua vehicular, referencial o mítica podría llevarse a cabo. Para Habermas, los argots, los dialectos, las jergas, todas las variaciones pragmáticas de las diversas lenguas tendrían que subsumirse a la racionalidad del lenguaje de la acción comunicativa.

No es que Deleuze sea un nihilista y tras la llamada “muerte del sujeto” pretenda no proponer nada nuevo. Por el contrario, la filosofía deleuzeana es prolífica en la creación de nuevos conceptos. Así, para distinguirse de los universales lingüísticos propone: “dispositivos<sup>33</sup> [agenciamientos] colectivos de enunciación en lugar de sujetos; coeficientes de territorialización en lugar de códigos (el inglés vehicular desterritorializa a los negros, que se reterritorializan en el *Black English*)”.<sup>34</sup> Veíamos anteriormente cómo estos agenciamientos colectivos de enunciación están poblados por multiplicidades: no sólo las de los diferentes regímenes de signos, también las de sus transformaciones y la de sus

componentes pragmáticos. Por todos lados, multiplicidades, variaciones inmanentes, diferencias que emergen.

Pero este afán creador no es desinteresado; por el contrario, pretende

poner en cuestión el carácter informativo del lenguaje y la asimilación de la lengua a un código, para subordinar los problemas semánticos e incluso los sintácticos a una verdadera pragmática o política que nos deje ver los dispositivos de poder que funcionan en una lengua y las posibilidades lingüísticas de lucha contra esos poderes para cuestionar las ideas de homogeneidad estructural de una lengua o de los universales lingüísticos (incluida la “competencia”).<sup>35</sup>

A este respecto, recordemos solamente de manera breve cómo Habermas le dedica en *Teoría de la acción comunicativa* apartados extensos al problema semántico de la distinción entre significado y validez y cómo la validez de una pretensión está respaldada por su enunciación racional con fines comunicativos.

Y para acentuar un poco más las diferencias entre estos filósofos retomemos el punto de partida de este trabajo, el de la apropiación de la teoría de los actos de habla. Recordemos que parte esencial de esta teoría es el de los efectos que un acto de habla puede llegar a tener en la acción. Los efectos pueden ser perlocutivos o ilocutivos. Deleuze logra rastrear cómo, a partir del perlocutivo, los lingüistas y quizá también con ellos Habermas, tratan de afirmar la primacía de la personología lingüística. Ellos considerarían (Benveniste, por ejemplo) que

el performativo no remite a actos, sino, por el contrario, a la propiedad de términos *sui-referenciales* (los verdaderos pronombres personales, YO, TÚ... definidos como *embrayeurs*: como consecuencia, una estructura de subjetividad, de previa intersubjetividad en el lenguaje [...]). El lenguaje es, pues, definido aquí como comunicativo más bien que como informativo, y esa intersubjetividad, esa subjetivación propiamente lingüística es la que explica el resto, es decir, todo lo que se hace ser al decir-“lo”.<sup>36</sup>

Y si Habermas no comparte del todo los principios, sí suscribe las consecuencias: el lenguaje como comunicación, los universales lingüísticos,

la intersubjetividad que valida los consensos derivada de los términos sui-referenciales.

Pero Habermas tratará de separar, recuperando a Searle más que a Austin, los efectos perlocutivos de los ilocutivos y definirá la “pureza” ideal de la acción comunicativa como la ausencia consciente de efectos perlocutivos en la emisión lingüística por parte del sujeto de la enunciación o hablante.

Cuento, pues, como acción comunicativa aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y *sólo fines ilocucionarios*. Las interacciones, en cambio, en que a lo menos uno de los participantes pretende con sus actos de habla provocar efectos perlocucionarios en su interlocutor las considero acción estratégica mediada lingüísticamente.<sup>37</sup>

Esta concepción deja de lado el carácter redundante e imperativo del discurso indirecto libre y su inscripción en agenciamientos colectivos que desbordan al hablante.

Habría, pues, que invertir el primado de los efectos perlocutivos en la constitución de subjetivaciones y considerarlos como derivados a partir de los efectos ilocutivos:

La sui-referencia se explica “por el hecho de que ciertos enunciados están socialmente consagrados a la ejecución de ciertas acciones”. El performativo se explica, pues, por el ilocutorio, y no a la inversa. Es el ilocutorio el que constituye los presupuestos implícitos o no discursivos. Y el ilocutorio se explica a su vez por agenciamientos colectivos de enunciación, por actos jurídicos, equivalentes de actos jurídicos, que distribuyen los procesos de subjetivación o las asignaciones de sujetos, pero que de ningún modo dependen de ellos.<sup>38</sup>

Nótese que, a diferencia de Habermas, Deleuze no caracteriza al perlocutivo en términos negativos (que se alejan de la situación ideal de diálogo), sino como constitutivo de la ilusión de la personología lingüística. Al invertir la relación entre perlocutivo e ilocutivo, emergen los procesos de subjetivación y las asignaciones de sujetos como consecuencia o funciones de los agenciamientos colectivos de enunciación.

Para DG, los imperativos, “expressed through what they call ‘order-words’, have a function that is ‘coextensive’ with language itself”.<sup>39</sup> La consigna, el carácter imperativo del lenguaje, es inseparable del propio lenguaje. Por el contrario, para Habermas se trataría de orientar las acciones hacia el entendimiento lingüísticamente mediado y no hacia la acción estratégica. Sólo que en este primado de la acción comunicativa podríamos ver, considerando el carácter imperativo del propio lenguaje, que estaríamos, a su vez, ante un nuevo imperativo: el de orientar las acciones hacia la comunicación. Como sostienen Porter & Porter:

When Habermas claims that strategic actors “do not have the option of a long-term absence from contexts of action oriented toward reaching an understanding”, that this “would mean regressing to the monadic isolation of strategic action, or schizophrenia and suicide”, he is undoubtedly issuing an imperative. Now, even though this claim is not marked by an explicit threat or demand, it nonetheless implies the following order: “Engage in the form of communicative action that I am advocating or else you will become a schizo or suicidal!”<sup>40</sup>

La cuestión quedaría como un mero caso de contradicción performativa si Habermas no resaltara el hecho de que en lo que él está poniendo el acento no es en la emisión de una orden sino en la delimitación de las normas a partir de las cuales puede darse algo así como la acción comunicativa orientada al entendimiento. Pero aun concediendo esta parte, si consideramos junto con DG el carácter imperativo del lenguaje, veríamos que la tentativa habermasiana estaría empeñada en no hacer manifiestas las relaciones de poder que anteceden no sólo a toda acción comunicativa sino a toda interacción lingüísticamente mediada.

De esta manera, hemos presentado dos variaciones de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle y observamos cómo cada una de ellas lleva no sólo a la lingüística sino también a la filosofía del lenguaje por senderos divergentes. Mostramos cómo la vía habermasiana pone el acento en el carácter normativo del acto de habla, mientras que DG se sitúan en el límite de ese mismo acto, pero lo interpretan a partir de lo que hace posible. Así, mientras la posibilidad habermasiana nos lleva hacia la universalidad

de la acción comunicativa, el camino deleuzo-guattariano nos sumerge en la variación de múltiples discursos y en el entrecruzamiento con relaciones de poder inseparables del propio discurso que muestran el carácter imperativo del lenguaje. Ambas son tentativas de situarse en otro punto distinto al de la filosofía de la conciencia, pero los compromisos teóricos y políticos que van contrayendo estos filósofos los arrojan hacia puntos muy diversos.

### Notas

<sup>1</sup> En lo que sigue, haremos una paráfrasis de Habermas, J., “4. Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida”, *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, para presentar la teoría habermasiana, salvo en los casos en que indiquemos una cita con la notación correspondiente mediante comillas.

<sup>2</sup> Austin propone tres tipos de actos de habla: 1) acto locucionario, que se realiza por el hecho de decir algo; 2) acto ilocucionario, que se realiza *en el momento mismo de* decir algo (prometer, preguntar, ordenar, predicar); 3) acto perlocucionario, que se realiza *por medio de* decir algo y cuyo efecto es su acción sobre las creencias, actitudes o conducta de un destinatario. Como podemos observar, el lenguaje utilizado por Habermas es el mismo de la teoría de los actos de habla; sólo que Habermas se distanciará de Austin para acercarse a Searle, justo a partir de la subordinación de los primeros dos tipos de acto de habla (locucionario e ilocucionario) hacia el tercero (perlocucionario) que sería propio de las acciones comunicativas orientadas hacia el entendimiento.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, México, Taurus, 2002, p. 36, subrayados del autor.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 34, nuevamente subrayados del autor.

<sup>5</sup> Nebojsa Kujundzic & William Buschert, “Staging the Life-World: Habermas and the Recuperation of Austin’s Speech Act Theory”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 23: I, 1993, p. 111; DOI: 10.1111/j.1468-5914.1993.tb00232.x.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>8</sup> Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 307.

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 81.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> Hay aquí una diferencia terminológica en la traducción de la distinción saussureana entre lengua y habla. Los traductores de *Mil mesetas* no tuvieron presente esta distinción cuando tradujeron “parole” como “palabra”. Lo mismo sucede con el concepto “actos de habla” que ellos traducen como “actos de palabra”. De ahí que, en razón de su pertinencia y para evitar equívocos terminológicos, pongamos entre corchetes la traducción más difundida en castellano de la célebre distinción saussureana [habla]. Lo mismo sucede con “perlocutivo” e “ilocutivo” que los traductores vierten como “performativo” e “ilocutorio”.

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> John Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 71.

<sup>17</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p. 309.

<sup>18</sup> No se piense en lo “incorporal” como una instancia metafísica o fantasmática, sino más bien en el sentido de que como la expresión es semiótica, no posee mayor corporalidad que la de la evanescencia que le confiere la enunciación. Deleuze estaría apuntando hacia la dimensión del sentido.

<sup>19</sup> Ducrot, citado por Deleuze y Guattari en *op. cit.*, p. 84.

<sup>20</sup> DG, *op. cit.*, p. 92.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>22</sup> Mengue, *op. cit.*, p. 314.

<sup>23</sup> DG, citados por Mengue, *op. cit.*, p. 315.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> DG, *op. cit.*, p. 104.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 148. Esta caracterización de los componentes de la pragmática DG la proponen para distanciarse de la pragmática chomskiana, incluso utilizando con otro sentido los mismos términos. Tal es el caso del término “generativo” que los propios autores se encargan de señalar que no lo usan con el mismo sentido.

<sup>30</sup> Dardo Scavino, *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Buenos Aires, Ediciones del Fresno, 1991, p. 82, negritas del autor.

<sup>31</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 217.

<sup>32</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos y otros textos*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 79.

<sup>33</sup> Los traductores de *Dos regímenes de locos* han vertido “agencement” como “dispositivo”, quizá para acentuar la cercanía teórica entre Deleuze y Foucault, quizá

para hacerlo más comprensible. Este último, en efecto, tiene entre sus conceptos filosóficos el de “dispositif”. Sólo que entre el “agencement” deleuzeano y el “dispositif” foucaultiano hay notables diferencias. Mientras el primero remite al deseo, el segundo tiene relación con el poder. Para ahondar en esta diferencia conceptual remitimos al lector interesado al texto “Deseo y placer” de Deleuze en el que él mismo expone esta diferencia. Nosotros preferimos, por esta razón, colocar entre corchetes la traducción que de este concepto se había hecho en *Mil mesetas*, a saber: agenciamiento.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, México, Taurus, 2002, p. 378.

<sup>38</sup> DG, *op. cit.*, p. 84.

<sup>39</sup> Robert Porter & Kerry-Ann Porter, Habermas and the pragmatics of communication: a Deleuze-Guattarian critique, *Social Semiotics*, 13:2, 2003, p. 139, DOI: 10.1080/1035033032000152570.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 141.

## Bibliografía

AGUILAR, M., *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, México, Fontanamara/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998.

BENGOA Ruiz de Azúa, J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 2002.

DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-textos, 2007.

\_\_\_\_\_ (1986), *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

\_\_\_\_\_ (1969), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005.

DELEUZE, G., Guattari, F. (1980), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2004.

FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002.

GRISHAM, T., “Linguistics as an Indiscipline: Deleuze and Guattari’s Pragmatics”, *Substance* Vol. 20, No. 3, Issue 66, University of Wisconsin Press, 1991, pp. 36-54.

HABERMAS, J., (1988), *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

\_\_\_\_\_ (1981), *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, México, Taurus, 2002.

KUJUNDZIC, N., Buschert W., "Staging the Life-World: Habermas and the Recuperation of Austin's Speech Act Theory", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 23: I, 1993, pp. 105-116; DOI: 10.1111/j.1468-5914.1993.tb00232.x.

LECERCLE, J. J., *Deleuze and language*, New York, Macmillan, 2002.

MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.

PORTER, R., Porter, K., "Habermas and the pragmatics of communication: a Deleuze-Guattarian critique", *Social Semiotics*, 13:2, 2003, pp. 129-145, DOI: 10.1080/1035033032000152570.

RAJCHMAN, J., *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

SCAVINO, D., (1991), *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Buenos Aires, Ediciones del Fresno.



Recepción: 24 de marzo de 2012  
Aceptación: 3 de septiembre de 2013



# MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL. UN ANÁLISIS DE LA OBRA DE HARUKI MURAKAMI

Guillermo Lariguet  
Universidad Nacional de Córdoba

## 1

Hay numerosos y variados antecedentes de exploración filosófica que giran en torno al vínculo entre literatura y filosofía práctica. Según Nietzsche<sup>1</sup> ya Platón había mixturado componentes filosóficos y literarios en su obra filosófica. Por su parte, Aristóteles en su *Poética* declara que la poesía es *más filosófica* que la historia.<sup>2</sup> Con esta afirmación está asumiendo el valor de la literatura como fuente de reflexión filosófica. En tal sentido, no podemos dejar de recordar que los trágicos griegos expusieron con sus relatos la mayoría de los problemas clásicos de la filosofía moral. Desde el punto de vista de nuestros contemporáneos, y sólo *ad exemplum*, se puede mencionar respecto de la conexión entre literatura y filosofía moral o entre arte y ética a Nussbaum,<sup>3</sup> Putnam,<sup>4</sup> Robinson,<sup>5</sup> Gaut,<sup>6</sup> Trueba Atienza<sup>7</sup> o Pereda.<sup>8</sup> En el caso por ejemplo de las vinculaciones de la literatura con otro dominio práctico como es el Derecho son conocidas las aportaciones de Ronald Dworkin,<sup>9</sup> Posner<sup>10</sup> o Marí.<sup>11</sup>

Teniendo en cuenta el marco de antecedentes anteriores no resulta sorprendente mi interés en explorar las implicancias que para la filosofía moral tienen algunas de las obras más importantes del escritor japonés Haruki Murakami.

Murakami fue considerado uno de los posibles candidatos al premio Nobel de literatura en el 2012. La obra de este autor, que ha sido distinguida con diversos y prestigiosos premios literarios, es bastante extensa. Pero, tras la diversidad de libros y temas que él ha abordado, se podría decir que su literatura introduce de un modo muy original elementos enigmáticos que cuestionan la naturaleza de la realidad vivida o percibida por sus personajes.

De la compleja obra de Murakami desearía señalar dos características particulares. En primer lugar, hay en la mayoría de los libros de este escritor una subversión de lo que pueda considerarse “nuestra” realidad cotidiana. En efecto, en los libros de Murakami la realidad cotidiana está afectada o conectada de alguna manera con una realidad paralela. En esta última los fenómenos ordinarios de la vida, del pensamiento, la percepción o la moralidad se hallan alterados de una manera oscura o enigmática. Dicho de otro modo, ciertos acontecimientos, estados de cosas o acciones humanas ocurridos con la intervención de factores extraordinarios, sobrenaturales o sobrehumanos en “otra” realidad afectan lo que ocurre en “esta” realidad.<sup>12</sup> Vale la inversa. Así por ejemplo, el hecho de que la joven Fukaeri y el joven profesor de matemáticas y escritor Tengo hayan co-escrito la novela *La crisálida del aire* presenta ciertas perturbaciones en la realidad del año 1984, de tal forma que generan un mundo diferente —el 1Q84—, el cual da título a la extensa novela del escritor japonés.<sup>13</sup> En *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*,<sup>14</sup> el hecho de que Tooru Okada se introduzca a meditar en el pozo de la casa maldita lo conduce a ingresar a una misteriosa habitación de un aparente hotel. El lector sospecha que en este lugar se halla cautiva, supuestamente

en manos de Noboru Wataya, Kumiko (ex esposa de Okada). En *Kafka en la orilla*,<sup>15</sup> Nakata, de un modo misterioso, ha ingresado en un mundo en el que se enfrenta al cruel Johnnie Walken. Sus acciones de un modo particular se conectan con la vida del adolescente Kafka Tamura, hijo de Koichi Tamura, célebre escultor que en su vida privada, desconocida para los demás, es el temible Johnnie Walken. En *Baila, Baila, Baila*,<sup>16</sup> el protagonista principal es conducido por un ascensor del Hotel Delfín al extraño mundo del hombre carnero que vive en un rincón oscuro del viejo hotel.

En estos mundos los hechos ordinarios de nuestra experiencia, de nuestro pensamiento y moralidad se ven alterados de modos inusuales y difíciles de explicar a través de herramientas racionales o de una explicación científica o filosófica sencilla. Esta transformación de las condiciones ordinarias de vida por la conexión de “esta” realidad con “otra” realidad misteriosa, plantea en Murakami el problema acerca de la relación entre lo real y lo ilusorio, entre lo auténtico y lo aparente, entre la vigilia y el sueño. A partir de esta relación surgen en la obra de Murakami problemas metafísicos y de identidad personal. Cuál es el mundo real, en qué clase de mundo vivimos, si es real lo que percibimos, quiénes somos en realidad, etc., son algunas de las cuestiones que con osadía literaria y enigmas filosóficos Murakami nos presenta. Ciertamente, estos otros mundos con los que nos conectamos pueden afectar nuestras vidas hasta el punto de ponerlas en riesgo, en peligro o en transición hacia cambios de vida impredecibles. Esto es lo que le ocurre por ejemplo al escritor novel Tengo Kawama de *1Q84* y a Aomame, la asesina profesional. Ambos personajes, vinculados por una historia de amor que se retrotrae a la infancia, corren el riesgo no sólo de que su amor nunca llegue a vincularlos realmente sino a que ambos pueden morir debido a la intervención de fuerzas humanas rodeadas de un poder misterioso o sobrenatural. También es lo que le ocurre al protagonista de ese Tokio futurista de *El fin del mundo y un despiadado país de las maravillas*.<sup>17</sup> Desde el momento en que acepta trabajar para el extraño científico que vive en el subsuelo experimentando con conciencias

humanas, su vida da un giro hacia fuerzas ocultas que lo acecharán de modo inquietante y complicado.

Lo que los personajes de Murakami decidan impacta en sus vidas de un modo mucho más rotundo que lo que Carrol tenía previsto para *Alicia en el País de las Maravillas*. Incluso –y a diferencia de *Los cautivos de Longjumeau* de León Blois–, aunque la mayoría de los personajes del escritor japonés logren “salir” de esos mundos paralelos, corren peligro cierto de quedar atrapados para siempre. Esto es por ejemplo lo que le ocurre a Nakata y Kafka Tamura cuando el primero no logra cerrar la misteriosa “piedra de la entrada”. Esto también le sucede al protagonista de *El fin del mundo y un despiadado país de las maravillas* cuando ingresa a la ciudad amurallada, conocida como el fin del mundo, y corre el riesgo de no salir de allí.

Esta transformación de las condiciones ordinarias de “nuestra” realidad reavivan las preguntas metafísicas clásicas más arriba citadas, las cuales se sintetizan en la vieja cuestión filosófica de qué es lo real y qué lo aparente, o cuáles son nuestros criterios para distinguir lo verdadero de lo falso. Murakami resume parte de esta cuestión metafísica en *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo* cuando señala que la “realidad puede no ser verdad y la verdad puede no ser real”.<sup>18</sup> Contra esta afirmación paradójica de Murakami uno podría pensar que ambas realidades, la cotidiana y la paralela, son “reales”, “ocurren” y por tanto son verdaderas. Sin embargo, lo que las obras de Murakami testimonian es la falta de certeza acerca de lo que ocurre *realmente* y qué hechos deban santificarse como verdaderos. Por ejemplo, cuando en *Kafka en la orilla* Nakata mata a Johnnie Walken, la sangre producida por este asesinato no mancha la camisa de Nakata sino la de Kafka Tamura, quien se encuentra a muchos kilómetros de distancia del hecho. Como sobre Kafka pesa la profecía trágica lanzada por su padre de que éste lo asesinará, y que además se acostará con su madre y su hermana, Kafka se interroga incisivamente acerca de si no será él quien mató a su padre. También se preguntará si la señora Saeki de la que él se halla enamorado no será en realidad su

madre. Las preguntas de Kafka Tamura no son respondidas rotundamente por Murakami y el lector dudará acerca de cuál es la verdad de los acontecimientos narrados.

La segunda característica que aparece de manera insistente en casi toda la obra de Murakami está conectada con la cuestión metafísica que fue descrita anteriormente. Esto es, dada la transformación de las condiciones reales de nuestra experiencia cotidiana por la irrupción de elementos misteriosos, sobrenaturales o extraordinarios, las condiciones necesarias para evaluar la moralidad de la agencia humana parecen verse francamente alteradas o afectadas. Es decir que la segunda cuestión que aparece en la obra del escritor japonés hunde sus raíces en los problemas que le interesan de manera antigua a la filosofía moral. Para ver qué tipo de cuestión sustantiva Murakami pone sobre el tapete, detengámonos en determinados pasajes de algunas de sus obras emblemáticas.

### 3

Empecemos por *1Q84*. Como ya indiqué antes, *1Q84* es un mundo que altera las condiciones de la experiencia, el pensamiento y la moralidad de 1984. La trama es muy compleja y extensa pero podría resumirse como sigue: Fukaeri, una joven que tiene la incapacidad mental para escribir, le narra una historia extraña a una amiga íntima con la que convive y esta historia, titulada *La crisálida del aire*, es presentada a un concurso literario. El editor, Komatsu, que preside dicho concurso, piensa que la obra vale la pena pero cree que para ganar el concurso debería ser minuciosamente retocada por manos literarias expertas. Allí es donde entra en escena el joven profesor de matemáticas y escritor novel, Tengo Kawama. Tengo experimenta el dilema de si debe o no re-escribir dicha obra. En un punto la idea lo tienta y la historia de Fukaeri le parece extraordinaria. En el otro punto advierte que re-escribirla como un “negro literario” sería caer en una suerte de fraude ya que la obra sería adjudicada a Fukaeri aunque el que la

re-escribiría de inicio a fin es Tengo. Luego de muchas cavilaciones, Tengo siente que es “impulsado” por una “fuerza inexplicable” a escribir la obra y mejorarla. La obra, finalmente, gana el premio y la juvenil Fukaeri es lanzada a la fama literaria.

El relato de la *Crisálida del aire* narra una extraña historia de una niña que vive en una comunidad religiosa junto a sus padres. Su padre, un ex profesor universitario de ideas marxistas, es nada menos que el líder de dicha comunidad, llamada Vanguardia. La comunidad comenzó como una experiencia de tenencia y explotación colectiva de la tierra y producción de productos orgánicos. Era una comunidad abierta a la sociedad. Con el tiempo, esta comunidad fue cerrándose sobre sí misma y obtuvo del estado la personería jurídica para funcionar como comunidad religiosa. A partir de ese momento, existió una aureola de misterio con respecto a qué religión profesaban sus miembros, qué ritos practicaban e inclusive no eran claras sus fuentes de financiamiento. La niña que vive en dicha comunidad no es otra que la mismísima Fukaeri, hija del líder de la comunidad: Tomatsu Fukada.

Un día Fukaeri es castigada por una falta y encerrada en una habitación junto a una cabra muerta. Cierta día de su encierro, de la boca de la cabra salieron unos diminutos hombrecitos que invitaron a la niña a crear una crisálida del aire. A partir de ese momento, la niña nombrará a dichos hombrecitos *Little People*. Liberada de su encierro, tiempo después, por razones inexplicables, la niña Fukaeri huye de la comunidad. Esto que parece un relato (*La crisálida del aire* dentro de otro, es decir dentro de *1Q84*) es una historia que para los protagonistas es “real”. Fukaeri se va a vivir con un viejo amigo de su padre, el profesor Ebisuno, quien durante buena parte de la trama intenta saber por qué Fukaeri huyó de la comunidad y qué pasó con su viejo amigo Fukada.

A medida que el ritmo del relato de Murakami avanza, el lector va descubriendo que “aparentemente” Fukaeri, junto con otras niñas, ha sido violada por su padre, el líder de la comunidad. Esta información logra ser filtrada por una anciana muy rica y de amplias influencias políticas (la

anciana de Azabu). Esta anciana le encarga a Aomame, una instructora de gimnasia y masajista, el trabajo de asesinar a hombres que se comportan violentamente con las mujeres, golpeándolas ferozmente o matándolas. La anciana, de hecho, mantiene *públicamente* una fundación para mujeres que se encuentran en esta situación. Sin embargo, para ciertos casos que “escapan del alcance de la ley” le encarga estos trabajos secretos a Aomame.

Dadas estas circunstancias, Aomame decide matar al líder de la comunidad religiosa. Cuando Aomame está a punto de matar al líder, descubre varias cosas. En primer lugar, que el líder *ya sabe* que ella va a matarlo. En segundo lugar, que *él quiere que ella lo mate*. Desde que Fukada es el líder de la comunidad y “recibe” los mensajes de la *Little People*, es aquejado por dolores físicos extraordinarios. Fukada le cuenta a Aomame que, cuando su cuerpo se pone tieso y se retuerce de dolor, su pene se pone erecto sin que haya habido la menor provocación externa o deseo sexual de su parte. En ese momento, Fukada le dice a Aomame que las sacerdotisas de la comunidad, que son niñas, se montan encima de él con la finalidad de quedar embarazadas y dar un sucesor para la comunidad. Pero el anhelo de las niñas es empíricamente imposible ya que ninguna menstrúa.

Aomame se siente horrorizada ante este relato y duda de su verosimilitud. Piensa, en principio, que Fukada sólo es un pervertido sexual que esconde su personalidad inmoral tras una narración de tintes fantásticos. Aomame lo incrimina con esta duda y el líder responde a la misma, moviendo con su mente un pesado reloj apoyado sobre una mesa de luz. Además, el líder le cuenta cosas a Aomame que sólo ella podría saber, por ejemplo, su secreto amor por Tengo o que Aomame, desde que “vive en 1Q84, al igual que Tengo, ve dos lunas en el cielo y no una sola”. Si Aomame no sufre alucinaciones, este hombre tiene poderes extraordinarios o sobrehumanos. Aun así Aomame experimenta un dilema moral. Por un lado cree que hay razones para matar al líder (ha violado niñas) pero, por el otro, cree que si lo mata, como él desea, le estará haciendo fáciles las cosas, pues lo liberará de los dolores físicos que lo aquejan. Quizás lo mejor es dejarlo sufrir, aunque dejarlo vivo significaría que otras niñas serán violadas.

Cuando Aomame le pregunta cómo es posible que haya violado niñas, el líder le responde que sólo fue una unión sexual “ambigua” y que él no sintió ningún placer ni deseo sexual. La “ambigüedad” de la que habla Fukada obedece, según él, a que la *Little People*, por medio de crisálidas, ha “clonado” niñas a partir de niñas de la comunidad, como en el caso de Fukaeri. Las niñas que sirven de modelo para la clonación son llamadas *mother*, mientras que las réplicas, que no tienen menstruación, *daughter*. La ambigüedad surgiría de acostarse con las *daughters* y no con las *mothers*. Aunque, en cierta parte del libro, no queda claro si la niña Fukaeri que huyó de la comunidad era la *mother*, hija de Fukada, o su réplica, es decir, la *daughter*.

Luego de esta “explicación” del líder, Aomame se decide a matarlo. En realidad, el líder le ha hecho una promesa: que si ella lo mata él impedirá que Tengo sea perseguido por la *Little People* que está enfurecida porque Tengo hizo pública la existencia de ellos a través de la publicación de la *Crisálida del aire*. La consecuencia de la promesa es que Tengo será salvado pero Aomame será perseguida por la comunidad porque, por razones que se aclararán más adelante en *1Q84*, Aomame les interesa a los miembros de Vanguardia. Como Aomame ama profundamente a Tengo, decide que lo salvará aun a costa de su propia vida.

Desde el punto de vista filosófico, las cuestiones morales importantes aparecen con algunas explicaciones que el líder le da a Aomame. También con las reflexiones que, a partir de las mismas, hace más adelante Aomame cuando medita sobre el significado de lo que ha hecho al matar al líder de Vanguardia. Por ejemplo, antes de morir, el líder le dice a Aomame que “donde hay luz tiene que haber sombra y donde hay sombra tiene que haber luz”. “Cuando las personas intentan superarse a sí mismas para ser perfectas, la Sombra desciende al infierno y se convierte en el diablo”. Ello se debe, dice el líder, a que “en el mundo natural, el hecho de que las personas se conviertan en algo superior o algo inferior a ellas es igual de pecaminoso”.<sup>19</sup>

La “dualidad” de la moral, es decir, esta aureola de sombra o mal que acecha irremediabilmente la búsqueda de bien aparece allí donde buscamos

la virtud. En cierto sentido esto se parece a la sustancia de las tragedias, donde el virtuoso o el héroe experimenta, por razones que van más allá de su control, la caída en el mal. Esta dualidad de la moral, sin embargo, podría interpretarse como un problema que radica en las mismas virtudes. En contra de la mirada aristotélica, el líder de Vanguardia está planteando una paradoja: la búsqueda del bien convoca fuerzas malas también.

El problema se intensifica con una *ambigüedad* de la moralidad en la obra de Murakami. Con independencia de la teoría ética que suscribamos, podríamos afirmar que cualquier teoría moral está preocupada por establecer algunos criterios para distinguir claramente el bien del mal. En 1984, al igual que *Kafka en la orilla*, esta preocupación queda seriamente minada por las afirmaciones de algunos personajes importantes. Por ejemplo, Fukada le dice a Aomame que él “no sabe si esto a lo que llaman la *Little People* es bueno o malo”. Agrega que, en cierto sentido, “esto trasciende nuestra capacidad de definición y entendimiento”.<sup>20</sup> Es más, añade Fukada, la *Little People* vive desde tiempos inmemoriales, “antes de que el bien y el mal se encontrasen establecidos”. Aomame misma, tras matar a Fukada y reflexionar sobre lo que ha hecho piensa que, “observado lo ocurrido de manera objetiva, los actos que aquel hombre —es decir Fukada— había cometido atentaban contra la moralidad”. No obstante, él “no era una persona normal y corriente en diversos sentidos”. Añade que “esta falta de normalidad podía considerarse como algo que trascendía los criterios del bien y del mal”.<sup>21</sup>

Se podría pensar que esta *trascendencia* del bien y del mal de la que hablan los personajes de Murakami nos lleva a un terreno donde los comportamientos humanos por alguna razón no pueden ser evaluados moralmente. De este modo, la moral se hallaría *indeterminada* ya que los criterios de bien y mal a veces no tendrían aplicación. Esta indeterminación que aqueja a la moral es reafirmada por Murakami en diversas obras pero, por ejemplo en *Kafka en la orilla*, adquiere una clara explicitación. En efecto, en cierto momento del relato, un personaje sobrenatural, llamado el Colonel Sanders, que dice de sí mismo que es un concepto o forma pura, pero

no un Dios ni buda, sostiene que su intervención en los actos humanos no se ajusta a los principios con que distinguimos el bien del mal.<sup>22</sup> Es más, el Colonel Sanders dice de sí mismo que es “neutral” con respecto al bien y al mal y que su cometido es “conectar mundos paralelos”, una idea que aparece también en el extraño personaje del “hombre Carnero” de *Baila, Baila, Baila*. Sanders dice que, además de conectar mundos, se encarga de que las cosas cumplan su propósito. Pero no aclara si este propósito es moral o natural ni cómo evaluar cuándo se alcanza un propósito ni qué cosas hay que vigilar para considerarlo satisfecho.

Esta indeterminación de los criterios para determinar en ocasiones lo que está moralmente bien o mal es inclusive reafirmada en *Kafka en la orilla* por boca del personaje de Johnnie Walken que no es otro que Koichi Tamura, escultor célebre, padre de Kafka Tamura. Cuando Johnnie Walken habla con el Cuervo le cuenta que él ha matado muchos gatos (de hecho Johnnie les abría el pecho y se comía su corazón) para arrancarles su alma y construir flautas misteriosas. Con estas flautas pretende construir una súper flauta para captar almas humanas. Pero, al referirse a este enigmático plan, precedido de un trato cruel con los gatos, dice que “no sabe si esta flauta ha de servir para hacer el bien o para hacer el mal”. Agrega que estas flautas “se hallan más allá de principios vulgares como el bien o el mal, el amor o el odio”.<sup>23</sup>

#### 4

De las referencias que he hecho hasta ahora a obras de Murakami, especialmente *Kafka en la orilla* y *1Q84*, surgen dos cuestiones sobre las que ya llamé la atención y vale la pena repasarlas. La primera es que nuestro mundo puede verse sacudido por factores que alteran las condiciones habituales o normales de la experiencia, la percepción o la moralidad. La segunda, ligada con la primera, es que los criterios morales que buscan separar el bien del mal son trastocados debido a factores extraordina-

rios, tal como plantea la primera cuestión. La imaginación es una herramienta heurística importante para la ética. Pese a ello, y previendo la posibilidad de mentes menos imaginativas que cuestionen la relevancia para la filosofía moral de la primera cuestión sobre la segunda, cabría recordarles que el tema surge no sólo por la loca inventiva literaria. Ya Platón, en *La República*, a través de un diálogo entre Glaucón y Sócrates, planteaba el caso de un antecesor de Gíges el Lidio, quien había encontrado un anillo mágico que lo volvía invisible.<sup>24</sup> Gracias a ese poder, este hombre sedujo a la mujer del rey y lo asesinó apropiándose de su trono y sus riquezas. Este caso mítico no es otra cosa que lo que hoy desde la filosofía de estirpe analítica llamamos un “experimento mental”. Este experimento imaginativo nos sirve para plantearnos la pregunta de qué haríamos si tuviésemos cierto poder, en este caso un poder extraordinario. Semejante pregunta es recurrente en un género que plantea muchos problemas filosóficos en general, y éticos en particular, como es el *cómic*.

En efecto, los superhéroes tienen poderes extraordinarios y se dirigen a la persecución del bien. Es decir que, por definición, un superhéroe no es un villano porque siempre está preocupado por el bien, la verdad y la justicia. Adviértase, por lo pronto, el uso de la conjunción: los superhéroes persiguen el bien, la verdad y la justicia. Pero, ¿son compatibles siempre estos valores? ¿Podemos actuar siempre en forma tal que satisfagamos al mismo tiempo los tres valores? En un mundo que fuera explicado de manera “naturalista”, esto es, en un mundo gobernado por leyes naturales pero no por la mano de un Dios misericordioso, no hay garantía alguna de que los valores del bien, la verdad y la justicia no choquen entre sí. De hecho, en la filosofía política contemporánea, autores como John Rawls se percatan de esto cuando asignan prioridad a un valor sobre el otro; por ejemplo a la justicia sobre el bien.<sup>25</sup>

Quizás una forma de *garantizar* la compatibilidad entre los mencionados valores sea postular una teología o escatología, por ejemplo cristiana, que presuponga la existencia de un Dios bondadoso que nos asegure siempre la *esperanza* de que el mal será condenado.<sup>26</sup> Justamente en 1Q84,

el personaje de Aomame, una renunciante a la fe de sus padres, Testigos de Jehová, recupera, casi al final del libro, la vieja oración que comienza con “Venga a nosotros tu reino”. Es decir, al contrario de la intuición de que la acción de la *Little People trasciende* el bien y el mal, Aomame evoca, a través de la oración, la fuerza de Dios para escapar de dicho mundo y regresar a uno donde la moral esté garantizada. Ahora bien, si rechazamos esta explicación escatológica, que recurre a la postulación de Dios para garantizar un orden armónico entre diversos valores, nos quedamos en un plano donde posiblemente estos valores no podrán ser satisfechos siempre todos a la vez. Y si esto es así, podría ser verdad que a veces lo que llamamos moral (e identificamos con los valores del bien, la verdad y la justicia) resulta indeterminada debido a colisiones entre valores incompatibles o entre “morales incompatibles”, como la moral de Fukada o Johnnie Walken, por un lado, y la moral de Tengo, Aomame, Nakata, por el otro.

5

Pero regresemos a la cuestión que se formula en la obra de Murakami y que identifiqué párrafos más arriba con el viejo problema filosófico de cómo deberíamos obrar si tuviéramos un gran poder. Esta cuestión se presenta nítidamente en el caso de los superhéroes. Al respecto, Tom y Matt Morris<sup>27</sup> sostienen que para algunos la idea de superhéroes se encuentra alejada de “nuestra realidad”. Con todo, si dejamos andar la imaginación podríamos pensar qué pasaría, por ejemplo, si fuésemos dotados de un poder extraordinario. ¿Actuaríamos haciendo el bien o infligiendo el mal? La pregunta parece muy abstracta pero basta pensar, por ejemplo, en un hombre que hiciera un descubrimiento científico que le permitiera realizar una acción a gran escala y de vastos efectos para descubrir que la cuestión forma parte de “nuestro mundo real” como posibilidad. Por ejemplo, Tom y Matt Morris se preguntan qué pasaría si pudiéramos alterar genéticamente en una fase embrionaria a nuestro bebé de modo

de equiparlo para que haga el bien... o el mal a gran escala. Los avances en terrenos como la nanotecnología o la clonación nos sugieren que estas preguntas, que forman parte del esbozo de experimentos mentales, no son tan “fccionales” como los componentes de la obra de Murakami en los que me estoy inspirando.

Como sugerí anteriormente, detrás de la pregunta que subyace al ejemplo del anillo de Giges o de la pregunta de los Morris en torno a si alteraríamos genéticamente a un bebé para que pueda desplegar el bien... o el mal a gran escala, se encuentra la vieja cuestión filosófica de cómo nos comportaríamos si tuviésemos un gran poder. Quitando del medio los elementos sobrenaturales o sobrehumanos, es perfectamente posible pensar en hombres que adquieran un poder tecnológico, científico o político de enorme impacto e influencia y que dicho poder pueda ser usado para el bien o para el mal, como dicen el Colonel Sanders o Johnnie Walken. Quiero afirmar que la jugosa cuestión filosófica que surge aquí es la siguiente: dado un gran poder, *qué significa ser moral*.

De hecho, según Layman<sup>28</sup> la cuestión que subyace a la pregunta de por qué ser un superhéroe es la pregunta de por qué ser moral. Sin duda ésta es una de las cuestiones más disputadas dentro de la filosofía moral. Piénsese, por un lado, en los *filósofos platónicos*,<sup>29</sup> quienes desean sugerir que vale la pena siempre ser justos antes que generadores de injusticias. Inclusive los platónicos dirían que es más feliz un hombre justo apresado por “parecer injusto” que un injusto que disfruta de una vida libre “pareciendo justo”. Por otro lado, los *filósofos nietzscheanos* aducen que lo que el vulgo llama “moralidad” no es más que la moral del “rebaño”. Estos filósofos piensan que aquello que denominamos la moralidad está siempre empañado de un gran “fariseísmo”. Se trata de una moral de apariencias que encubre dosis de resentimiento, de envidia, de “esclavos” que siguen el rebaño, hacia los valores de los “señores”.<sup>30</sup>

Pero sea que se defina la moralidad en tanto equivalente a la búsqueda del bien o del proceder correcto, o bien sea que se defina mediante la explicación de una psicología platónica de armonía entre los componen-

tes racionales, emocionales o apetitivos del hombre o, finalmente, que se defina mediante la explicación aristotélica de disposiciones virtuosas en la agencia humana, voy a suponer por hipótesis argumental que *ser moral* tiene que ver en buena medida con la conducta de *no dañar* física o espiritualmente a los demás. Por supuesto que la moralidad es mucho más que esto: se extiende a ideas como las de llevar a cabo acciones conforme con el deber (como diría un kantiano), a desplegar virtudes que nos hagan florecer (un aristotélico), hasta la idea de desarrollar emociones adecuadas para responder de forma correcta a cuestiones morales. Pero aquí deseo restringir la cuestión de la moralidad a la *evitación del mal*, en este caso, al daño físico o espiritual a otros. Esta es una idea que Mill<sup>31</sup> había entrevisto claramente como criterio de regulación legal pero que, con una mirada amplia, también se puede ver como parámetro moral de evaluación cuando se ocasiona un daño injustificado a bienes físicos o espirituales de terceros.<sup>32</sup> Precisamente, cuando Frodo Bolsón, en *El Señor de los anillos* de Tolkien, se compromete a resistirse al poder del anillo se está prometiendo a sí mismo y a los demás evitar usar el poder del anillo para dañar a los otros, tal como hizo su antecesor en el caso del anillo de Giges.

Aquí dejemos de lado la obvia complicación de considerar cuándo cometer cierto mal puede ser estimado *razonable*. También apartemos la cuestión de si el bien (o la moral con la que se suele identificarlo) requiere siempre relegar los propios intereses o, si como pretende el *egoísmo normativo*, prioritariamente siempre debemos perseguir el “interés propio”. El tema sobre el que quiero concitar la atención es que, detrás de la idea de poderes extraordinarios que nos acompañan, la cuestión a decidir es qué significa *ser moral*. Y esta es una cuestión que, pese a lo engañoso que pueda presentarse en la obra de Murakami, compete determinar tanto a los que no tienen poderes especiales, cuanto a los que, como Tomatsu Fukada o Johnnie Walken, sí los tienen.<sup>33</sup> A decir verdad, no resulta obvio que el hecho de gozar de poderes superiores a los normales que definen la media de la humanidad presuponga que estamos fuera del cerco de la evaluación

moral sobre la bondad o maldad de los comportamientos que llevamos a cabo. En contra de esta afirmación, los personajes de Fukada, Aomame (de *1Q84*), Johnnie Walken o el Colonel Sanders (de *Kafka en la orilla*) aseguran que su proceder *trasciende* los criterios “vulgares” del bien y del mal. Este argumento tiene cierto aire de familia con la idea nietzscheana de la moral superior de los señores que trasciende los criterios morales de los resentidos que se cubren con los harapos de la perniciosa idea de “igualdad” entre los hombres. La moral nietzscheana no es una moral de la *democracia*, en tanto se la conciba como una moral que juzga por *igual* a todos los que cometen actos semejantes en circunstancias semejantes, sino una moral de “jerarquías” que divide a los “señores” de los “esclavos”.

Sin embargo, este aire de familia entre estas categorías nietzscheanas y las reflexiones de ciertos personajes de Murakami llega hasta aquí. Esto es así por cuanto la idea de estos personajes es que hay ciertos comportamientos que “trascienden” la distinción canónica entre bien y mal. Esta forma de pensar, como ya señalé páginas atrás, apunta a que ciertos estados de cosas o ciertos comportamientos ponen al desnudo una relativa “indeterminación” de lo que convenimos en llamar la moral. Esta indeterminación puede significar dos cosas: o bien que la moralidad guarda silencio respecto de cómo evaluar ciertos comportamientos humanos, o bien que la moral nos dice muchas cosas diferentes e incompatibles acerca de cómo evaluar tales comportamientos.<sup>34</sup> Tras la idea *moderna* de una ética universal que carece de silencios y que goza de uniformidad normativa (es decir, no hay “códigos morales” sino “un código”) pareciera que Murakami eleva la bandera de cierta consigna *posmodernista*. El código moral para “personas normales” resulta indeterminado para sujetos revestidos de poderes superiores a la “plebe”. Esta idea es cuestionable. Por ejemplo, *Spiderman* sabe por el tío Ben que “un gran poder conlleva una gran responsabilidad”.<sup>35</sup>

No obstante, la idea de que los procederes de Fukada o Johnnie Walken quedan fuera de la órbita de la evaluación moral no es asumida por Murakami como una idea incuestionable y única. De hecho, en *1Q84* los personajes de la anciana de Azabu, de Fukaeri, Tengo y Aomame se

enfrentan a la *Little People*. Son, como dice el líder de la secta Vanguardia, Fukada, un “movimiento anti-*Little People*”. Por su parte, en *Kafka en la orilla*, el noble Nakata y su amigo Hoshino tienen la misión de “cerrar la piedra de la entrada” y evitar que Johnnie Walken, ahora convertido en una sustancia enigmática, penetre “a este mundo” y despliegue el poder amenazante de sus flautas. La idea sugerida por Murakami a través de estos personajes es que la *Little People*, o que el uso de las extrañas flautas de Johnnie Walken, no son neutrales a una evaluación moral. Es más, la idea es “terminar” con la *Little People* y con Johnnie Walken, evitar que sigan produciendo “daño”, es decir, que sigan esparciendo el *mal* por este mundo. Al advertir entonces el enfrentamiento entre la secta Vanguardia y el movimiento “anti-*Little People*”, o la oposición entre Johnnie Walken y Nakata, asistimos a una confrontación clara entre bien y mal. La cuestión filosófica que Murakami parece estar planteando entonces es más compleja. Oscila entre la indeterminación de la moralidad (por la imposibilidad de decir a veces que ciertos comportamientos son buenos o malos) hacia la determinación plena: hay comportamientos buenos y malos. En palabras del personaje de Fukada, *no es que no haya bien y mal*. El tema es que el bien y el mal no son “valores absolutos” sino que están *cambiando* de lugar y situación.<sup>36</sup> La bondad puede convertirse en maldad y viceversa. Es decir que la moralidad padece la *dualidad* a la que me referí en párrafos anteriores. De todas maneras, según Fukada, “lo importante es preservar el equilibrio entre ese bien y mal en constante movimiento”. “Inclinándose demasiado por uno de los dos, resulta difícil mantener la moral en la vida real”. Fukada le dice a Aomame que si ella lo mata se garantizará ese “equilibrio” y afirma, en un tono *platónico*, “que el equilibrio en sí mismo es el bien”. La idea de *equilibrio* es muy sugestiva porque para que haya “balance” entre valores quizás tengamos que presuponer que el bien y el mal son criterios objetivos a sopesar. Sin embargo, las cosas no son sencillas porque, como se ha visto, en partes de su obra Murakami asume que estos criterios son indeterminados y además son, en cierto punto, *relativos*, pues están cambiando de lugar y situación y, por ende, no son absolutos. A esto

hay que añadir que lo que consideramos bueno puede volverse malo y viceversa, es decir, que la moralidad es algo dual.

Como consecuencia de lo anterior, me inclino a argumentar que en la obra de Murakami hay una *tensión* entre dos conjuntos de ideas opuestos. Por un lado, que los criterios de bien y mal no se aplican a ciertos comportamientos, que la moralidad puede ser algo dual o ambiguo y cambiante o relativo. Por el otro, que hay una lucha –maniquea si se quiere– entre personajes que representan claramente el bien y personajes que representan claramente el mal. Además, detrás de la idea de “equilibrio” entre bien y mal está la presuposición de que el bien y el mal existen como algo objetivo y no como algo indeterminado, dual o relativo.

De cualquier manera, aun si convenimos en la existencia de una tensión de ideas filosóficas opuestas sobre la moral en la obra de Murakami, las cuestiones que él plantea suscitan un problema adicional que no es menor.

## 6

En efecto, tanto en el caso de *1Q84* como de *Kafka en la orilla*, los personajes realizan acciones que se mueven “fuera del espacio de la ley”, fuera de la órbita “pública” del estado de Derecho. Y algo muy similar ocurre con el proceder de muchos superhéroes en múltiples circunstancias. Actúan allí donde la ley no llega, o supuestamente no alcanza. Es curioso a este respecto que las intuiciones “folk” y las emociones espontáneas que la gente común siente al respecto cuando lee estas historias o ve películas que las representan se inclinan a considerar moralmente justificadas ciertas acciones “fuera de la ley”. Por ejemplo, ni Fukada ni Johnnie Walken son investigados legalmente por sus crímenes por un juez designado por la ley. Son ajusticiados en privado por Aomame en el caso de Fukada y por Nakata en el caso de Johnnie Walken. La idea es que si por algún motivo se halla inhibido el control e intervención del estado, entendido éste como dique de contención de las pulsiones egoístas o perversas, ciertos males pueden

desatarse.<sup>37</sup> Pero en Murakami tales males no quedan impunes. En cierto sentido, una idea subyacente a la obra de Murakami pareciera ser que hay casos donde seres muy poderosos, con suficiente poder como para inhibir la intervención de la ley, deben ser castigados de algún modo, de lo contrario sus conductas inmorales nunca tendrían reproche alguno. Tengo la impresión de que un problema semejante se planteaba en la filosofía política clásica con el intento de justificar el “tiranicidio”, es decir, la idea de que había casos moralmente permisibles de matar a un líder inmoral o injusto. Sin embargo, una diferencia fundamental entre este planteo clásico con la obra de Murakami es que los personajes de Fukada o Johnnie Walken no son soberanos que dañan severamente a sus súbditos sino ciudadanos. Son ciudadanos que actúan “agazapadamente”, con extremo sigilo y de manera opaca al estado y la ley. Fukada es el líder de una comunidad religiosa prácticamente impenetrable. Murakami se encarga de persuadirnos de que la policía o los jueces nunca podrían descubrir la verdad sobre lo que realmente ocurre dentro de la comunidad. Por su parte, Koichi Tamura es un venerado escultor en su vida pública pero en la oscuridad es un cruel y despiadado asesino de gatos que busca construir unas flautas que podrían tener consecuencias funestas para la humanidad. O, para citar otro ejemplo, Noboru Wataya, personaje de *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*, en la vida “pública” es un celebrado economista e intelectual, devenido posteriormente en un pujante e influyente político, que en su vida privada, sospechamos, oculta el abuso sexual de sus dos hermanas. Y este acontecimiento, sugiere Murakami, resulta prácticamente inaccesible a los agentes de la ley. En estos casos, pareciera que la moralidad folk se siente aliviada cuando estos malvados reciben su castigo, no importa si la ley o el estado no han intervenido. En cierto sentido, esto pone las cosas de manera paralelamente semejante a lo que Agamben, con mucha lucidez, ha llamado los “estados de excepción”, es decir, espacios de no-Derecho.<sup>38</sup>

Aunque los personajes de Murakami no son “soberanos” y no caen exactamente bajo lo que Agamben tiene en mente cuando habla de los estados de excepción, sí que puede decirse que son personas que hacen

cosas malvadas aprovechando las grandes dificultades, para no decir la imposibilidad, de acción de la ley, del estado de Derecho. Pero el alivio moral folk de la gente al ver que el mal recibe castigo nos lleva a interrogarnos sobre el papel del Derecho con respecto a esta situación. Hegelianamente hablando, podríamos vernos inclinados a pensar que el Derecho encierra una forma de moralidad avanzada o, con Joseph Raz,<sup>39</sup> que el Derecho, si es legítimo, goza de autoridad moral. Si es así, el escamoteo de la ley encerraría una acción que, aun si es bendecida por la moralidad folk, no satisface los estándares morales del estado de Derecho.

\* Estoy agradecido con Luciana Samame, René González de la Vega, Hugo Seleme y Cristián Fatauros por sus sugerencias para mejorar una versión anterior de este trabajo.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1991, p. 121.

<sup>2</sup> Cfr. Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974, p. 5.

<sup>3</sup> Véase Martha Nussbaum, *Poetic Justice. The literary imagination and public life*, Boston, Beacon Press, 1995; Véase también *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2005; *Upbeavals of Thought. The intelligence of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

<sup>4</sup> Cfr. Hillay Putnam, “Literatura, Ciencia y Reflexión”, en *El significado y las ciencias morales*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 101-112.

<sup>5</sup> Véase Jenefer Robinson, *Deeper than Reason. Emotion and its Role in Literature, Music and Art*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

<sup>6</sup> Véase Berys Gaut, *Art, Emotion and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

<sup>7</sup> Véase Carmen Trueba A., *Ética y Tragedia en Aristóteles*, Barcelona, Anthropos, 2004.

<sup>8</sup> Véase Carlos Pereda, *Sueños de Vagabundos. Un ensayo sobre filosofía moral y literatura*, Madrid, Visor, 1998.

<sup>9</sup> Cfr. Ronald Dworkin, “Cómo el Derecho se parece a la Literatura”, en *La Decisión Judicial. El debate Hart-Dworkin*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997, pp. 143-180.

<sup>10</sup> Véase Richard A. Posner, *Law and Literature*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2009.

<sup>11</sup> Cfr. Enrique Marí, “Derecho y Literatura. Algo de lo que sí se puede hablar pero en voz baja”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* (Alicante), II (1998), pp. 251-287.

<sup>12</sup> Cfr. Haruki Murakami, *Sputnik, mi amor*, Madrid, Andanzas, 2012, p. 194.

<sup>13</sup> Haruki Murakami, *1Q84*, Buenos Aires, Maxi Tusquets, 2012.

<sup>14</sup> Haruki Murakami, *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*, Buenos Aires, Maxi Tusquets, 2012.

<sup>15</sup> Haruki Murakami, *Kafka en la orilla*, Buenos Aires, Maxi Tusquets, 2009.

<sup>16</sup> Haruki Murakami, *Baila, baila, baila*, Madrid, Andanzas, 2012.

<sup>17</sup> Haruki Murakami, *El fin del mundo y un despiadado país de las maravillas*, Buenos Aires, Maxi Tusquets, 2012.

<sup>18</sup> Cfr. Haruki Murakami, *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*, *op. cit.*, p. 777.

<sup>19</sup> Haruki Murakami, *1Q84*, *op. cit.*, pp. 737-739.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 739.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 813.

<sup>22</sup> Haruki Murakami, *Kafka en la orilla*, *op. cit.*, p. 514.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 661.

<sup>24</sup> Cfr. Platón, *La República*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 63.

<sup>25</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México D.F., FCE, 2003, p. 42.

<sup>26</sup> Cfr. Felix Tallon y Jerry Walls, “Superman y Kingdom Come: la sorpresa de la teología filosófica”, en Tom y Matt Morris (comp.) *Los Superhéroes y la Filosofía*, Barcelona, Blackie Books, 2010, pp. 315-333.

<sup>27</sup> Cfr. Tom Morris y Matt Morris, “La filosofía en los relatos de superhéroes”, en Tom y Matt Morris (comp.), *Los Superhéroes y la Filosofía*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>28</sup> Cfr. C. Stephen Layman, “¿Por qué ser un superhéroe? ¿Por qué ser moral?”, en Tom y Matt Morris (comp.), *Los Superhéroes y la Filosofía*, *op. cit.*, pp. 295-314.

<sup>29</sup> Cfr. Jeff Brenzel, “¿Por qué son buenos los superhéroes? Los cómics y el anillo de Giges”, en Tom y Matt Morris (comp.), *Los Superhéroes y la Filosofía*, *op. cit.*, pp. 227-246; cfr. también C. Stephen Evans, “¿Por qué deberían ser buenos los superhéroes? Spider-Man, La Patrulla X y el doble peligro de Kierkegaard”, en Tom y Matt Morris (comp.), *Los Superhéroes y la Filosofía*, *op. cit.*, pp. 247-270.

<sup>30</sup> Véase Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Madrid, Edaf, 2003.

<sup>31</sup> Cfr. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 37.

<sup>32</sup> Véase John Kekes, *Las raíces del mal*, Buenos Aires, Editorial el Ateneo, 2006.

<sup>33</sup> Cfr. Jeff Brenzel, “¿Por qué son buenos los superhéroes? Los cómics y el anillo de Giges”, en Tom y Matt Morris (comp.), *Los Superhéroes y la Filosofía*, *op. cit.*, p. 244.

<sup>34</sup> Cfr. Zygmunt Bauman, *Ética Posmoderna. En busca de una moralidad en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 17.

<sup>35</sup> Cfr. Christopher Robichaud, “Un gran poder conlleva una gran responsabilidad: sobre los deberes morales de los superhéroes y los superpoderosos”, en Tom y Matt Morris (comp.), *Los Superhéroes y la Filosofía*, *op. cit.*, pp. 271-294.

<sup>36</sup> Cfr. Haruki Murakami, *1Q84*, *op. cit.*, p. 713.

<sup>37</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer, *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*, Buenos Aires, Alianza, 2011, pp. 125-126; cfr. también *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, Madrid, FCE, 2005, pp. 431-449.

<sup>38</sup> Véase Giorgio Agamben, *Estado de Excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

<sup>39</sup> Cfr. Joseph Raz, *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 3-27.

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974.
- BAUMAN, Zygmunt, *Ética Posmoderna. En busca de una moralidad en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- DWORKIN, Ronald, "Cómo el Derecho se parece a la Literatura", en *La Decisión Judicial. El debate Hart-Dworkin*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997.
- GAUT, Berys, *Art, Emotion and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- KEKES, John, *Las raíces del mal*, Buenos Aires, Editorial el Ateneo, 2006.
- MARÍ, Enrique, "Derecho y Literatura. Algo de lo que sí se puede hablar pero en voz baja", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* (Alicante), II (1998).
- MORRIS, Tom y Matt (comp.) *Los Superhéroes y la Filosofía*, Barcelona, Blackie Books, 2010.
- MURAKAMI, Haruki, *1Q84*, Buenos Aires, Maxi Tusquets, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Baila, baila, baila*, Madrid, Andanzas, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*, Buenos Aires, Maxi Tusquets, 2012.
- \_\_\_\_\_, *El fin del mundo y un despiadado país de las maravillas*, Buenos Aires, Maxi Tusquets, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Kafka en la orilla*, Buenos Aires, Maxi Tusquets, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Sputnik, mi amor*, Madrid, Andanzas, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Madrid, Edaf, 2003.
- NUSSBAUM, Martha, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Poetic Justice. The literary imagination and public life*, Boston, Beacon Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Upheavals of Thought. The intelligence of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

PEREDA, Carlos, *Sueños de Vagabundos. Un ensayo sobre filosofía moral y literatura*, Madrid, Visor, 1998.

PLATÓN, *La República*, Barcelona, Altaya, 1993.

POSNER, Richard A., *Law and Literature*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2009.

PUTNAM, Hillay, "Literatura, Ciencia y Reflexión", en *El significado y las ciencias morales*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2003.

RAZ, Joseph, *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

ROBINSON, Jenefer, *Deeper than Reason. Emotion and its Role in Literature, Music and Art*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*, Buenos Aires, Alianza, 2011.

\_\_\_\_\_, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, Madrid, FCE, 2005.

STUART Mill, John, *Sobre la libertad*, Madrid, Sarpe, 1984.

TRUEBA Atienza, Carmen, *Ética y Tragedia en Aristóteles*, Barcelona, Anthropos, 2004.



Recepción: 29 de octubre de 2013

Aceptación: 28 de enero de 2014

*Dossier*



# ¡AH, QUÉ COSAS ÉSTAS!

(RESPUESTA A “LAS COSAS DE LA FENOMENOLOGÍA”)<sup>1</sup>

Antonio Ziri3n Quijano

Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM

En la primera parte de este escrito me propongo hacer una breve historia documental de la pol3mica que he sostenido con 3ngel Xolocotzi en torno al famoso lema “Volver a las cosas mismas” y su pertinencia fenomenol3gica, esto es, su capacidad, por as3 decir, para definir esa disciplina que lleva el nombre de fenomenol3gia. En la segunda parte doy respuesta formal a la 3ltima intervenci3n de mi colega en esta pol3mica, que es la conferencia “Las cosas de la fenomenol3gia. Notas sobre la idea husserliana de una filosof3a cient3fica”, que dict3 en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenol3gia en Bogot3, en 2007. Por 3ltimo, en la tercera parte har3 una exposici3n y un comentario cr3tico de la posici3n que Martin Heidegger sostiene precisamente sobre el tema en disputa en su curso del semestre de verano de 1925 impartido en Marburgo, curso publicado con el t3tulo de *Proleg3menos para una historia del concepto de tiempo*, y al cual se refiere Xolocotzi en su conferencia de Bogot3, pero sin detenerse en los temas y los pasajes que en ese curso son cruciales y que, por un lado, hacen ver con claridad la artificialidad y la ambigüedad de la posici3n de Heidegger con respecto al lema “Volver a las cosas mismas” entendido como “principio de la fenomenol3gia”, y por el otro, permiten ver de qu3 manera las verdaderas “cosas de la fenomenol3gia” terminan por imponerse en la misma concepci3n heideggeriana de la fe-

nomenolog3a –pero s3lo porque en el fondo determinaban ya su pr3ctica como investigador.

Antes de empezar, quisiera decir lo siguiente todav3a a modo de introducci3n. Esta pol3mica interesa desde luego a los fenomen3logos,<sup>2</sup> y a los fil3sofos s3lo en la medida en que puedan juzgar que la fenomenolog3a es una realizaci3n fil3s3fica ella misma interesante. Como para m3 esto 3ltimo no est3 en duda (aunque no voy a entrar a discutirlo aqu3), me siento autorizado a referirme al inter3s de las pol3micas fil3s3ficas en general. El inter3s que tenga esta pol3mica particular no lo voy a decidir yo aqu3 y ahora. Pero en general, la pol3mica es una de las vertientes, entre otras, que puede seguir la voluntad de construir una filosof3a en comunidad, voluntad que est3 en lucha o en tensi3n constante con esa condici3n aparentemente inexpugnable, acaso incluso inevitable, de la elaboraci3n en soledad del pensamiento fil3s3fico. Aunque normalmente no se prolongan a lo largo de muchos escritos o discursos, ni son protagonizadas por personajes de primer orden del mundo fil3s3fico, o versan sobre temas de primera importancia o al menos de inter3s para la mayor3a, creo que puede confiadamente decirse que las pol3micas (que ocurren por todas partes en reuniones, congresos, revistas...) constituyen uno de los motores m3s activos y din3micos del pensamiento fil3s3fico en cualquier latitud. La pol3mica que he sostenido con 3ngel Xolocotzi se ha desenvuelto, quiero creer, justamente en este esp3ritu. Aunque en un momento de su conferencia de Bogot3 3l anuncia que con las indagaciones de su texto “no se busca simplemente polemizar al respecto, sino contribuir de cierta forma a la reflexi3n fenomenol3gica sobre la fenomenolog3a misma”, hay que decir que en realidad ambos prop3sitos no se oponen: una pol3mica que es una controversia, y como tal una discusi3n, puede ser una excelente contribuci3n a la reflexi3n, sobre todo porque el contraste de las posiciones y una cr3tica aguda y leal pueden permitir que salgan a la luz algunos puntos oscuros o algunas confusiones que ofuscaban las ideas o las posiciones. Que su conferencia ten3a el prop3sito de discutir las tesis que he defendido en torno a los puntos centrales de la pol3mica, ser3 indudable para quien la

lea o para quien escuche el repaso que aquí haré de ella. Pero lo que creo que Xolocotzi quiere hacer a un lado es el mero afán de guerrear, o de guerrear por guerrear. Y francamente admito que en ello nuestra coincidencia ha sido y espero que siga siendo total.

## 1. Historia documental de la polémica

Tiene sentido empezar con esta historia en vista del tiempo que la polémica se ha llevado –un tiempo exageradamente largo considerando el escaso número de las intervenciones– y también en vista de la dispersión (y otras peculiaridades editoriales) de los textos que la contienen. El primer planteamiento sobre el tema lo desarrollé en “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’”, conferencia dada como parte de un ciclo que organicé en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1987, publicada en A. Zirió (comp.), *Actualidad de Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundación Gutman/Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, pp. 99-123. Aunque esta conferencia no forma parte de la polémica, Ángel Xolocotzi la menciona en su propia conferencia de 2007 (publicada en 2009: ver abajo). En “La palabra de las cosas” me propuse, en primer lugar, descartar algunos de los malentendidos que se han dado históricamente y que han entorpecido una comprensión correcta de la famosa máxima de Husserl y, en segundo lugar, dar mi propia interpretación positiva de la misma como un llamado epistemológico –una formulación del “principio de todos los principios”, fundamento de todo método científico– revestido o investido (estas son palabras que no usé en aquella conferencia) de un llamado ético: “una invitación al ejercicio cabal y autónomo de la razón”, coincidente con la exigencia de Husserl de una “liberación radical de prejuicios”.

En 2002 inicié un esfuerzo por deslindar el llamado “Volver a las cosas mismas” de la noción de fenomenología, y el primer paso que di para ello fue la ponencia que presenté en el 32o. Encuentro Anual del Husserl Circle

en julio de 2002 en Lima, Per6. Esta ponencia fue publicada como “The Call ‘Back to the Things Themselves’ and the Notion of Phenomenology”, en la revista *Husserl Studies*, Vol. 22, N6m. 1 (2006), pp. 29-51.

Le6 la misma ponencia en espa6ol dentro del Primer Coloquio Hermen6utica y Fenomenolog6a organizado por 6ngel Xolocotzi en la Universidad Iberoamericana en septiembre de 2002. Esta ponencia se public6 como “La noci6n de fenomenolog6a y el llamado a las cosas mismas”, en 6ngel Xolocotzi (coordinador), *Hermen6utica y fenomenolog6a. Primer Coloquio*, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Filosof6a, N6m. 34), 2003, pp. 31-58. El deslinde mencionado no pretend6a otra cosa que retirar del camino de una aclaraci6n de largo alcance de la noci6n de fenomenolog6a, indispensable a mi juicio en vista de la situaci6n de ambigüedad y equivocidad imperante en torno a ella, el obst6culo que significa su identificaci6n mediante ese llamado, una identificaci6n que se ha convertido, por desgracia, en un mito pr6cticamente universal.

La pol6mica comenz6 propiamente con la r6plica que hizo Xolocotzi a esa ponencia, r6plica publicada como “Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. R6plica a Antonio Ziri6n”, tambi6n en *Hermen6utica y fenomenolog6a. Primer Coloquio* (edici6n citada), pp. 59-67.

Como la publicaci6n de mi ponencia en este volumen se hizo con una correcci6n de estilo que trastocaba mi texto, decid6 publicar de nuevo la misma ponencia, s6lo que con el t6tulo invertido, “El llamado a las cosas mismas y la noci6n de fenomenolog6a”, en la revista argentina *Escritos de Filosof6a*, a6o XXII, N6m. 43 (2003), pp. 157-182. As6 que este texto es b6sicamente (pero s6lo b6sicamente) el mismo que el publicado en *Hermen6utica y fenomenolog6a. Primer Coloquio*. Lleva una nota editorial en que se explica la raz6n de publicarlo de nuevo y en que se hace un breve comentario sobre la r6plica de Xolocotzi, aunque esta r6plica, como ah6 mismo se dice, no es todav6a tomada en cuenta formalmente. Tambi6n hay otros pasajes en que la versi6n de *Escritos de filosof6a* se distingue de “La noci6n de fenomenolog6a y el llamado a las cosas mismas”, texto que no puedo reconocer plenamente como m6o.<sup>3</sup>

Mi respuesta a la réplica de Xolocotzi la di en la ponencia que presenté en el Simposio-Taller “Temas de fenomenología” (mesa “Sobre la noción de fenomenología”), que tuvo lugar en el marco del Congreso de Filosofía de la Asociación Filosófica de México celebrado en Morelia en noviembre de 2005. Xolocotzi conoció esta ponencia porque estaba presente en el simposio y fue invitado a comentarla. Esta ponencia, con el título “Sobre la noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas... una vez más”, será publicada (junto con dos de las réplicas que se presentaron en la ocasión, más el comentario de Xolocotzi, más la discusión que tuvo lugar entre el ponente y los replicantes, más algunas participaciones del público) dentro de la memoria del Simposio-Taller en un volumen de la Serie Fenomenología de *jitanjáfora* Morelia Editorial que se titula *Temas de fenomenología* y cuya edición ha estado a cargo de Alberto García Salgado e Ignacio Quepons Ramírez. Este volumen, cuya publicación se ha retrasado mucho por causas ajenas a la voluntad de todos, deberá por fin de estar apareciendo más o menos al mismo tiempo que el número de la revista en que se publican estas palabras.

Independientemente, presenté en inglés, dentro del II Encuentro de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas en Lima, Perú, en agosto de 2005, una versión que sólo en su primera parte coincide con la ponencia del simposio de Morelia, ya que en su segunda parte no contiene, como aquélla, la respuesta a la réplica de Xolocotzi, sino más bien un comentario crítico de ciertas ideas de Michel Henry sobre la metodología de la fenomenología. Esta versión inglesa se publicó como “About the Notion of Phenomenology, One More Time”, en Zeljko Loparic y Roberto Walton (eds.), *Phenomenology 2005*, Vol. II: *Selected Essays from Latin America*, Zeta Books, Bucarest, 2007.

Por último, Ángel Xolocotzi presentó ese mismo año de 2007, en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología realizado en Bogotá, una conferencia titulada “Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”. Esta conferencia fue pu-

blicada en el *Acta fenomenol3gica latinoamericana*, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog3a), C3rculo Latinoamericano de Fenomenolog3a/Pontificia Universidad Cat3lica del Per3/Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo, Lima/Morelia, 2009, pp. 121-137 (electr3nicamente en [http://www.clafen.org/AFL/V3/121-137\\_Xolocotzi.pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/121-137_Xolocotzi.pdf), de acceso gratuito).

Hasta donde s3, adem3s de aquella r3plica y de esta conferencia de Bogot3, Xolocotzi no ha tenido ninguna otra intervenci3n p3blica ni ha hecho ninguna otra publicaci3n relativa a estos temas. En el apartado que sigue doy respuesta a esta conferencia. Dada la naturaleza de las tesis que en ella se defienden, darle respuesta es absolutamente inexcusable –y s3lo las m3ltiples ocupaciones que nos crea la vida acad3mica me hab3an impedido hacerlo antes.

## 2. Respuesta a “Las cosas de la fenomenolog3a”

En la primera secci3n (§ 1) de “Las cosas de la fenomenolog3a”, Xolocotzi introduce la cuesti3n sobre la que ha versado la discusi3n, hace una breve recapitulaci3n documental de 3sta, y sobre todo prepara el terreno para las tesis que expone en las secciones siguientes. Pero ya en esta primera secci3n hay algunas afirmaciones que deben ser comentadas.

Desde luego es cierto que “la tradici3n filos3fica posterior a Husserl ha relativizado, omitido o incluso contrariado” la “perspectiva” husserliana seg3n la cual la fenomenolog3a pod3a caracterizarse como “la concreci3n” de cierta “especie de puls3n cient3fica de la tradici3n filos3fica”,<sup>4</sup> y tambi3n es cierto que, aunque se “ha seguido hablando de fenomenolog3a”, dej3 de enfatizarse la voluntad de darle con ella “car3cter cient3fico” a la filosof3a. Xolocotzi constata en seguida: “M3s bien, toda obra que pensase atribuirse el ep3teto ‘fenomenol3gica’ se ubicaba bajo un lema conocido por todos: *ir a las cosas mismas*”. Se se3ala con ello una suerte de brecha que en la historia de la fenomenolog3a se abri3 entre

aquella voluntad de ciencia y la asunción del lema como marca de identidad. Esta asunción ha predominado sobre aquella voluntad. La conferencia tiene como uno de sus propósitos, si la leo bien, el de hacer ver la manera como ambos motivos pueden conjugarse o incluso entenderse como un mismo motivo. Aunque Xolocotzi reconoce que “el escrito de mayor influencia que difundió esto [es decir, la vinculación del epíteto ‘fenomenológico’ con el lema] fue el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*” (lo cual está muy cerca de lo que yo mismo he defendido en la discusión), no sé si no habría sido preferible eximir a Heidegger “al menos al Heidegger de *Ser y tiempo* (en adelante *SyT*)” de la sospecha de falta de voluntad científica. Pero esto no es una discrepancia seria.

La primera discrepancia de cierto peso se encuentra en la afirmación de que

la fuente de tal apropiación [es decir, la apropiación del lema para calificar una obra de “fenomenológica”] la hallamos en el mismo Husserl, al haber señalado éste, en la introducción al segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas* [en adelante *IL*], lo siguiente: “No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las ‘cosas mismas’”.

Y es que, a mi juicio, sólo puede decirse que este pasaje fue la fuente de aquella apropiación si no se le achaca a él mismo la confusión que hay en aquella apropiación, sino a quien lo haya tomado como fuente. Esa misma derivación, en efecto, de este pasaje hacia aquella apropiación, es una confusión tan seria como la apropiación misma. Pues en el pasaje no se confunde nada. Que como investigadores no podamos conformarnos más que con las cosas mismas, y no con intuiciones remotas, confusas o impropias, no significa que éste sea un santo y seña de la fenomenología. Si lo fuera, todo investigador, en cualquier disciplina, que procurara evitar este tipo de intuiciones o de malas intuiciones, estaría comportándose fenomenológicamente. Justamente aquí puede apreciarse la impropiedad de esta caracterización de la fenomenología.<sup>5</sup>

Los dos siguientes p6rrafos de la conferencia se refieren a la variedad de las tematizaciones que se dicen a s6 mismas “fenomenol6gicas” y a los muy distintos sentidos en que se asume este adjetivo, el cual no puede designar 6nicamente la propuesta del fundador de esa bien heterog6nea empresa. Lo com6n es que en estas m6ltiples herej6as y parricidios se reconozca como fenomenolog6a “algo m6s de lo que Husserl mismo se6al6 expresamente como fenomenolog6a”. Naturalmente, tenemos que concordar con todo esto, aunque en relaci6n con la variedad de tematizaciones puede advertirse que ya Husserl mismo se anticip6 en cierto modo a ella cuando en la Introducci6n a *Ideas I* se6al6 que la fenomenolog6a se refiere a los fen6menos en todos los sentidos ya conocidos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo, y “sean cuales fueren las significaciones que pueda a6n tener” la palabra “fen6meno” S6lo que agrega que la fenomenolog6a se refiere a ellos “en una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del t6rmino fen6meno”. Y sobre todo: “S6lo en cuanto modificado de esta suerte entra el fen6meno en la esfera fenomenol6gica”. La fenomenolog6a que no admita esta actitud totalmente distinta –no es ning6n misterio que se trata de la actitud trascendental– no ser6 una fenomenolog6a aut6nticamente husserliana, por mucho que persiga o crea perseguir las mismas metas que ella. Pero es obvio, por otra parte, que las diferentes “fenomenolog6as” hist6ricas no se distinguen s6lo por sus distintas “tematizaciones”: las diferencias principales son metodol6gicas y tienen tambi6n que ver con el rechazo o la aceptaci6n, real o presunta, de ciertas asunciones metaf6sicas. Pero no es preciso entrar a discutir aqu6 estas cuestiones.

Volviendo a la conferencia, es m6s dif6cil concordar con la idea que se presenta en seguida, seg6n la cual “lo que ha mantenido en gran parte la unidad de lo fenomenol6gico en la variada tradici6n posthusserliana” –y lo que Heidegger detect6 en la m6xima de investigaci6n “A las cosas mismas”– es la pr6ctica, la actitud o el modo de ver filos6ficos de Husserl, no acentuados por 6l expresamente, y no tanto su “expl6cita

caracterización de la fenomenología”, “plasmada en los diversos métodos desplegados en su obra, como el análisis intencional, la reducción trascendental, la reducción eidética, la reflexión”. Lo que hay aquí de cierto está mal expresado... Y es que, a mi juicio, es difícil no ver que lo que Husserl precisamente desplegó en su obra, gracias a su actitud y su ejercicio fenomenológicos, fueron precisamente esos métodos; que su modo de proceder implícito es enteramente coherente con sus postulados metodológicos explícitos. Y está bien claro, por otro lado, que la misma máxima “Volver a las cosas mismas” fue también un llamado expreso, y no sólo una tácita determinación de su voluntad investigativa. Si no lo hubiera sido, no habría creado la ocasión de que su fenomenología fuera identificada con el llamado (o por él), lo que nos habría ahorrado mucho trabajo a nosotros, pero tampoco habría tenido el buen influjo que puede asegurarse que tuvo y sigue teniendo. Pero no es ningún buen influjo de ese llamado, en mi opinión, el haberse convertido en santo y seña de un movimiento fenomenológico tan variado y, agregaría yo, tan desarticulado y tan desunido.

Concordamos de nuevo con Xolocotzi cuando dice que Heidegger “es el gran defensor de la comprensión de la fenomenología a partir del mencionado llamado”. Que no lo haya hecho dogmática sino críticamente, como asegura Xolocotzi, ya puede discutirse: en todo caso, es cierto que tejió alrededor del llamado y de su identificación con la fenomenología todo un entramado de ideas que revela que no tomó el asunto a la ligera. Pero un examen detenido de ese entramado podría revelar también que en el fondo de su interpretación del llamado o, como él dice, de la “máxima fenomenológica”, hay algo muy cercano a una obcecación. Vamos a llevar a cabo ese examen (justamente en la tercera parte de este trabajo), aunque limitándonos al curso que dio Heidegger en Marburgo en el verano de 1925, publicado en español en 2006,<sup>7</sup> pues el mismo Xolocotzi se refiere a él en su conferencia y le concede cierta importancia —aunque él mismo no haya recurrido a las detalladas exposiciones que hace Heidegger en ese curso en torno al sentido de la

máxima y a su caracterizaci6n de la fenomenología con la ayuda de ella—. Quizá nuestro colega temi6 enredarse él mismo en ese embrollado entramado conceptual heideggeriano. Haciendo esa exploraci6n del curso de Heidegger correspondo en cierto modo a mi interlocutor, quien en vez de recurrir a Heidegger para apoyar su posici6n, recurre, como veremos, a Husserl. Pero por ahora volvemos a “Las cosas de la fenomenología”.

En términos de Xolocotzi, pues, es el sentido crítico de Heidegger el que lo lleva a asumir, en *SyT*, la objecci6n de que “esta máxima es demasiado obvia y que, por otra parte, no hace más que expresar el principio de todo conocimiento científico”.<sup>8</sup> No estoy seguro de que Heidegger haya “asumido” la objecci6n: no lo hizo, sin duda, en el sentido de aceptarla, aunque sí en el de hacerse cargo de ella, pues un objetivo central de toda la interpretaci6n que desarrolla acerca del sentido de la máxima tiene, en efecto, el cometido de afrontar y superar esa objecci6n. A mi juicio, como espero mostrar, sin éxito. Xolocotzi, por su parte, le atribuye mucha importancia, en esta coyuntura, a la “doble exigencia” que, según dice Heidegger en el curso de 1925, “suena” en la “máxima fenomenol6gica”:

En la máxima fenomenol6gica suena una doble exigencia: por un lado, a las cosas mismas en el sentido de investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo (la exigencia de una labor demostrativa); por otro, en primer lugar recuperar y asegurar ese suelo (mira; la exigencia de poner el suelo al descubierto). La segunda de ellas es la exigencia de *poner fundamento* y por ello incluye la primera.<sup>9</sup>

Según Xolocotzi, gracias a *SyT* se difundió unilateralmente “la exigencia demostrativa de la máxima ‘ir a las cosas mismas’, es decir, el principio de todo conocimiento científico; no así la exigencia del aseguramiento del suelo para tal demostraci6n, la exigencia de *poner el fundamento*”. Al parecer, según el mismo Xolocotzi, Heidegger no habra tematizado esta segunda exigencia “ni en *Ser y Tiempo* ni en escritos paralelos o posteriores”, y s6lo “llev6 a cabo esto *in actu*”. No me atrevo a juzgar esta afirmaci6n en todo su alcance, pues ello requerira un cono-

cimiento y una interpretación de la obra de Heidegger, y de lo que pudo o no llevar a cabo *in actu*, de los que carezco; pero de entrada parecería obligado confrontarla con la exposición que se hace, justamente en *SyT*, del concepto fenomenológico de fenómeno, que, si bien sigue estando ligado a la idea (a mi modo de ver inevitable) de una mostración (“El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados”),<sup>10</sup> también pretende situar esta mostración misma en una dimensión distinta que las mostraciones de los fenómenos vulgares (“Y este mostrarse no es un mostrarse cualquiera...”).<sup>11</sup> Esta nueva definición o resignificación de las nociones de fenómeno y de mostración traen consigo, en la intención de su autor, la imposibilidad de poner a la fenomenología en el mismo nivel que las demás ciencias (“...el término fenomenología tiene un sentido diferente al de expresiones tales como teología y otras semejantes”).<sup>12</sup> De acuerdo con esto, el mismo sentido de la máxima “A las cosas mismas”, en cuanto expresa el sentido o el propósito de la fenomenología, no puede ser ya su sentido primario, según el cual alude al “principio de todo conocimiento científico”. Pero si esto es así, resulta entonces muy dudoso que haya sido éste precisamente el sentido que *SyT* difundió, como sostiene Xolocotzi.

También en el curso de 1925, en el que enuncia esta “doble exigencia”, hace Heidegger, como he dicho, una elaborada caracterización de la fenomenología en la que analiza el sentido de la “máxima fenomenológica”; pero la conferencia de Xolocotzi avanza en otra dirección. Después de recordar mi oposición de décadas a considerar el lema “A las cosas mismas” como un asunto propio de la fenomenología o como una formulación de su metodología, etc., y aceptar la pertinencia de analizar la legitimidad de la presuposición de que “el lema ‘ir a las cosas mismas’ es el que une a la fenomenología”, se propone buscar, “en aras del trabajo fenomenológico vivo”, y manteniendo “en vilo aquello que puede determinar a la fenomenología como tal”, “en el horizonte de esa doble exigencia del llamado ya vista por Heidegger, pero remitiéndome sólo al Husserl pre-trascendental,

dilucidar el lugar que ocupa la m6xima ‘a las cosas mismas’ y su pretensi6n de una filosofa cient6fica’. En esa b6squeda, tomar6 como “pregunta gu6a” la de si en el llamado “se esconde la exigencia central, destacada por Heidegger, de poner el fundamento sobre el cual se despliega toda demostraci6n cient6fica”. Finalmente: “Se tratar6, pues, de indagar si con la puesta del fundamento, la m6xima de investigaci6n efectivamente refleja la caracterizaci6n cient6fica de la filosofa que Husserl pretendi6 con la puesta en marcha de la fenomenolog6a”. Queda claramente presagiado aqu6 que la respuesta positiva a estas cuestiones ser6 el meollo de la postura que se defender6 en esta conferencia.

La secci6n segunda (§ 2) de la conferencia de nuestro colega es la m6s larga de todas y una de las m6s decepcionantes. Despu6s de unas consideraciones hist6ricas relativas al surgimiento de la fenomenolog6a husserliana, con muy pocas o ningunas novedades, se plantean finalmente las bases de la postura que tomar6 Xolocotzi en este trabajo. El primer punto importante consiste en destacar el escepticismo radical como el gran adversario del filosofar husserliano. Toda la obra husserliana (y desde luego la fundaci6n y desarrollo de la fenomenolog6a) est6 recorrida por el intento de contrarrestar el escepticismo. Vale la pena preguntarse, piensa Xolocotzi, si esta lucha contra el escepticismo no dar6 “alguna pista de la caracterizaci6n de lo fenomenol6gico de la fenomenolog6a”. Tal vez en ese *arch6* antiesc6ptico, en la medida en que permanece y gobierna a6n a la fenomenolog6a, se encuentre su “matiz” “fenomenol6gico”. Dejemos pasar que se le llame “matiz” a lo fenomenol6gico de la fenomenolog6a: quiere m6s bien decirse un rasgo esencial o esencial6simo. Pero declaro desde ahora mi escepticismo ante el intento de encontrar la esencia de la fenomenolog6a en la oposici6n al escepticismo. Que esa oposici6n representara la motivaci6n principal del autor de la fenomenolog6a, y que luego 6l mismo sostuviera que ella era el 6nico medio para coronar esa oposici6n con el 6xito, dice mucho, ciertamente, de la fenomenolog6a; pero no alcanza a decirnos nada de su conformaci6n interna, de su naturaleza cient6fica, de su actitud propia y de sus m6todos.

El inicio de la “propuesta fenomenológica”, recuerda Xolocotzi, se ubica en la refutación del psicologismo reductivo y escéptico en el primer volumen de las *IL*. Esta refutación, y la herencia brentiana, llevan a una reivindicación del “estatus de la conciencia”, considerada en el psicologismo como “*factum* dentro de la realidad”. Husserl descubre en la conciencia un “carácter propio”, no asimilable a lo encontrado en la “realidad”. Es desde luego un error pensar que ese carácter propio se encuentra en el “ámbito ideal”, que “el descubrimiento de la idealidad” coincide con el “del carácter propio de la conciencia”. Quizá este error no sea tan inocente. Probablemente sea el culpable de que en la comprensión que Xolocotzi manifiesta de la fenomenología husserliana sencillamente se borre el hecho de que ella tiene como tema la conciencia, la vida intencional o, mejor, la correlación intencional; es decir, el hecho de que los fenómenos de la fenomenología, sus “cosas”, son esas estructuras, nexos y actitudes de la vida de conciencia en los cuales se constituye la objetividad. La idealidad es desde luego un ámbito de objetos cognoscible, y reivindicarlo como tal fue uno de los logros de la fenomenología temprana. La misma vida de conciencia sólo puede ser científicamente cognoscible reduciéndola eidéticamente (en “reducción eidética”, es decir, en su esencia). Pero ninguna de estas dos cosas significa que la conciencia misma sea una idealidad. Esto estaba ya muy claro en los mismos *Prolegómenos a la lógica pura*: estos sitúan a la conciencia (a los actos, a las vivencias) inequívocamente en la realidad, en el mundo real, y es precisamente la distinción entre esta realidad y la idealidad de la verdad (y de los conceptos, proposiciones y demás objetos de la lógica) la que constituye el meollo de la crítica que hace Husserl en esa obra al psicologismo.

Ahora bien, la conferencia destaca, con razón, que, con vistas a la fundamentación del conocimiento puesta en duda por el psicologismo, Husserl recurre en última instancia a la evidencia. Es innegable también que “en la pretensión científica de Husserl, la *evidencia* desempeñará un papel determinante”; pero cuando Xolocotzi busca apoyo para estas afirmaciones en el intercambio epistolar entre William E. Hocking y Hus-

serl en 1903, y sobre todo en la carta en que Hocking se refiere a la tarea de Husserl como una “presentaci3n de las estructuras de la conciencia en general, como un sistema de leyes, *cuya validez universal le es otorgada mediante la evidencia*”,<sup>13</sup> nos parece que no toma en cuenta debidamente el hecho de que el tema, el objeto material de estudio, sean “estructuras de conciencia”. As3, cuando, despu3s de referirse al papel determinante que desempe1a la evidencia en la pretensi3n cient3fica de Husserl, afirma que “En ese marco quiz1s entendamos la introducci3n de la m1xima de investigaci3n ‘a las cosas mismas’”, hay que precaverse solamente de no olvidar que a estas alturas la investigaci3n husserliana tiene ya sus propias “cosas”, que estas cosas son cosas de conciencia y de correlatos de conciencia, por muy inmaduramente que en las *IL* sean todas ellas entendidas todav3a.

Pero de hecho, la relaci3n entre la evidencia y el lema “A las cosas mismas”, que se propone ahora Xolocotzi revisar, nunca ha estado puesta en duda, y hasta ha sido puesta de relieve expresamente durante la pol3mica e incluso desde antes de iniciada 3sta.<sup>14</sup> Es de esperarse entonces que la revisi3n de Xolocotzi traiga algo nuevo a la palestra. La exposici3n de la discusi3n husserliana “en torno a lo cient3fico y las ciencias”, que se hace para lograr “la clarificaci3n del objetivo que pretende la fenomenolog3a”, no aporta nada nuevo. La primera novedad se encuentra en estas frases:

Sin embargo, la pretensi3n husserliana no se conforma al esquema cient3fico as3 expuesto, sino que requiere dilucidar lo que significa conocer desde el fundamento; es decir, aclarar la posibilidad del conocimiento cient3fico poniendo el marco mismo de su interpretaci3n. Es por ello que Husserl no plantea simplemente una teor3a del conocimiento, sino una teor3a de la teor3a del conocimiento o, como m1s tarde se1alar1, una cr3tica del conocimiento.

Pero esta novedad no es tan interesante. No dudo de que pueda hallarse en las complejas y cambiantes ideas husserlianas acerca del conocimiento y de la ciencia, de la l3gica y de la teor3a del conocimiento, de la fenomenolog3a, de la filosof3a y de la cr3tica de la raz3n, un sentido en que sea cierto que plantea una teor3a de la teor3a del conocimiento. Pero

en el pasaje de *La idea de la fenomenología* al que Xolocotzi remite al final de las palabras que acabo de citar, lo que se establece con claridad es que el método de la crítica del conocimiento (que no una teoría de la teoría del conocimiento) es el fenomenológico. Ahí se dice lo siguiente:

Surge, en todo caso, la idea de la teoría del conocimiento como la ciencia que resuelve las dificultades que aquí se presentan [se refiere a las dificultades, contradicciones y tendencias escépticas en las que cae una primera reflexión natural sobre el conocimiento]; la ciencia que nos da la intelección última, clara –o sea, concorde consigo misma– en la esencia del conocimiento y en la posibilidad de lo que el conocimiento obra. La crítica del conocimiento, en este sentido, es la condición de la posibilidad de la metafísica. / El *método* de la crítica del conocimiento es el fenomenológico.<sup>15</sup>

Por lo demás, en Husserl conocer (sobre todo, conocer científico) es conocer con fundamento –aunque no siempre con un fundamento incontestable–. La teoría/crítica del conocimiento estudia y aclara la esencia del conocimiento, y por ende la de su fundamento, que es la evidencia. Si esto quiere decir Xolocotzi con ese “dilucidar lo que significa conocer desde el fundamento” y “aclarar la posibilidad del conocimiento científico poniendo el marco mismo de su interpretación”, tenemos que estar de acuerdo. Pero nada de esto significa, ni debe significar, que la teoría (fenomenológica o no) del conocimiento requiera otra teoría situada encima de ella (o que ella misma sea teoría de otra teoría del conocimiento situada debajo), ni que los conceptos de evidencia y de fundamento se dividan en los propios de las ciencias y los propios de la teoría/crítica del conocimiento. Más adelante se verá la importancia de esto.

La exposición de Xolocotzi procede, de nuevo sin novedades, a caracterizar, a partir de su papel como teoría del conocimiento (o teoría de teorías), el puesto de la fenomenología frente a las ciencias como un puesto claramente anterior. Bien entendido, esto es enteramente aceptable. Y en seguida, recurre a dos citas de la Introducción al segundo volumen de las *IL* con el fin de hacer ver “el carácter científico de lo que Husserl piensa como fenomenología”. Estas citas son sin duda muy pertinentes: la primera está tomada del § 6 de esa Introducción, y en ella

Xolocotzi subraya las palabras: “*quiere* [la teor3a del conocimiento fenomenol3gica] *elevant a claridad y distinc3n las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuici3n adecuada y plena*”; la segunda es la conocid3sima del § 2 de la misma Introducci3n, en la que subraya esto: “*Queremos retroceder a las ‘cosas mismas’. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aqu3, en abstracci3n actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras...*”. Ambas citas aluden, est3 claro, a ese car3cter cient3fico de la fenomenolog3a, y lo cifran, en efecto, en ese retroceder a la intuici3n, a la evidencia, retroceder que puede condensarse en o equipararse con el retroceder “a las cosas mismas”. Aqu3 est3 plasmado, ciertamente, como lo dice Xolocotzi, el car3cter cient3fico de lo que Husserl entiende por fenomenolog3a. Lo que no est3 nada claro es qu3 es lo que piensa ganar Xolocotzi con esta conclusi3n para su posici3n en la pol3mica. Pues en el fondo, aqu3 s3lo se est3n repitiendo tesis que, como he recordado, yo mismo he sostenido en ella y antes de ella, y que no est3n en discusi3n.<sup>16</sup> Con la propuesta de ese retroceso a las cosas mismas, con la apelaci3n a la evidencia, y luego, con la atribuci3n a la fenomenolog3a de la capacidad de aclarar o evidenciar la esencia del conocimiento o, si se quiere, de alcanzar y tocar esa “cosa misma” que es la esencia del conocimiento y de sus distintas configuraciones, correlaciones, fines, metas y posibles logros, lo que est3 haciendo Husserl es defender efectivamente el car3cter cient3fico de la fenomenolog3a (o, por ahora, de la teor3a del conocimiento fenomenol3gica). Pero nunca se me habr3a ocurrido que hubiera necesidad de recordarle a nadie que ninguna disciplina, est3 en el nivel en que est3, sea anterior o posterior a cualquier otra, constituya o no una metateor3a o una teor3a meramente formal, en fin, *ninguna, y por ende tampoco la fenomenolog3a*, puede caracterizarse y definirse por su puro car3cter cient3fico. Pero Xolocotzi saca otras conclusiones.

3l dice que “los elementos que entran en juego aqu3 se hallan en el contexto de una propuesta cient3fica concreta que Husserl resume de cierta forma en su llamado ‘a las cosas mismas’”. Esto es verdad

en cierto sentido. Si esa declaración, “Queremos retroceder ‘a las cosas mismas’”, no se diera precisamente dentro de toda una propuesta científica concreta, en la que ya se han definido justamente las “cosas” a las que aquí habría que retroceder, y además el sentido mismo de ese “retroceder”, el llamado no podría resumir nada y quizá ni siquiera podría entenderse. Pero ese es justamente el problema: el llamado, en este contexto, tiene ya sus “cosas” bien determinadas. Si lo dejamos solo, sin ese preciso contexto, seguramente “A las cosas mismas” todavía puede ser suficientemente acogedor como para resumir el propósito o el carácter científico completo de la fenomenología. Pero, ¿cómo vislumbrar en él que allí se trata de una ciencia que “se endereza a las estructuras esenciales de las vivencias ‘puras’ y de los núcleos de sentido a ellas correspondientes” —como dice Husserl en la misma Introducción, sólo unas líneas después de la primera cita que hace de ella Xolocotzi—?<sup>17</sup> ¿O cómo entender en él que precisamente las “cosas” a que el proyecto de una fenomenología del conocimiento se refiere son (entre otras) esas “leyes establecidas en la lógica pura sobre ‘conceptos’, ‘juicios’, ‘verdades’, etc., con sus múltiples particularizaciones” —como dice el segundo pasaje citado por Xolocotzi—?<sup>18</sup> Es el proyecto de una fenomenología del conocimiento el que le da un sentido *determinado* al llamado *en esta ocurrencia particular suya*. Es cierto que siempre (en todos sus usos, o en general) tiene el sentido de una apelación a la evidencia. Pero la fenomenología, tal como está definida en el proyecto de las *IL* al que Xolocotzi alude, es mucho más que una apelación a la evidencia. No hay forma alguna en que una disciplina tan compleja, con un juego de elementos tan complicado (vivencia, intencionalidad, mención, sentido, objeto, pensamiento, conocimiento, fundamentación, ley, lógica..., por sólo iniciar la enumeración), pueda dejarse resumir por la escueta apelación a la evidencia.

En cuanto a lo que dice en seguida Xolocotzi, sin duda en respuesta a mi tesis según la cual el llamado se ha de entender en su situación histórica,<sup>19</sup> en el sentido de que “la enunciación del llamado no es fruto

de una casualidad hist3rica con el fin 3nico de contrarrestar la fuerza del ‘de vuelta a Kant’ (*Zur3ck zu Kant*) de los neokantianos; sino que, como se3alamos, se opone m3s bien a todo escepticismo que relativice o niegue la posibilidad de un conocimiento con fundamento, es decir, de la ciencia misma”, hay que decir que, en efecto, y sin ninguna duda, la oposici3n al escepticismo es uno de los grandes objetivos de Husserl; y que el desarrollo de la fenomenolog3a misma recibió de la necesidad de superar el escepticismo un poderoso impulso. Pero aunque la superaci3n tendr3a que valer de una vez por todas, el escepticismo combatido era bien real, y no s3lo una posibilidad ideal. Campeaba, para no ir mucho m3s lejos, entre los mismos fil3sofos psicologistas contra quienes Husserl propuso precisamente el proyecto que Xolocotzi cree posible resumir en el llamado. ¿C3mo no iba a estar dirigido contra ellos, justamente en la situaci3n hist3rica en que se encontraba? ¿Por qu3 no habr3a de usarlo precisamente contra ellos, justo como un grito de batalla, como se ha dicho? Creo adem3s que no hay raz3n para dudar de que la formulaci3n concreta del llamado (*Zur3ck zu den Sachen selbst!*) tuvo la obvia intenci3n de replicar el *Zur3ck zu Kant* de los neokantianos.

Para terminar el repaso de esta larga secci3n, diremos que la vinculaci3n o la “relaci3n directa” en que Xolocotzi pone al llamado con la oposici3n al escepticismo, o con la negaci3n de la posibilidad del conocimiento, no es tampoco, en 3ltima instancia, nada nuevo. Y tampoco la asociaci3n de su “pretensi3n cient3fica a la posibilidad de obtener claridad y distinci3n al retroceder a la intuici3n adecuada”. Que la menci3n del llamado debe entenderse “a partir de su empresa inaugural en torno al ver las cosas conoci3ndolas en sentido estricto”, es otra manera de decir lo que siempre he sostenido: Husserl siempre busc3 claridad. En eso consistió su vida: en un incansable volver a las cosas mismas. Nadie que conozca su obra y sepa un poco de su vida podr3a dudarle. He sostenido, con otras palabras, que este impulso vital, esta sed de evidencia, precede a la misma fenomenolog3a, y est3 ligada a la vocaci3n cient3fica y, yo dir3a m3s, a la vocaci3n filos3fica de Husserl. Pero, precisamente, la

fenomenología viene después (no importa, claro está, si también biográficamente): surge en el momento en que Husserl no sólo se propone ir a las cosas, a las cosas en general y sin más, sino cuando ha descubierto ya unas cosas más o menos bien determinadas a las cuales ir, así como las razones para ir a ellas... Pero esto es algo que Xolocotzi no se decide a admitir. Para él, creemos inferir, la fenomenología tendría que consistir ya en ese “ejercicio de aproximación sin límites guiado por una idea de acercamiento a la cosa” al que se refiere. Y cree, además, que esto “señala que el conocer en sentido estricto requiere abandonar el terreno presupuesto y transformarse desde aquello que lo fundamenta”. En su tercera sección se propone recordar cómo se lleva a cabo esta transformación en cierto despliegue que ocurre especialmente, según él, en la Sexta Investigación lógica.

Para la postura que su autor defiende, esta sección (§ 3) debió haber sido la más productiva. Es, sin embargo, la más confusa y la más decepcionante. Mucho de lo que expone en ella pudo habérselo ahorrado, pues se trata de doctrinas muy conocidas entre los estudiosos del pensamiento de Husserl (sobre el signo, la señal, la expresión, la intención significativa, el cumplimiento, la esencia cognoscitiva, la plenitud, la síntesis entre intención y cumplimiento, la adecuación, la evidencia...) que pueden muy bien darse por expuestas en el momento de considerar las genuinas novedades que se trata de aportar. Esta superflua exposición desemboca finalmente en una afirmación que ya es algo consabido y a estas alturas muy sobado (con todo y su gran importancia): “De esta forma, el llamado a retroceder a las cosas mismas significaría tender a la evidencia, es decir, estar guiados por el paso de lo mentado a lo evidente”.

Lo interesante empieza cuando Xolocotzi se propone responder a mi “crítica”, según la cual “la evidencia y la intuición, como elementos centrales del lema ‘ir a las cosas mismas’ (...), no son pertenencias exclusivas de la fenomenología, sino de cualquier empresa racional o científica”. Me adelanto a reiterar esta tesis mía y a confesar, abiertamente, que no me he topado todavía (ni me toparé, como veremos, en toda la

conferencia de Xolocotzi) con ninguna raz3n que me convenza de otra cosa. Xolocotzi escribe que yo no excluyo “la posibilidad de que la fenomenolog3a est3 guiada por el mencionado llamado”. Pero la verdad es que no se trata de una mera posibilidad; se trata (además de una vehemente consigna de su fundador) de una verdadera condici3n que la fenomenolog3a debe cumplir si quiere ser cient3fica. “Pero eso ocurrir3a”, termina el p3rrafo Xolocotzi, “como en cualquier otra ciencia y no dice nada de lo determinante de la fenomenolog3a como tal”. Creo que as3 es, en efecto. Pues lo que ocurre es que esa condici3n (supong3mosla bien formulada) es una condici3n racional, y por ello cient3fica y filos3fica, *pero no una condici3n fenomenol3gica*, aunque lleguemos a aclar3rnosla s3lo gracias a la fenomenolog3a. Pero lo interesante, como digo, viene con la respuesta.

Interesante; pero, como tambi3n digo, decepcionante, porque en realidad la respuesta es un enredo. Primero se3ala que “la propuesta husserliana en torno a la fenomenolog3a como ciencia reviste su propio car3cter”; ella no puede ser ciencia explicativa ni emp3rico-descriptiva, y por ello “el punto de partida del retorno a la intuici3n originaria en la evidencia amerita la ejecuci3n de 3sta y la consecuente transformaci3n de la generalidad de la intuici3n y evidencia tradicionales”. ¿Qu3 puede entenderse con esa ejecuci3n de la evidencia, y qu3 con esa transformaci3n? No lo explica lo que sigue: “es decir, la irrupci3n de la exposici3n fenomenol3gica en las *IL* est3 teñida por la aplicaci3n de la m3xima *ir a las cosas mismas*, esto es, ir de lo mentado a lo evidente”. Creo que ya se expuso suficientemente el sentido de la m3xima en esa Introducci3n de la segunda parte de las *IL*. Husserl, desde luego, aplica a la fenomenolog3a misma, como una condici3n de su proceder cient3fico, el principio encerrado en la m3xima. Pero Xolocotzi cree ver mucho m3s que esto. 3l piensa que “Husserl aplica la pretensi3n cient3fica que est3 en juego a la idea de ciencia desde la que parte”. Esto parece que suena igual o muy parecido a lo que afirmo, pero de hecho significa otra cosa: “El ‘ir a las cosas mismas’ es, entonces, de entrada el ir de la idea de ciencia, evi-

dencia e intuición, como meras opiniones infundadas, a la autodación de las mismas, es decir, a su cumplimiento intuitivo”. Esta sería entonces, si entiendo bien, la manera específica como en la fenomenología se cumple, o como en la fenomenología oficial, el llamado a las cosas mismas. Desde luego hay que aceptar que la fenomenología se encuentra en un nivel distinto al de las demás ciencias, y que una parte de su cometido consiste en estudiar y aclarar, en forma reflexiva, la esencia de esos sucesos o comportamientos vivenciales que se llaman ciencia, evidencia e intuición. Hay que aceptar igualmente que en este trabajo de estudio y aclaración la fenomenología tiene que atenerse ella misma a las “cosas mismas” del caso: tales intenciones, tales actitudes, tales daciones, tales síntesis, etc. Pero que en esta ciencia lo que se indague sea la idea de ciencia, en esta teoría la idea de teoría, en estas evidencias e intuiciones las ideas de evidencia y de intuición, no transforma en absoluto la regla metódica (Ir a las cosas mismas) de manera esencial. Esta prescribe: “juzga con evidencia”. ¿Tiene que considerar el fenomenólogo de entrada que esa misma evidencia conforme a la cual está dispuesto a juzgar no es, por ejemplo, más que una “opinión infundada”? Dice Xolocotzi: “De esta forma, el proceder husserliano en la primigenia conformación de la fenomenología consiste en considerar a la evidencia e intuición como meras intenciones y llevarlas a su cumplimiento mediante una modificación en el mentar objetual inicial”. ¿Cómo se hace esto? ¿Cómo se considera a la evidencia como una mera intención? ¿Cómo ocurre esa modificación en el mentar objetual inicial? ¿De qué objetos ha partido la fenomenología y a qué objetos trataría de llegar ahora? Por otro lado, ¿no hay encerrada en esta propuesta un regreso al infinito? No parece haber razón para detener el nuevo programa de considerar, lo que naturalmente se entiende (¡y se vive!) como un cumplimiento, como una mera intención, y lo que naturalmente se entiende (¡y se vive!) como una evidencia, como una opinión infundada. ¿Cuál es la evidencia que puede llevar a cumplimiento una evidencia previa convertida en intención? ¿No habría antes que convertirla en intención a ella misma también? O

la interpretaci3n de Xolocotzi me rebasa, o no hay en ella m3s que un enredo conceptual.

Pero mi opositor en esta pol3mica pretende aclarar esa peculiar transformaci3n postulando una "idea de evidencia de la que se parte" y "que consiste en la adecuaci3n entre la cosa y el pensar", en vista de la cual se conforma, como yo se1alo, "toda empresa cient3fica y no cient3fica". Por su parte, "la transformaci3n que va de lo no evidente a lo evidente en la propuesta husserliana conduce a ver que la evidencia es, m3s bien, la *correlaci3n entre el acto y el objeto*". Y en fin, "lo inadecuado de lo mentado en la relaci3n cosa-intelecto llega a su cumplimiento en el darse mismo de la evidencia como *correlaci3n entre el acto y el objeto*". Ahora bien, es absolutamente cierto que en la fenomenolog3a inicial se llev3 a cabo una aclaraci3n important3sima de la noci3n de evidencia. Seg3n ella, no cabe hablar propiamente de una adecuaci3n del pensamiento con la cosa, o m3s bien, lo que se entend3a por tal adecuaci3n resulta ser, fenomenol3gicamente aclarado, una adecuaci3n entre dos tipos de vivencias, una significativa y otra intuitiva o, mejor, perceptiva, experiencial. La evidencia es la vivencia de la s3ntesis de identificaci3n entre ellas: la identificaci3n, claro, de su objeto, una vez mentado, la otra vez dado, y dado paradigm3ticamente en persona. Esta s3ntesis, en la fenomenolog3a husserliana, no corresponde precisamente a lo que Xolocotzi llama la *correlaci3n entre acto y objeto*. Pero no voy a discutir ahora esto. Para la discusi3n que nos ocupa, es m3s importante advertir que no hay nada que justifique la afirmaci3n de que la idea de evidencia que "constituye", al decir de Xolocotzi, "a toda empresa cient3fica y no cient3fica" (como lo se1alo yo, refiri3ndome a empresas como, por ejemplo, el ajedrez o la jardiner3a...) es aquella idea inicial de evidencia. Las ciencias no se gu3an por las ideas filos3ficas de ciencia o de evidencia (y menos lo hacen las empresas no cient3ficas). La evidencia que buscan y cuya b3squeda las determina como ciencias es la 3nica evidencia que hay, la que siempre se ha vivido o cumplido de la misma manera, independientemente de la irrupci3n de la fenomenolog3a. Pero es tambi3n la que la fenomenolog3a ha venido a aclarar desde sus inicios en

las *IL*. Es, pues, la evidencia que, en las desafortunadas y confusas expresiones de Xolocotzi, ha llegado “a su cumplimiento en el darse-mismo”.

Por su parte, la tradición, sigue Xolocotzi, mentaba a la intuición como “aquello que se da para ser aprehendido” y, como tal, como “aquello que se opone al pensar”. Pero con la fenomenología, esa mención de la tradición llega a cumplimiento como “oposición a la intención”. Y ya no se trata entonces de “una intuición en sentido general, sino de una intuición que Husserl caracteriza con el adjetivo ‘fenomenológica’”. Esto es sencillamente falso. Husserl no le llama fenomenológica a la intuición o a la noción de intuición fenomenológicamente aclarada. Ni este sentido aclarado es un sentido especial, frente al tradicional, oscuro o falso, que seguiría siendo el general. Tampoco sería cierta la insinuación de que la fenomenología opera con ese concepto de intuición “cumplido”, mientras que fuera de la fenomenología sigue imperando el tradicional.

Esa insinuación, que entraña una aberración, queda prácticamente consagrada en el párrafo final de esta sección de la conferencia. Según Xolocotzi, Husserl, “mediante la ejecución fenomenológica del ‘ir a las cosas mismas’ en torno a la evidencia e intuición mentadas o vacías de la tradición, lleva a cabo a la vez una modificación de la idea mentada de ciencia y conocimiento”. Partiendo de una “idea mentada de ciencia con sus parámetros de evidencia e intuición”, sin duda también solamente mentados, llega a “ejecutar la ciencia y el conocimiento en sentido estrictamente fenomenológico”. Lo cual es, por decir lo menos, sumamente extraño. Implica nada menos que la fenomenología sea la única ciencia y el único conocimiento auténticos. Pues, en efecto, la intuición y la evidencia que se dan en los demás conocimientos y ciencias no serían más que una intuición y una evidencia “mentadas”. Esos mismos conocimientos y ciencias serían también solamente “mentados”: no estarían ejecutados en sentido fenomenológico. Tenemos, así, el extrañísimo resultado de que la fenomenología, como conocimiento y ciencia, se apropia para sí con exclusividad de aquellas actividades u operaciones que corresponden a los conceptos que ella aclara en su trabajo. Pero no otra cosa se implica en estas palabras:

As3, decir que la evidencia y la intuici3n corresponden a todo esquema racional e incluso no racional es cierto. Es el punto de partida que corresponde a la actitud natural de la que parte toda fenomenolog3a, e incluso toda filosof3a que, como ya indicamos, no se construye *ex nihilo*. Sin embargo, lo fenomenol3gico no se halla en la actitud natural, en lo mentado, sino en la transformaci3n mediante una evidencia e intuici3n fenomenol3gicas que conducen a una idea radical de ciencia, esto es, el cumplimiento de lo mentado.

El resto de las disciplinas, desdichadamente para ellas, seguir3n funcionando como ciencias no radicales, bajo unos conceptos de intuici3n y evidencia solamente mentados por la tradici3n, pero a3n no cumplidos. De nada les servir3a a las ciencias, por lo visto, suponiendo que tuvieran el denuesto de voltear a mirarlo, el esfuerzo de fundamentarlas que ha hecho la fenomenolog3a de Husserl, ya que solamente ella podr3 hacer uso de la intuici3n y la evidencia fenomenol3gicamente aclaradas.

Como todo esto no s3lo parece, sino que es bastante descabellado, no quisiera tener que achac3rsele a mi interlocutor. Supongamos entonces que no es para tanto..., es decir, que de sus afirmaciones no puede desprenderse esta conclusi3n seg3n la cual s3lo la fenomenolog3a puede hacer uso de la evidencia y la intuici3n fenomenol3gicamente aclaradas; supongamos, incluso, que en todo el planteamiento que desarrolla en esta tercera secci3n de su trabajo en realidad no est3 refiri3ndose a las intuiciones y las evidencias reales, a los conocimientos y las ciencias que hist3ricamente han existido, sino solamente a las ideas o las nociones o los conceptos de intuici3n, de evidencia, de conocimiento, de ciencia, etc. Supongamos, conforme a ello, que lo que este planteamiento afirma es que la fenomenolog3a, en seguimiento de la m3xima "A las cosas mismas", se dedic3 a llevar a cumplimiento, a intuici3n y evidencia, unas ideas de intuici3n, de evidencia, de conocimiento y de ciencia que se encontr3 en la actitud natural de su momento hist3rico, ya que no naci3 *ex nihilo*, como nos recuerda el mismo Xolocotzi. Pero nos asaltan en este punto un buen n3mero de preguntas. 3Hab3a antes de la fenomenolog3a una sola idea, una sola "menci3n", de intuici3n y evidencia, de conocimiento y ciencia, y no, m3s bien, muchas, como hist3ricamente

puede constatarse? Para cumplir con el precepto “A las cosas mismas”, ¿bastaba con llevar una de ellas a cumplimiento? ¿Cuál? ¿La más actual? ¿La mejor acreditada en el momento? Pero más a fondo: ¿qué significa eso de que una idea de ciencia, de conocimiento, etc., sea solamente “mentada”? ¿Y qué significa llevar una idea a cumplimiento? No puede tratarse de una realización de la idea, es decir, de llevar a la realidad lo que sólo se tiene en el pensamiento. Pues si se tratara de esto, había ya en la realidad innumerables ciencias que eran sin duda realización de meras ideas previas de ciencia. El cumplimiento al que el planteamiento se refiere tiene que ser algo así como una intuición en la que la idea (de ciencia, de conocimiento, etc.) que se tenía de una manera inadecuada o borrosa o vaga reluce ahora de modo perfectamente claro. Y sólo así se entiende, por lo demás, que en el proceso esté involucrada una “transformación”, ya que los conceptos de intención y cumplimiento (en la fenomenología de Husserl) no permiten que se cumplan las intenciones falsas. Estrictamente, una idea o una noción meramente mentada no significa lo mismo que una idea o una noción falsa o errónea. Una idea o una noción falsa no puede precisamente llevarse a cumplimiento. Y justamente el proceso de llevar las intenciones a la intuición, el proceso de aclaración de las significaciones o los conceptos mediante la intuición, lo que logra es que los conceptos mismos adquieran un nuevo perfil, se pulan sus aristas, por así decirlo, se rectifiquen en lo que erraban y se confirmen en lo que acertaban. Y todo esto hizo, realmente, la fenomenología husserliana con las ideas de conocimiento, de ciencia, etc. ¿Es este proceso al que se refiere Xolocotzi? Pero si es esto lo que en realidad pretende su propuesta, ¿en qué se distingue esencialmente el camino de la fenomenología de los múltiples análisis filosóficos anteriores de las ideas de ciencia y de conocimiento, etc.? ¿En que tuvo éxito donde los demás fallaron? ¿En que ella sí logró alcanzar una “idea radical de ciencia”? Pero ninguna ciencia se define por sus logros efectivos. ¿Cómo, en qué se distingue realmente la fenomenología con respecto a todas las demás ciencias o filosofías, y en particular con respecto a las demás filosofías

del conocimiento? Antes de continuar, hay que terminar el repaso de la 3ltima secci3n de la conferencia.

En la cuarta y 3ltima secci3n (§ 4) las cosas se aclaran bastante. Lo que se empieza diciendo es que la intuici3n y la evidencia, que son, por cierto, “aquello que se mienta en el llamado a las cosas mismas”, “determinan el proceder en la idea de ciencia de la fenomenolog3a”. No est3 en discusi3n el hecho de que el llamado est3 asociado con la idea de ciencia o incluso con la cientificidad misma de la fenomenolog3a. Tampoco lo est3 el hecho de que en la fenomenolog3a se logran “modificaciones fundamentales” en las ideas de intuici3n y evidencia, que se reflejan en “la idea de ciencia caracter3stica de la fenomenolog3a”. Sin embargo, la exposici3n que hace Xolocotzi de esas modificaciones no puede aceptarse en los t3rminos en que se presenta. Seg3n 3l, la intuici3n se opon3a, en la tradici3n, al pensar, y en la fenomenolog3a se opone m3s bien “a lo mentado, a la intenci3n”. Pero “pensar”, en la usanza de Husserl, no es m3s que un t3rmino no t3cnico para “menci3n” o “intenci3n”. Aqu3 no habr3a entonces modificaci3n alguna. Por otro lado, Xolocotzi afirma que “la evidencia remite a la correlacionalidad”, pero, tambi3n, que “la evidencia no consiste aqu3 [en la fenomenolog3a] en la adecuaci3n entre el intelecto y la cosa, sino entre la intenci3n y su cumplimiento”. La introducci3n de la correlacionalidad tiene su sentido al que me referir3 un poco m3s adelante. A la modificaci3n de la noci3n de adecuaci3n ya me refer3 antes, y ahora s3lo repetir3a que estos hallazgos husserlianos, que son ciertamente fenomenol3gicos, no definen o determinan una evidencia de nueva 3ndole (fenomenol3gica, en la concepci3n de Xolocotzi), sino que s3lo aclaran la esencia de la evidencia que se da en todas partes, en todo conocimiento de la vida cotidiana y en toda ciencia. Simplemente no es verdad que puedan separarse, por su 3ndole o su esencia, una evidencia o un cumplimiento “cient3fico o racional” general, y uno “fenomenol3gico”. Se separan, ciertamente, por sus objetos (y tambi3n por su grado de adecuaci3n o su apodicticidad); pero de esto Xolocotzi no dice una palabra en toda su conferencia (con una salvedad a la que me refiero abajo), porque concederle un objeto determinado de investigaci3n

a la fenomenología significaría precisamente distanciarla de la formalidad vacía de las “cosas mismas” del llamado. Pero, por otro lado, Xolocotzi se ve obligado a distinguir de alguna manera (arbitraria, a mi juicio) la científicidad misma de la fenomenología de la del resto de las ciencias y conocimientos de la tradición porque, de no hacerlo así, no se vería cómo puede ser ella la única y privilegiada encarnación de esa “incansable tendencia a ‘ir a las cosas mismas’”. Entonces, nos dice que “el llamado ‘ir a las cosas mismas’ no señala simplemente un ir al grano en general”, como digamos que piensa quien esto escribe, “sino un estar guiado por la tendencia a la evidencia”. Pero esto equivale a afirmar que la tendencia a la evidencia no ha existido en toda la tradición científica y filosófica hasta el advenimiento de la fenomenología, afirmación que puede descartarse sin más trámite. Es inaceptable, en efecto, que la fenomenología quede definida por su propia revelación (la de la tendencia a la evidencia y la de la esencia de esta evidencia) y que merced a ello resulte ser la única vía legítima a las “cosas mismas”. Sus cosas resultarían ser, a su vez, unas cosas privilegiadas frente a las pobres cosas de las demás ciencias, que no tendrían fuerza de atracción suficiente como para llamar o llevar a nadie hacia ellas. ¡Ah, qué cosas éstas de la fenomenología, tan formales y tan indeterminadas, pero a la vez tan poderosas y atractivas! Qué curioso que ningún fenomenólogo auténtico se canse, dada esa incansable tendencia a “ir a las cosas mismas”, de perseguir unas cosas que sólo fascinan cuando nadie sabe todavía lo que son.

Xolocotzi nos dice también: “El ir al grano de las ciencias o de cualquier comportamiento racional sólo es posible sobre la base de una escisión entre pensar o razón que se dirige a su objeto”. Esto me resulta incomprensible. Si aquí está el meollo del asunto, me declaro derrotado. No puedo ver que ésta sea “la primera presuposición que Husserl cuestiona”, y que “por ello, entonces, la evidencia no consiste aquí en la adecuación entre el intelecto y la cosa, sino entre la intención y su cumplimiento”. Me resisto a creer que Xolocotzi crea que el concepto de evidencia descubierto por la fenomenología sólo es aplicable a la fenomenología. Por ello, cuando

afirma: “Generalizar la intenci6n husserliana a partir de lo establecido es no ver detalladamente su objetivo”, tengo que reconocer que, si eso es verdad, no he visto todavía ese misterioso objetivo; pero tambi6n, que la generalizaci6n que me parece correcta no parte “de lo establecido”, sino de los análisis fenomenol6gicos de la evidencia: son éstos los que hay que generalizar a cualquier conocimiento y ciencia: es decir, para decirlo una vez más, toda evidencia, en todo conocimiento y ciencia, del rango y calidad que sea, es definible en términos de la noci6n fenomenol6gica de evidencia. Y nada más. Tambi6n el ir al grano del llamado es una invitaci6n a esa evidencia, y no a otra evidencia (o falsa evidencia o evidencia de intenci6n) de la tradici6n.

La argumentaci6n concluye:

En pocas palabras: Husserl aplica a su idea de fenomenología como ciencia la máxima de investigaci6n “ir a las cosas mismas” que propone. De esta forma, la propuesta de que la evidencia e intuici6n determinan a toda empresa científica debe ser matizada. Ésta sera s6lo la exigencia demostrativa que se lleva a cabo s6lo sobre un suelo ya puesto al descubierto, tal como ya lo había advertido Heidegger en su aprehensi6n de la fenomenología husserliana. Así, el “ir a las cosas mismas”, si se entiende en el sentido que Husserl propone –en cuanto paso del mero hablar a la autodaci6n, o de la intenci6n a su cumplimiento–, entonces sí debe ser considerado como un rasgo determinante y propio de la fenomenología. Y entonces Heidegger, al destacar esto como la máxima de investigaci6n de la fenomenología, habra tenido raz6n.

Esto resume con claridad la concepci6n de Xolocotzi y consagra sus confusiones. Se le atribuye sin ambages a la fenomenología, como un rasgo determinante y propio, una concepci6n de la evidencia (paso del mero hablar a la autodaci6n, o de la intenci6n al cumplimiento) que ella, la fenomenología, revela en la esencia misma de la evidencia, y que por lo tanto hay que atribuir, pese a Xolocotzi, a toda evidencia concreta, dentro y fuera de la fenomenología. Pero además, cual puede ser esa vieja evidencia que en las ciencias no fenomenol6gicas funciona como una “exigencia demostrativa que se lleva a cabo s6lo sobre un suelo ya puesto al descubierto”? Qu suelo es éste? Aquí resuena, naturalmente,

la estipulación heideggeriana que decía que una cosa era “investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo (la exigencia de una labor demostrativa)” y otra aparentemente muy distinta era “recuperar y asegurar ese suelo (la exigencia de poner el suelo al descubierto)”. Sólo “la segunda de ellas es la exigencia de *poner fundamento* y por ello incluye la primera”. A esto, creemos, se atiene a pie juntillas Xolocotzi. Pero si no nos dejamos seducir o amedrentar por el gran seductor y amedrentador que era el taumaturgo de la Selva Negra, todo el falso teatro, con todos sus suelos y entresuelos, se deshace con una sola pregunta: en el esfuerzo o en el intento, o en el camino, de recuperar y asegurar ese suelo, en la tarea de ese poner fundamento, ¿cómo hemos de proceder, con los pies puestos en el suelo o caminando sobre las nubes? Pero ni Heidegger ni Xolocotzi se dignan responder preguntas tan sencillas como ésta.

Ahora bien, muy curiosamente, en la misma conferencia se da un lugar insospechado a una caracterización de la fenomenología distinta de la que predomina en el texto: no sólo más justa con ella y con sus intenciones reales, sino mucho más adecuada para aproximarla a la máxima “A las cosas mismas”. Una inspección sumaráisima de esa caracterización puede hacer ver lo que está realmente en el fondo de todo este asunto. En una nota al pie, la 46, del texto de su conferencia, Xolocotzi transcribe un fragmento de una semblanza de la filosofía de Husserl redactada por Fink, pero autorizada por Husserl mismo y publicada en el *Diccionario de filósofos* editado por Hauer, Ziegenfuss y Jung en 1937, fragmento que dice así:

Si consideramos las *Investigaciones lógicas* como un todo, encontramos en ellas el modo correlativo de observación en un nivel que, en contraposición a la *Filosofía de la aritmética*, presenta un gran y determinado avance. En general, es preciso notar la característica fundamental de esta “fenomenología” que extrae todas las aseveraciones sólo a partir de la intuición puramente inmanente e impide sobrepasar esta esfera de autodación intuitiva.<sup>20</sup>

Xolocotzi, es cierto, hace referencia a la “correlación entre acto y objeto”, aunque insertándola en una interpretación que a mi juicio es insostenible;

pero se olvida de la especificaci3n de que en la fenomenolog3a tiene un papel fundamental, esencial, la intuici3n *puramente inmanente*. Pero esta especificaci3n no puede obviarse, como si se tratara de algo secundario o accesorio. Es en esta inmanencia en la que se revela o incluso en la que “ocurre” aquella correlaci3n. Y una vez puesta de manifiesto esta “intuici3n puramente inmanente”, inseparable del “modo correlativo de observaci3n”, como la caracter3stica fundamental de la “fenomenolog3a”, la pregunta que hay que plantearse (y que Xolocotzi debi3 haber planteado porque es la que m3s plausible puede hacer su posici3n) es la siguiente: 3cu3l es el v3nculo entre ese “partir de la intuici3n puramente inmanente” y el “ir a las cosas mismas”? La m3xima “A las cosas mismas” no indica otra cosa que esto: “en la construcci3n de tu conocimiento, de tu ciencia, atente a la intuici3n, a la evidencia”. Por su parte, la fenomenolog3a recomienda m3s bien (a quienes han de ponerla en pr3ctica): “atente a la intuici3n puramente inmanente”. 3Puede obtenerse esta 3ltima prescripci3n a partir de la primera? 3sta es la cuesti3n frente a la cual se dividen en realidad nuestras posiciones (aunque sospecho que Xolocotzi no lo tiene claro todav3a). Yo he sostenido la independenciam de ambas prescripci3nes, aunque he reconocido, y vuelvo a reconocer ahora, que Husserl sin duda pensaba que ese acudir a la intuici3n inmanente (a fin de cuentas, reflexi3n y experiencia de la vida de conciencia trascendental) era la mejor o la m3s radical manera de cumplir la primera prescripci3n, la de la m3xima “A las cosas mismas”. Pero eso no obsta, a mi juicio, para que ambas prescripci3nes sean diferentes e independientes. Las “cosas” de la correlaci3n intencional que se descubren en la intuici3n inmanente son ya unas cosas determinadas, y no las cosas cualesquiera de la m3xima. De nuevo: la fenomenolog3a tiene como objeto cualquier fen3meno, pero s3lo modificado de cierta manera, y esto quiere ahora decir: “visto en el puesto que le corresponda en esa intuici3n inmanente”. Y esto no es ya cualquier cosa. Estas son ya las cosas de la fenomenolog3a.

Pero el mismo Xolocotzi pone como ep3grafe de su conferencia –tal vez sin darse cuenta de lo destructiva que es para su propia posici3n, ¡y

para la de Heidegger!— una sentencia de Heidegger que corrobora que lo verdaderamente importante para la definición de una filosofía científica son precisamente *las cosas a las que hay que volverse*, y no ese abstracto y formal volver a las cosas por más mismas que sean:

En su generalidad expresa, formal, “la máxima ‘ir a las cosas mismas’” es principio de *cualquier* conocimiento científico; la cuestión, sin embargo, es precisamente *cuáles son las cosas* a las que debe volverse la filosofía si quiere ser investigación científica —¿a qué cosas mismas?

Husserl propone que esas cosas deben ser las que se intuyen y se conocen en aquella intuición inmanente, guiada por la orientación que aporta ese “modo correlativo de observación” al que Fink se refería. Por mi parte, me sumo en términos generales a esa propuesta. Xolocotzi no propone ningunas cosas, pero a pesar de eso parece creer que el llamado a las “cosas mismas”, a unas cosas mismas perfectamente indefinidas, es suficientemente rico como para que no se restrinja al “ámbito estrictamente epistemológico”, sino que se posibilite “su ejecución en otras regiones” (cuáles regiones son éstas, queda en el secreto), y para que “tanto el mismo Husserl como la tradición posthusserliana, especialmente a partir de su brillante alumno Martin Heidegger” hayan “explotado estas posibilidades”, gracias a lo cual “la fenomenología ha llegado a ser la filosofía de nuestra época”.

Cuando no se está dispuesto a definir o delimitar las cosas que se van a estudiar, las posibilidades son en efecto infinitas. Pero debo decir que la “generalidad formal” de la máxima no da ni para caracterizar a la fenomenología ni para generar ninguna riqueza real o potencial. Las palabras hermosas sobre la dudosa realidad de la fenomenología no le crean un futuro más promisorio. Ya veremos en seguida, en la tercera parte de este trabajo, cómo el mismo Heidegger se debate con la cuestión de la determinación de las cosas de la fenomenología. Pero hay que desengañarse, por lo pronto. La fenomenología tenía para Husserl unas cosas muy concretas y determinadas a las cuales ir o volver, y estas cosas no le parecieron enteramente satisfactorias a su brillante alumno. Éste

propuso otras, que tambi6n era concretas y determinadas aunque se llamaran “ser” o “aquello que es ser”, o cosas por el estilo, y a la vez crey6 oportuno, en un momento de franca confusi6n, reivindicar la m6xima “A las cosas mismas” como m6xima fenomenol6gica, y se lanz6 a un esfuerzo de antemano desesperado por hacerla utilizable en una definici6n de fenomenolog6a o de m6todo fenomenol6gico orientada por esas nuevas cosas. Que el esfuerzo era desesperado lo vamos a tratar de demostrar en la tercera y 6ltima parte de este trabajo, en la que tambi6n haremos ver que la noci6n de fenomenolog6a que subyace a la pr6ctica genuinamente fenomenol6gica de Heidegger se halla en la misma l6nea tem6tica que la noci6n husserliana de fenomenolog6a, la cual tiene como centro la noci6n de intencionalidad. El ambiguo reconocimiento que el mismo Heidegger hace de este hecho no ha contribuido realmente a una aclaraci6n decisiva de la noci6n de fenomenolog6a. Pues la fenomenolog6a, entre tanto, o el movimiento fenomenol6gico, para no levantarle falsos a nadie, ha seguido a pesar de todo sumido en la indefinici6n, en la desuni6n y en la m6s triste y tr6gica equivocidad. ¿A esto es a lo que nos ha llevado el camino a las cosas mismas? ¡Ah, qu6 cosas 6stas tan veleidosas!...

### 3. Examen de la caracterizaci6n de la fenomenolog6a en los *Proleg6menos para una historia del concepto de tiempo*

En los primeros tres par6grafos del Cap6tulo II del curso (cap6tulo titulado “La fenomenolog6a: descubrimientos fundamentales, principio y explicaci6n del nombre”), Heidegger ha expuesto precisamente los que llama descubrimientos de la fenomenolog6a (y aqu6 por fenomenolog6a hay que entender simplemente la fenomenolog6a hist6rica, la que se ha desarrollado con ese nombre en la historia reciente de la filosof6a en Alemania), que son estos tres: la intencionalidad, la intuici6n categorial y el *apriori*. Aunque los tres se dicen fundamentales, hay entre ellos una relaci6n seg6n la cual los posteriores no se entienden m6s que sobre la base de los anteriores, y por lo tanto el primero de ellos tiene respecto

de los otros una “significación fundamental”.<sup>21</sup> Pero a pesar de esta significación fundamental, Heidegger no hace explícito que ese primer tema no es precisamente el descubrimiento que ha hecho una disciplina fenomenológica que ya estuviera antes constituida (y definida) como tal, sino que en muy buena medida el hallazgo de la intencionalidad como estructura vivencial en que algo se manifiesta, y de su posible alcance en la comprensión del conocimiento y del ser, es el que pudo dar lugar a su constitución misma como disciplina. Así, si ahora él puede decir que “No es que *además* de fenomenología haya ontología, sino que *la ontología científica no es otra cosa que ontología*”,<sup>22</sup> ello se debe a que todo ente, y todo ser, sólo pueden entenderse en relación con las vivencias en que se manifiestan. Heidegger prefiere, en cambio, comenzar, en el § 8, la caracterización de la fenomenología en atención a su principio. Este principio no es otro que la máxima en torno a la cual ha girado toda esta discusión. La caracterización empieza por ello afirmando: “La máxima fenomenológica dice ‘a las cosas mismas’...” (103). Este es el núcleo mismo del tópico que he venido combatiendo. Pero aunque con afirmaciones como éstas haya colaborado a confundir a mucha gente, Heidegger tiene las cosas bastante claras. “El que, expresando esa máxima algo obvio, sin embargo, fuera necesario hacer de ella el grito de batalla explícito contra ese tener ideas que flotan en el aire refleja justamente la situación de la filosofía” (104). Esa situación de la filosofía no puede ser otra que la situación histórica que Husserl encontró en su momento y a la vista de la cual consideró indispensable lanzar ese llamado “A las cosas mismas”. Creo que no es una arrogancia mía ver en esta frase de Heidegger una corroboración más de una de mis tesis en esta discusión: la de que la máxima obedecía, precisamente, a una situación histórica. Pero la coincidencia de Heidegger con mis tesis (o la de mis tesis con las de Heidegger) es todavía mayor: él dice en seguida que “de lo que se trata es de definir con mayor precisión esa máxima. En su generalidad expresa, formal, es principio de *cualquier* conocimiento científico” (104). Se sabe que esto está también reconocido, aunque con cierta ambigüedad, en el famoso § 7 de *SyT*, donde Heidegger atribuye esa afirmación más

bien a un posible objetor de esa peculiar caracterizaci6n, mediante la m6xima, de la fenomenolog6a. En estas lecciones su reconocimiento es mucho m6s claro. A mi juicio, deb6a bastar con esa constataci6n para dejar de llamar “fenomenol6gica” a la m6xima, pues 6sta, como tal, nunca se expres6 de otro modo que con esa generalidad formal. As6, respecto de “*cualquier* conocimiento cient6fico” (geometr6a, biolog6a, paleontolog6a, etc.) puede decirse exactamente lo mismo que Heidegger dice en seguida respecto de la filosof6a (por un momento no diferenciando entre filosof6a y fenomenolog6a): que “la cuesti6n, sin embargo, es precisamente *cu6les son las cosas* a las que debe volverse la filosof6a si quiere ser investigaci6n cient6fica –¿a qu6 cosas mismas?–” (104). No he afirmado en toda esta discusi6n otra cosa, y me parece que no puede honestamente afirmarse otra cosa. La m6xima, la m6xima expresa, esto es, tal como fue enunciada por Husserl, no define ni caracteriza por s6 sola a la fenomenolog6a, justamente debido a su car6cter meramente formal: solamente tiene el prop6sito de adscribir a la fenomenolog6a (o a la filosof6a, si mantenemos tambi6n la indistinci6n por el momento) a la gran empresa cient6fica, y es as6 un llamado equivalente al que m6s tarde desarroll6 con c6mulo de detalles en el ensayo *La filosof6a como ciencia rigurosa*.

No representa a mi juicio ninguna complicaci6n en esto, y ninguna verdadera novedad en el an6lisis de la m6xima seudofenomenol6gica de cuyo sentido se trata, el que Heidegger se6ale que en ella se escucha aquella “doble exigencia” a la que ya hemos debido referirnos en la secci6n anterior. Es decir, no es nada particularmente interesante que a la exigencia de “investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo” se le agregue la de “recuperar y asegurar ese suelo”, aunque esto haya que hacerlo “en primer lugar” (104); pues esta segunda exigencia tampoco puede concernir exclusivamente a la fenomenolog6a: cada ciencia parte de una delimitaci6n previa de su campo de estudio, as6 sea t6cita, as6 le falte plena conciencia filos6fica, ontol6gica o fenomenol6gica. En todo caso, la recuperaci6n y aseguramiento del propio suelo que haga la fenomenolog6a (o la filosof6a) no ser6 la misma que hagan otras disciplinas, porque pre-

cisamente dependerá de las “cosas mismas” a las que haya de dirigirse, de *sus* cosas mismas. Tampoco se altera este panorama por el hecho de que la recuperación y el aseguramiento que haga la fenomenología de su propio suelo, o el mismo trabajo fenomenológico realizado sobre el mismo, deba tener consecuencias importantes para las demás ciencias y sus propias delimitaciones de sus campos y de sus métodos. Pues esto concierne ya, precisamente, a la naturaleza de las cosas propias de la fenomenología, no a su obligación formal de guiarse por ellas. En todo caso, esa vinculación entre las cosas y el suelo o el campo de investigación es explícita también en las lecciones de Heidegger. Por eso la pregunta que inmediatamente se plantea es la de “cuáles son las cosas que aquí se recogen”. ¿Cuáles son, pues, las cosas de la fenomenología?

Las cosas de la fenomenología las ha nombrado ya Heidegger en los párrafos anteriores de sus lecciones al narrar los descubrimientos de la fenomenología, y sobre la base de esta exposición puede ahora decir lo siguiente: “El campo de cosas de la investigación fenomenológica es, por lo tanto, la *intencionalidad en su apriori*, tomándola en la doble dirección de la *intentio* y del *intentum*” (106). En efecto, aunque haya sido con la mira puesta en la construcción de una lógica científica y en el develamiento del horizonte que habría de dar unidad a sus objetos, lo que la fenomenología descubre es que “La intencionalidad no es sino *el campo fundamental* en que se encuentran dichos objetos: la totalidad de las actuaciones y la totalidad de lo ente en su ser” (105). Por ello, finalmente, se reconoce que “la aclaración del significado de la máxima fenomenológica a partir de su concreción fáctica en los inicios de la fenomenología nos lleva a la siguiente definición de dicha actividad de investigación: *la fenomenología es descripción analítica de la intencionalidad en su apriori*” (106-107). Mi coincidencia con Heidegger es máxima en este punto. Las “cosas” de la fenomenología, sus “cosas mismas”, si se quiere, son las inherentes a la intencionalidad, entendida, además, y esto no es poca cosa, como Heidegger mismo la entiende en las mismas lecciones: como “una estructura de las vivencias en cuanto tales” (47).

Sin embargo, no hay que apresurarse a suponer que 3sta es la noci3n de fenomenolog3a que Heidegger en verdad adopta definitivamente y de manera expresa. Recu3rdese que esta caracterizaci3n ha sido hecha “a partir de su concreci3n f3ctica en los inicios de la fenomenolog3a”. Pero esa concreci3n f3ctica misma, es decir, la fenomenolog3a como la ha entendido y practicado Husserl hasta, m3s o menos, 1925, que es la fecha de estas lecciones de Heidegger, va a ser sometida a cr3tica, y uno de los resultados de esa cr3tica ser3 que esa misma caracterizaci3n de la fenomenolog3a quedar3 puesta en entredicho, si no abandonada enteramente. Pero al menos de momento, el hecho de que con la intencionalidad se alcance el “verdadero campo de inter3s” de la fenomenolog3a, con el *apriori* se alcance el punto de mira, y con la intuici3n categorial “el modo originario de aprehensi3n” de las estructuras de la intencionalidad, el “modo de tratamiento” y el “m3todo” del trabajo de investigaci3n, este hecho significa que “por primera vez desde los tiempos de Plat3n, recupera la filosof3a el suelo real sobre el que poder realizar su cometido, puesto que existe ahora la posibilidad de investigar las categor3as” (108). No parece poca cosa.

Ahora bien, ya en la caracterizaci3n de la fenomenolog3a que hace Heidegger (en el § 9. *Aclaraci3n del nombre de fenomenolog3a*), se siente una ambigüedad o una tensi3n muy considerable, pues mientras que, por un lado, la aclaraci3n etimol3gica conduce a expresar o sostener un sentido meramente formal del nombre, sentido segün el cual 3ste vendr3a a coincidir con la m3xima “A las cosas mismas” (y en esto Heidegger es muy expl3cito: “la m3xima de la investigaci3n fenomenol3gica –A las cosas mismas– no hace en el fondo sino repetir lo que dice el nombre de ‘fenomenolog3a’. Ahora bien, eso quiere decir que el t3tulo de fenomenolog3a se distingue de los dem3s nombres de ciencias –teolog3a, biolog3a, etc.– esencialmente porque no dice *nada acerca del contenido de cosa* [*Sachhaltigkeit*] del objeto de inter3s de la ciencia, sino que precisamente s3lo dice acerca de –y haciendo hincapi3 en– el *c3mo*, la manera como se trata algo, y debe tratarse, en dicho trabajo de investigaci3n. As3 pues,

fenomenología es un título ‘*metódico*’, puesto que es la denominación de la manera de proceder, de captar y definir aquello que sea el asunto de la filosofía” (115)), por otro lado Heidegger sigue diciendo que “La fenomenología se ocupa –tal es el resultado de la investigación anterior– de la intencionalidad en su apriori” y que “Las estructuras de la intencionalidad en su apriori son los fenómenos; es decir, las estructuras de la intencionalidad en su apriori delimitan los objetos que en este trabajo de investigación deben hacerse en sí mismos presentes y explicarse en esa presencia” (115). ¿Cómo puede explicarse esto? ¿Cómo es posible a la vez mantener la máxima en su generalidad formal y asignarle a la fenomenología un asunto, una cosa, bien determinada, específica, material, como la intencionalidad?

Debe reconocerse, para evitar aquí un posible malentendido, que la tensión mencionada puede surgir solamente cuando la intencionalidad y sus estructuras se toman como el objeto mismo, como la cosa de la fenomenología, pero no se presenta (o no se presenta de la misma manera) cuando se toman como los medios, los métodos o los cauces mediante los cuales aparecen (o habrá que hacer aparecer) o se manifiestan (o habrá que hacer que se manifiesten) las verdaderas cosas –éstas sí todavía formales e indeterminadas, todavía cualesquiera cosas– de la investigación fenomenológica. Habría que distinguir –y la falta de esta distinción es lo que generaría la tensión mencionada– entre una fenomenología fundamental o general entendida como investigación de la intencionalidad y sus estructuras, de la fenomenicidad misma, de lo que significa ser fenómeno, etc., y múltiples posibles fenomenologías especiales o particulares que estudiarían precisamente los fenómenos particulares. La caracterización de estos fenómenos, los auténticos objetos de estudio de las diversas investigaciones o disciplinas fenomenológicas, no deja de ser formal: “El rótulo de ‘fenómeno’ nada dice acerca del ser del objeto en cuestión, sino que sólo nombra su *modo de comparecencia*” (115). Todo, cualquier cosa, puede ser o hacerse objeto de investigación fenomenológica, es decir, *fenómeno*, con tal que su modo de ocurrencia o de comparecencia quede bien ceñido y deli-

mitado por las “estructuras de la intencionalidad en su apriori”.<sup>23</sup> Pero si es cierto que estas mismas estructuras “son los fen3menos”, la ambigüedad y la tensi3n no pueden eludirse.

Por el momento (es decir, en la caracterizaci3n de la fenomenología con la que Heidegger concluye su “Aclaraci3n del nombre de ‘fenomenología’” en el § 9), esta tensi3n y esta ambigüedad no se resuelven y sobre la noci3n de fenomenología pesa en realidad una inc3moda inc3gnita. De hecho, la cuesti3n no se resuelve, y la inc3gnita permanece, a lo largo de toda la Parte Preparatoria de las lecciones, que se titula precisamente “Sentido y cometido de la investigaci3n fenomenol3gica”, y en la cual la fenomenología recibe una atenci3n sostenida durante tres bien nutridos capítulos. Es cierto que durante todo el Capítulo III de esa Parte, ya en la “Crítica inmanente a la investigaci3n fenomenol3gica” (§ 11), y más en las dos exposiciones de las omisiones en esa investigaci3n –la de la “cuesti3n del ser de lo intencional” (§ 12) y la de la “cuesti3n acerca del sentido del ser mismo y del ser del hombre” (§ 13)–, la llamada “máxima” o “principio” “fenomenol3gico” se asume como el principio que da la directiva hacia la pregunta por el ser y el sentido del ser y, por ende, como el principio que la fenomenología precisamente ha traicionado. Así, en el § 11 se dice: “La elaboraci3n de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología *no* se ha realizado [esto se refiere, naturalmente, a las investigaciones de Husserl] *fenomenol3gicamente, volviendo a las cosas mismas*, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofía” (140); en el § 12 se afirma que en la fenomenología [la de Husserl, nuevamente] “rige el más fundamental de los malentendidos”, que consiste en aplicar la concepci3n de que “la ideaci3n debe prescindir de la individuaci3n real”, de que “el qué de todo ente ha de determinarse prescindiendo de su existencia”, al ente “*cuyo qué {es} precisamente ser y nada más que ser*”, y rige en ella “por raz3n de su entrega a la tradici3n” (143), lo que ocurre una vez más, a no dudarlo, por su ignorancia de las cosas mismas. Y en el § 13, finalmente, concluye todas las consideraciones críticas diciendo muy explícitamente lo siguiente:

La reflexión crítica nos ha hecho ver que *también la investigación fenomenológica se balla bajo el hechizo de una vieja tradición y precisamente allí donde se trata de caracterizar del modo más originario lo que es su asunto más peculiar –la intencionalidad–*. La fenomenología viene a caracterizar lo que es su cosa, el asunto suyo más peculiar, *contraviniendo* su principio más propio, esto es, no a partir de las cosas mismas, sino de un prejuicio tradicional que se ha convertido en algo dado por supuesto (...). Así pues, la fenomenología, en la tarea fundamental de caracterizar su campo más propio, ¡resulta ser *no fenomenológica!* –es decir, ¡resulta ser *pretendida, falsamente fenomenológica!* (163)

Adviértase cómo, en un mismo párrafo, se señala la intencionalidad como el asunto más peculiar y el campo más propio de la fenomenología, y a la vez se señala el partir de las cosas mismas como su principio más propio. Si la fenomenología resulta ser no fenomenológica, no es siquiera porque no estudie la esencia o el apriori de la intencionalidad, sino porque no la estudia aclarándose, o al menos cuestionándose, acerca de su ser mismo (el *ser* de lo intencional), y tampoco acerca del *ser* sin más o en general, “*el ser, con miras a lo cual*” se han establecido en fenomenología las distinciones de ser que se han establecido. Y es así que, como seriamente sospechamos ahora, es este ser el que es tomado como la cosa de la fenomenología, y ya no, como veníamos creyendo, la intencionalidad misma. Pero a pesar de todo ello, y aunque ya sepamos que la fenomenología en su concreción histórica (Husserl y también Scheler) no ha sido auténticamente “fenomenológica”, la Parte preparatoria, como hemos dicho, no resuelve explícitamente la cuestión de la fenomenología. La cuestión queda en vilo hasta la Parte principal del curso.

Naturalmente, puede preguntarse si Heidegger no debiera haberse también él atendido en su juicio a las cosas mismas, es decir, precisamente a esa concreción histórica de la fenomenología que hasta 1925 ha sido la única fenomenología real, existente, y haber tomado de ella el concepto de fenomenología, en vez de querer imponerle una noción que sólo surge de su manera enteramente personal, y a mi modo de ver caprichosa, de interpretar la máxima de “Ir a las cosas mismas”. ¿Qué sucedería si él mismo aceptara esa caracterización de la fenomenología

que con tanta propiedad ha expuesto en su cap3tulo II, a saber, “anal3tica descriptiva de la intencionalidad en su apriori”? Posiblemente (esto no lo vamos a decidir aqu3) muchas o algunas de sus cr3ticas a la fenomenolog3a hist3rica se mantendr3an, y se podr3a seguir acusando a la fenomenolog3a husserliana y scheleriana de muchas cosas; pero al menos no de que fueran antifenomenol3gicas. Posiblemente la cuesti3n del ser sea la aut3ntica cuesti3n de la filosof3a, o de la metaf3sica o de la ontolog3a. Posiblemente, sin embargo, no sea 3sta la cuesti3n inicial o fundamental de una fenomenolog3a que se entiende como “anal3tica descriptiva de la intencionalidad”, o posiblemente esta fenomenolog3a tenga otras razones para no abordar esa cuesti3n del modo como Heidegger considera adecuado abordarla. Pero no vamos a discutir esto. S3lo quiero se3alar que no resulta muy justo para una posici3n filos3fica juzgarla a partir de una caracterizaci3n suya que ella no puede aceptar como propia (la de “Ir a las cosas mismas”), y menos cuando durante esa cr3tica se mantiene, solapadamente, la idea de que se est3 respetando la caracterizaci3n que dicha posici3n acepta y conforme a la cual ha actuado hist3ricamente.

Demos un paso m3s. El § 14, primero del Cap3tulo I de la Secci3n primera de la Parte principal del curso, comienza reiterando, en cuanto a lo que nos concierne, que la intencionalidad es el tema de la fenomenolog3a; pero tambi3n que a la fenomenolog3a le ha faltado una “explicaci3n previa, originaria del ser de lo intencional”, as3 como “acometer” la “tarea previa y b3sica de plantear la cuesti3n acerca del sentido del ser en cuanto tal”. Ahora bien, estas dos cuestiones “debe plantearlas la propia fenomenolog3a, si quiere atender al sentido de su principio m3s propio” (169), principio que no es otro que la m3xima que se discute. Todav3a m3s adelante, afirma esto: “El propio cuestionar fenomenol3gico, siguiendo su impronta m3s3ntima, nos lleva a la cuesti3n acerca de lo intencional y, sobre todo, a la cuesti3n acerca del sentido de ser en cuanto tal” (170). Si en todo esto entendemos que las cosas mismas de la m3xima est3n, por decirlo as3, representadas (pero tambi3n, no hay que ignorarlo, materializadas, desformalizadas) por ese “ser” o por el “senti-

do del ser”, nos daremos cuenta hasta qué punto siguen imperando aquí la ambigüedad y la tensión en la caracterización de la fenomenología. Pero éstas terminan ya pronto. Tras recordar algo que ya había sido establecido durante el examen etimológico del término de “fenomenología”, a saber, que “lo que sabemos es que la fenomenología de entrada es el *puro concepto de un método*, que sólo indica el *cómo* de la labor de investigación” (171) (algo en lo que, por cierto, también se insiste en el § 7 de *SyT*), Heidegger por fin admite lo siguiente:

Ahora bien, al venir determinada la fenomenología también por su tema (la intencionalidad), no deja de ser cierto que ahí subyace una decisión previa acerca de cuál, entre la multitud de lo ente, ha de ser justamente su tema. Por qué precisamente la intencionalidad es algo que no se ha expuesto con fundamento y razón. Simplemente se ha relatado que de hecho desde que apareció la fenomenología, y en su posterior desarrollo, la intencionalidad ha sido el tema fundamental. La indagación crítica anterior nos ha conducido más allá de dicho tema (171).

Llegaremos a ver por qué el hecho de pasar más allá de dicho tema no significa también, ni siquiera para Heidegger, pasar más allá de la fenomenología. Entender esta circunstancia nos llevará a entender el “fundamento y razón” que aquí se echa de menos. Pero que aquí se eche de menos, es decir, que se reconozca expresamente que no ha habido fundamento o razón para haber elegido a la intencionalidad como el tema de la fenomenología, significa que la noción misma de fenomenología sigue en vilo, y sobre todo, sigue afectada de la tensión y la ambigüedad que le produce su presunta definición desde su “principio”, el de “Volver a las cosas mismas”. Por lo demás, la fenomenología tampoco habrá de ser abandonada aunque, sorprendentemente, se acepte ahora algo que a nosotros nos ha resultado totalmente claro desde el inicio de nuestra confrontación con Heidegger en relación con este tema de la noción de la fenomenología: a saber, que también “la cuestión acerca del ser en cuanto tal” “es ya una cuestión determinada” (171). Esto merece ser subrayado: significa, sin asomo de duda, que la cuestión del ser, en cuanto tema o en cuanto determinación metodológica, no viene ella tampoco prescrita por

la famosa “máxima fenomenol6gica”. O dicho de manera más clara: que, en plena conformidad con Heidegger, “Ir a las cosas mismas” no equivale a “Ir al ser en cuanto tal” ni a “Ir al sentido del ser” ni a nada semejante. Pero a pesar de haber logrado esta claridad, Heidegger no se arredra. Para decidir si esta cuesti6n del ser en cuanto tal sigue verdaderamente la máxima fenomenol6gica, a él solamente le interesa que, “en cuanto cuesti6n científica” no sea “todavía un prejuicio”, no presuponga “algo dogmático” (171). Aquí hay que citarlo de nuevo:

Ahora bien, la cuesti6n acerca del ser en cuanto tal es –expuesta de modo suficientemente formal– la *más universal y vacía*, y, con todo, quizás también la *más concreta* que el cuestionar científico pueda en absoluto plantear. *Es una cuesti6n que se dirige a todo ente*; no tiene por qué ser la intencionalidad. Tampoco tiene por qué ser un ente –el tema de una ciencia–. La cuesti6n acerca del ser en cuanto tal es algo que sólo se logra cuando el cuestionar est guiado por un cuestionar hasta el final [*Zu-Ende-Fragen*], o por un inquirir en el inicio [*in den Anfang Hineinfragen*], es decir, cuando viene determinado por el principio fenomenol6gico –las cosas mismas–, asumido en un sentido radical: *propiciar que se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser* (172).

Qu decir a esto? Sólo una cosa: si esta máxima –A las cosas mismas– es en efecto el principio fenomenol6gico, y cuando se asume radicalmente apunta a la cuesti6n del ser en cuanto tal, entonces, si es cierto que las investigaciones fenomenol6gicas en su concreci6n histórica (Husserl y Scheler) no se han atenido de hecho a ese principio, pues se han detenido en la intencionalidad y en otros asuntos que no se identifican con el ser en cuanto tal, no se ve qué raz6n haya para seguirle llamando fenomenología a esas investigaciones. Por qué el análisis descriptivo de la intencionalidad en su apriori pudo valer alguna vez, así sea provisional y acriticamente, como fenomenología? Quizá nunca hubo para ello “fundamento y raz6n”. Aquello que de hecho apareci6 en la historia y cuyo relato nos ha presentado Heidegger, se llamaba ciertamente “fenomenología” a sí misma; pero de hecho no era más que análisis descriptivo de la intencionalidad, algo que ya se ha visto que no merece ese nombre. Tal parece, además, que Heidegger podra haber llegado a esta última caracterizaci6n

de la fenomenología (por lo que a este curso se refiere) a partir del relato de la historia de cualquier otra disciplina, ya que la intencionalidad no tiene como tema ningún privilegio o ventaja sobre ningún otro, pues no lo tiene tampoco como ente. La cuestión del ser “se dirige a todo ente; no tiene por qué ser la intencionalidad”. Pero entonces, estamos obligados a preguntar: ¿nunca tuvo que ser la intencionalidad? Cuando Husserl pronunció ese célebre llamado “A las cosas mismas”, ¿pudo haberse dedicado acto seguido a estudiar, por decir algo, la polimerización estereoespecífica del isopreno, que es también un ente con un ser, una cosa a la cual acercarse? ¿Y pudo además –¿por qué no?– llamarle fenomenología a ese estudio, a partir del cual Heidegger habría podido después, “por vía fenomenológica” (172), extraer “la cuestión fenomenológica fundamental acerca del ser en cuanto tal” (174), y con ello una auténtica fenomenología? ¿O está Heidegger más bien utilizando una retórica capciosa y generando un suspenso que se tomará demasiado tiempo en resolver? ¿O son las cuestiones, las cosas mismas, realmente tan embrolladas que lo único que ahora se puede declarar son las siguientes palabras del curso?

Así como los fenómenos no se dan sin más, sino que es cometido de la investigación el descubrirlos, así tampoco se puede definir de golpe y definitivamente el concepto de la fenomenología. Nuestra reflexión crítica ponía justamente en cuestión si el campo temático de la fenomenología se halla suficientemente determinado. Pero al mismo tiempo con eso se decía que también el modo de tratar el tema quedaba modificado al radicalizarse la concepción del campo temático. Asimismo, con la reflexión crítica se nos vuelve insegura la definición anteriormente dada de la fenomenología en cuanto descripción de la intencionalidad en su apriori. Acaso se modifique el método de la “descripción analítica del apriori” con la caracterización originaria de la intencionalidad y sobre todo con la concepción fundamental de su ser (174-175).

No hay que pensar, aunque esto podría inferir una lectura superficial, que la definición anteriormente dada de la fenomenología no sólo se ha vuelto insegura, sino que ha quedado totalmente destruida. De hecho habrá que esperar el resultado de las modificaciones posibles que se operarían en una investigación fenomenológica bien encaminada y que

Heidegger sigue enumerando, y que sigue enumerando, no hay m1s remedio, sobre la base de los conceptos de la fenomenolog1a hist3rica, si bien pensando justamente en su modificaci3n y radicalizaci3n.

En 1ltima instancia se modifica tambi3n la divisi3n tradicional de la fenomenolog1a en diferentes grupos de investigaci3n, como son los que se dedican a la fenomenolog1a de los actos, de las cosas y de las relaciones (...). Captando y concibiendo de modo m1s preciso ese ente que tiene el car1cter de lo intencional, llegaremos a ver el triple fundamento o base de esta diferenciaci3n [entre *intentio* e *intentum*] y, vi3ndolo, a superarlo (...). Con la concepci3n m1s radical del ser se modificar1 el concepto de apriori, pero a la vez tambi3n el sentido de la captaci3n del apriori, la ideaci3n (175).

Nada escapa a esta general superaci3n:

con esa caracterizaci3n m1s precisa del campo tem1tico se concebir1 de modo m1s adecuado el modo de captaci3n, lo que hasta ahora se consideraba s3lo descripci3n, trazado descriptivo de la propia cosa simplemente captada. De ese modo no se dice nada acerca del *sentido* de la captaci3n de la cosa. Al respecto se podr1 estipular algo s3lo cuando hayamos determinado claramente el sentido de ser de la cosa misma. Resultar1 entonces que la descripci3n posee car1cter de *interpretaci3n* [*Interpretation*]... (175-176).

No se explica uno, al menos por lo pronto, por qu3 es todo esto necesario. 2Por qu3 emprender esa serie de correcciones y modificaciones de una investigaci3n relativa a un ente (la intencionalidad), cuando el camino m1s directo parecer1a ser el de plantear la cuesti3n del ser sin m1s rodeos? Adem1s, si “de momento nos enfrentamos 1nicamente a la tarea de elaborar de manera fenomenol3gica radical, siguiendo el principio de la fenomenolog1a, la cuesti3n fundamental de *qu3 quiera decir ser*” (176), pero ese mismo principio, si sigue teniendo alg1n contenido no formal, no conduce a otras cosas que a ese mismo *ser*, no puede evitarse la apariencia (como m1nimo) de una seria redundancia en el planteamiento de la tarea. Y entre tanto: “Los resultados de la investigaci3n fenomenol3gica, la definici3n de la ciencia fenomenol3gica, quedan de momento en suspenso” (176). Como esos resultados deben de ser los de la fenomenol3gica hist3rica

(la de Husserl y Scheler), no parece inadecuado dejarlos en suspenso; pero quedarse sin definición de la ciencia fenomenológica parece algo más serio, sobre todo cuando también el “principio” de la fenomenología, y no sólo su tema, ha sido puesto ya, como vimos, en entredicho.

Es admirable que Heidegger, a pesar de todo, no esconda el embrollo en que se encuentra:

Procediendo de esta manera, puede que parezca que lo que hasta ahora hemos examinado y repasado carece de vínculo con lo siguiente, y que nos podríamos haber ahorrado ese repaso, esa crítica inmanente de la fenomenología, tanto más cuanto que se subrayó explícitamente que la cuestión acerca del ser puede plantearse ante cualquier ente, que no tiene que ser para nada el ente específico de la intencionalidad lo que despierte la cuestión acerca del ser de lo ente. ¿Para qué ese examen detallado y complicado de algo que en cierto sentido probablemente ya está superado? ¿Para qué ese examen, si no vamos a asumir proposición alguna de la fenomenología, sino que, en el sentido de la fenomenología, cualquier proposición que pudiéramos aceptar tendremos que volver a demostrarla? (177)

Si esto fuera todo (y en cierto sentido esto es todo), creo que sería evidente que Heidegger se ha llevado a sí mismo a un callejón sin salida. En sus propios términos (esto es, manteniendo la máxima “A las cosas mismas” como principio fenomenológico supremo y a la vez reconociéndole carácter fenomenológico a una investigación histórica que sólo formuló el principio en su tenor literal, digamos, pero que no lo siguió jamás en su sentido radical, según el cual diría algo así como: “al ser mismo”), la fenomenología no puede recibir ninguna definición coherente, y es natural que ésta sea dejada en suspenso. En esto culmina el haberse tomado “la molestia de entender el verdadero sentido de la fenomenología teniendo en cuenta el trabajo concreto que ella desarrolla” (118). Y es que, por encima del trabajo que la fenomenología había desarrollado, e independientemente de la validez de sus críticas al mismo, Heidegger puso su obstinación en asociar el lema “A las cosas mismas” a la cuestión del ser y en darle el carácter de “principio de la fenomenología”. Pero ese lema, tal como fue enunciado, es tan formal y tan vacío que ni siquiera podía (ni puede) admitir la “materialización”, la “determinación” o la

“especificaci3n” en una cuesti3n tan vasta y tan fundamental como la del ser, como, seg3n hemos visto, el mismo Heidegger reconoci3. Como m3todo filos3fico la obstinaci3n no es muy 3til. Pero a Heidegger le sirve, al menos, para salir del embrollo como sali3 de la ci3naga el Bar3n de M3nchhausen: tir3ndose a s3 mismo de los cabellos. Tenemos entonces esta palinodia que, mal que bien, comienza a enderezar un poco las cosas:

Y, sin embargo, no es tan sencilla la relaci3n de las consideraciones siguientes con los presupuestos. En principio no vamos a seguir ahora hablando de ello, sino s3lo a subrayar que, desde luego, no presuponemos resultado fenomenol3gico alguno en el sentido de que deduzcamos partiendo de 3l, pero que, no obstante, y sin que por eso se est3n compartiendo tesis o resultados determinados, en todo momento cuestionamos 3nica y exclusivamente de manera fenomenol3gica. Existe un *nexo 3ntimo, en la cosa*, entre lo que manejamos en la introducci3n y lo que ahora tomamos por tema... (177).

“Lo que ahora tomamos por tema”: con esto se refiere a lo que se expuso en esta misma primera secci3n de la Parte principal, y que en su n3cleo central consiste en esa asunci3n del principio fenomenol3gico (las cosas mismas) en un sentido radical, como “*propiciar que se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser*” (172); “lo que manejamos en la introducci3n” es, en cambio, la definici3n de fenomenolog3a como “an3lisis descriptivo de la intencionalidad en su apriori”. Siempre s3. No viene mal un poco m3s de ambigüedad si con ella se comienza a rescatar la intencionalidad de su oscurecimiento. ¿Cu3l es, entonces, ese nexo 3ntimo, en la cosa?

En lo que viene despu3s en este curso de 1925, en los tres cap3tulos restantes de esta Secci3n primera de la Parte principal, no se hacen ya reflexiones directas sobre fenomenolog3a o m3todo fenomenol3gico, pero en su desarrollo, que en muchos de sus pasos anticipa el que se seguir3 en *SyT*, se lleva a cabo un an3lisis del *Dasein*, o de “las estructuras de ser del ente que somos nosotros y al que llam3bamos *Dasein*”, “como una indagaci3n cuyo cometido era *elaborar el planteamiento de la pregunta por el ser*” (382-383). Es este an3lisis el que responde en los hechos (aunque sea

de un modo todavía incipiente e insuficiente) a la que Heidegger llama aquí –todavía en concordancia con el “principio” de la fenomenología– “la cuestión fenomenológica básica de *¿qué quiere decir ser?*” (383). Pues, en efecto, a pesar de la afirmación general según la cual “*La investigación fenomenológica es la interpretación de lo ente por lo que hace a su ser*” (383), el análisis (al menos el análisis fundamental) se aplica sólo a las estructuras constitutivas del ser del ente que se llama *Dasein*, y es este análisis el que en su culminación permite que asome aquel “nexo íntimo, en la cosa”, entre el “principio fenomenológico”, ya traducido en la propuesta de “propiciar que se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser”, y el análisis de la intencionalidad. El análisis culmina en la exposición del “cuidado en cuanto ser del *Dasein*”, como reza el título del § 31. En el inciso *f*) de este párrafo, “Cuidado e intencionalidad”, se dice:

El fenómeno del cuidado, estructura básica del *Dasein*, nos permite ver que lo que en la fenomenología se concibe por medio de la intencionalidad, y el modo como se concibe, resulta fragmentario, es un fenómeno que se ha visto sólo desde fuera. Pues lo que se quiere decir con “intencionalidad” –el mero dirigirse-a– es algo que, más bien, se debe retrotraer a la estructura básica unitaria del estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en. Éste es el fenómeno verdadera y propiamente primero que le corresponde a lo que, de modo impropio y parcialmente, por incidir en una sola dirección, se llama intencionalidad. Me refiero a ello muy brevemente, sólo para indicar el punto desde el cual se desplegaría una crítica fundamental al planteamiento fenomenológico (380).

No es difícil ver, en conclusión, que el campo temático en que se mueven las investigaciones de Heidegger es a fin de cuentas el mismo que fue abierto originalmente por esa fenomenología que aquí se pretende someter a una crítica fundamental, y que no es otro que el de la intencionalidad o la correlación intencional, única en la cual se encuentra algo a lo que cabe llamar “fenómeno”. Por poco y mal reconocido que sea por el mismo Heidegger, es este hecho el que le da precisamente carácter fenomenológico a su investigar y el que define en la práctica, por lo tanto, a la fenomenología que realiza y desarrolla. No importa que estas mismas investigaciones fenomenológicas terminen contextualizando en

forma m1s perfecta ese campo tem1tico, o radicaliz1ndolo o retrotray1ndolo a estructuras m1s b1sicas. Si esto ocurre en realidad as1 o no, eso es algo sobre lo cual aqu1, y en toda la pol1mica con mi colega Xolocotzi, no me he pronunciado. Pero s1 puede sostenerse que esta caracterizaci3n contradice decisivamente todos los esfuerzos de Heidegger por determinar la fenomenolog1a a partir de la m1xima "A las cosas mismas", incluso en la especificaci3n que la refiere a la cuesti3n del ser. Esto quiere decir que si 3l mismo no hubiera vinculado el estudio de "la cuesti3n por el sentido del ser en general" con el estudio de "la comprensi3n del ser" que tiene lugar (y tiempo, claro) en ese "determinado ente" "que somos nosotros mismos", jam1s habr1a encontrado justificaci3n para llamarle fenomenol3gico al "m1todo de la ontolog1a"<sup>24</sup> (propiamente, de *su* ontolog1a), ni nosotros se la encontrar1amos ahora. Pero no por eso tendr1amos tampoco raz3n para negar que su filosofar, el que en ese caso hipot1tico estuviera haciendo, estuviera dominado por la voluntad de "retroceder a las cosas mismas".

Si es menester, podr1a confirmar esta conclusi3n un repaso, que ya no puedo hacer en el marco de este ensayo, del magn1fico curso que dict3 Heidegger s3lo dos a1os despu3s del que hemos expuesto: en Marburgo, en el semestre de verano de 1927 (el mismo a1o de la aparici3n de *SyT*), titulado "Los problemas fundamentales de la fenomenolog1a". Aunque tambi3n all1 la definici3n expresa que da del m1todo fenomenol3gico –con su redefinici3n, por ejemplo, de la "reducci3n fenomenol3gica" como "reconducci3n de la mirada fenomenol3gica desde la comprensi3n, siempre concreta, de un ente hasta la comprensi3n del ser de ese ente" (47)–, y sobre todo su determinaci3n como "*m1todo de la filosof1a cient1fica en general*" (27), la cual no es otra cosa que una "ontolog1a universal" (37), una "interpretaci3n te3rico-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades" (36), parecen apartarlo de la que 3l llamar1a la "fenomenolog1a hist3rica", los an1lisis que desarrolla en el curso dejan en claro que lo que esa "mirada fenomenol3gica" verdaderamente cumple es lo que se descubre como tendencia un1nime

en las interpretaciones del ser y de la efectividad [*Wirklichkeit*] que se han dado en la historia de la filosofía (cf. 104), a saber, lo que el mismo Heidegger llama “la vuelta al sujeto en el más amplio sentido” (103), o luego, “la dirección al sujeto o a lo que, en el fondo, es significado por él, nuestro Dasein” (103), o también, a mayor abundamiento, el “retroceso al yo, al alma, a la conciencia, al espíritu y al Dasein” (104). Este es el rumbo, en efecto, en el que se hallan “las cosas de la fenomenología”. Sólo queda convencerse –con Heidegger y contra Heidegger– de que, en su formalidad vacía, las “cosas mismas” del lema que discutimos no apuntan precisamente a ellas.

### Notas

<sup>1</sup> Una primera versión de la segunda parte de este texto fue presentada en el Coloquio de Fenomenología: Retos y Perspectivas Actuales III, que tuvo lugar en Querétaro, Qro., del 27 al 29 de septiembre de 2012, con el título “¡Ah, qué cosas éstas...! (Última respuesta a Xolocotzi)”. Esta es la versión completa del escrito, en sus tres partes, ya anunciada en esa ocasión.

<sup>2</sup> En esta afirmación podría encontrarse ya un punto de desacuerdo. Puede decirse, en efecto, que si bien una discusión sobre la significación fenomenológica del lema debe interesar a los historiadores de la fenomenología o del movimiento fenomenológico, no tiene por qué interesar a los que pretenden realizar investigaciones fenomenológicas o llevar adelante la fenomenología. Pero es una constatación fenomenológica que el ejercicio de toda disciplina teórica o científica (y no sólo el de la fenomenología) requiere la posesión efectiva, por tácita que sea, de una noción de la correspondiente disciplina. Sólo el prurito de alejarse de teorías y palabras que no tengan que ver con las cosas mismas puede hacer, en mi opinión, que al fenomenólogo no le resulte interesante (y hasta fenomenológicamente interesante) la determinación esencial precisa de su propia disciplina.

<sup>3</sup> Para no dar lugar a malos entendidos, quiero decir expresamente que el trastorno que padeció mi texto en esta edición no tuvo nada que ver ni con la polémica ni con el hecho de que Xolocotzi haya sido el compilador del volumen, sino que fue obra del celo de un corrector de estilo que, como suele suceder, se pasó de listo.

<sup>4</sup> Creo innecesario dar la paginación exacta de mis citas de la conferencia de Xolocotzi. Todas están tomadas de su publicación en el volumen III del *Acta*

*fenomenol3gica latinoamericana*, cuyas referencias editoriales ya se han dado, y las ir3 haciendo, *grosso modo*, en el orden en que se presentan en la misma. Por tratarse de una publicaci3n electr3nica, la b3squeda de los lugares precisos es sencill3sima.

<sup>5</sup> V3ase, por lo dem3s, el comentario sobre este pasaje de *IL* en el ensayo “El llamado a las cosas mismas y la noci3n de fenomenol3gica” (*Escritos de filosof3a*, xxii (43), pp. 165-166). Por cierto que en esa ocasi3n deb3 haber precisado lo que, en el pasaje como lo transcrib3, era adici3n de la 2a. edici3n de la obra, y haber tomado esta circunstancia en cuenta en mi comentario. Pero el sentido de fondo de mi cr3tica a Merleau-Ponty no se altera.

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenol3gica pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro primero: Introducci3n general a la fenomenol3gica pura*, nueva edici3n y refundici3n integral de la traducci3n de Jos3 Gaos por Antonio Ziri3n Quijano, M3xico, UNAM-Fondo de Cultura Econ3mica, 2013, p. 77.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Proleg3menos para una historia del concepto de tiempo*, traducci3n de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2006. El original en alem3n es Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Frankfurt am Main, herausgegeben von Petra Jaeger, Gesamtausgabe Band 20, Vittorio Klostermann, 1979.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducci3n, pr3logo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 51.

<sup>9</sup> *Proleg3menos*, ed. cit., p. 104. Salvo las palabras en cursivas, que son de Xolocotzi, la cita est3 tomada literalmente del libro. En el original alem3n (p. 104) no hay nada que justifique la inclusi3n en el segundo par3ntesis de la palabra “mira” seguida de punto y coma; adem3s, falt3 traducir, antes de este par3ntesis, las palabras “wie Husserl sein Philosophieren verstand”: “(tal) como entend3a Husserl su filosofar”.

<sup>10</sup> SyT, ed. cit., p. 58.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 57.

<sup>13</sup> Husserl, *Briefwechsel*, Vol. III, p. 131. Citado por Xolocotzi, p. 129 de su conferencia. El 3nfasis, n3tese, es de Xolocotzi.

<sup>14</sup> En “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’” se dice (*Actualidad de Husserl*, ed. cit., p. 113): “Naturalmente, puede d3rsele a la m3xima un sentido o un car3cter epistemol3gico. Es cierto que postula la posibilidad de la evidencia y que con ello reafirma la meta de toda empresa cient3fica: la verdad, la adecuaci3n con la cosa misma”.

<sup>15</sup> Husserl, *La idea de la fenomenol3gica. Cinco lecciones*, trad. de Miguel Garc3a-Bar3, M3xico-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Econ3mica, 1982, pp. 91-92.

<sup>16</sup> En “El llamado a las cosas mismas y la noci3n de fenomenol3gica”, escrib3 lo siguiente (ed. cit., p. 161): “El llamado ‘A las cosas mismas’ cumple todo ello

haciendo hincapié en la manera como debe ser realizada la naturaleza científica de la filosofía, o la manera como puede alcanzarse su condición científica; es decir, lo hace señalando, de la manera más general y básica, la primera condición de toda empresa científica. Éste es el único vínculo que puede ser establecido correctamente, y sin salvedades, entre la fenomenología, o una filosofía fenomenológica, y el mandato del famoso lema. Pero este mandato es válido en principio, y potencialmente, para todas las ciencias, porque trae a la memoria la apelación a la evidencia como uno de los motivos fundacionales y constitutivos de la idea misma de ciencia”. Véase también la nota 15 de este mismo trabajo.

<sup>17</sup> *IL*, versión española de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1982, Tomo I: Introducción de las Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, p. 229.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 218.

<sup>19</sup> “El llamado ‘¡Volver a las cosas mismas!’ tiene que ser visto desde un punto de vista histórico, y situado en el momento en el cual fue hecho. Sólo así puede colocarse en primer plano su naturaleza de llamado. Pues no se trataba de una simple afirmación o tesis, sino precisamente de un llamado que buscaba una respuesta o un cambio de actitud en personas reales” (“El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología”, ed. cit., p. 161).

<sup>20</sup> Edmund Husserl, “Autopresentación en el *Diccionario de filósofos*”, en *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana), año 36, Núm. 109, 2004, pp. 7-16. El fragmento (citado en la nota 46 de la conferencia, p. 135), en p. 11. Mantengo la traducción de Ángel Xolocotzi.

<sup>21</sup> Véase lo dicho al final del § 6: “Así como la intuición categorial sólo es posible sobre la base del fenómeno anteriormente visto de la intencionalidad, así el *tercer descubrimiento*, del que a continuación vamos a hablar, sólo se entiende sobre la base del *segundo*, y, por lo tanto, sobre la base del *primero*. De esta manera se justifica el orden de la exposición de los descubrimientos, y paso a paso se va haciendo patente la significación fundamental del primero de ellos” (p. 99).

<sup>22</sup> Todos los números entre paréntesis indican la página de la versión castellana ya citada. Véase la nota 7. Me permito en varias ocasiones modificar la traducción.

<sup>23</sup> Esta caracterización de la fenomenología vendría a expresar una intención análoga a la de las afirmaciones iniciales de Husserl en la Introducción de *Ideas I*, y que ya he citado, según las cuales la fenomenología se refiere a los “fenómenos” en todas las significaciones de la palabra, “pero en una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo” (*Ideas I*, ed. cit., p. 77).

<sup>24</sup> Los 3ltimos entrecomillados est3n tomados de *Los problemas fundamentales de la fenomenolog3a*, trad. y pr3logo de Juan Jos3 Garc3a Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 41 y 47. A las p3ginas de este libro remiten los n3meros entre par3ntesis en el resto del ensayo.



Recepci3n: 25 de febrero de 2014  
Aceptaci3n: 25 de febrero de 2014  
(Sin dictamen por acuerdo del Consejo Editorial)

# LECCIONES DE COSAS. SEDUCCIÓN DE LA FACTICIDAD Y FILOSOFÍA PRIMERA EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

(SEGUIDO DE UN HIPOTÉTICO ENCUENTRO  
ENTRE ORTEGA, GÓMEZ DE LA SERNA Y DUCHAMP)

César Moreno-Márquez  
Universidad de Sevilla

*En homenaje a José Ortega y Gasset  
en el centenario de Meditaciones del Quijote*

## Parte I (1914 / I)

### I. Lecciones de Cosas

A la altura de 1914, en una época de vanguardias, algunas proclamas de José Ortega y Gasset en la dedicatoria “Al lector” de *Meditaciones del Quijote* casi llegan a tener el aspecto de un *manifiesto*. Y sin embargo, extrañamente, al mismo tiempo que se deja constatar que apenas se dice nada nuevo en ellas, resulta muy difícil dejar de pensar que la madurez de una ya ancestral y admirable Historia de la Filosofía no podría –no debería– oponer nada, sino más bien agradecer a Ortega su renovado e

imprescindible canto a la Filosofía como Amor, que encuentra su primera y mejor estrofa en aquel “¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!”<sup>1</sup> con que comienza su primera obra de 1914. Para justificar ese agradecimiento no es necesario que nuestra circunstancia difiera o tal vez se asemeje a la de aquella España de 1914 –tan denunciada por Ortega y Gómez de la Serna, por nombrar tan sólo a dos de los pensadores que serán aquí objeto de nuestra atención– para que, en cualquier caso, deba reconocerse hoy la validez y vigencia de la reivindicación orteguiana, su potencia de innovación y fuerza de transgresión.

1914 va a ser un buen año para las Cosas. Cosas en general, sin duda –como dirá Ortega: *hechos dados* (“un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor”),<sup>2</sup> como designación global de todo lo que pudiera ser un motivo para la Filosofía, pero también cosas aún en concreto, cosas materiales, extensas, como manifestación “a mano” o “manipulativa” de la facticidad. No estaría de más recordar –por dar cuenta del título de este primer epígrafe– cómo entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX tuvieron amplia repercusión pedagógica en lo que pronto se caracterizaría, por oposición a la escuela tradicional, como *Nueva Escuela*, aquello que vino a denominarse *Lecciones de cosas*, que trataban de conseguir que el niño se convirtiese, frente al maestro, en el centro del proceso de aprendizaje, procurando su aproximación intuitiva (pero luego también conceptual y constructiva) a las “cosas” al demorarse en ellas, tocarlas, rodearlas, escrutarlas, probarlas..., en diferentes grados de dificultad en el proceso pedagógico (en tres aspectos: forma, número y nombre). En el proyecto o ideario de un Pestalozzi,<sup>3</sup> se trataba de que el niño, guiado por su madre (a la que Pestalozzi concede un papel destacadísimo), aprendiese a tratar con las cosas y a pensarlas por sí mismo.<sup>4</sup> Si la reivindicación de la intuición va a encontrar crédito en el paso del siglo XIX al XX no será sólo porque el XIX haya sido *grosso modo* un siglo “positivista”, sino también porque el siglo XX va a comenzar siendo, en general, muy “fenomenológico”, con la poderosa reivindicación de la intuición (en autores tan decisivos, a todos los efec-

tos, como Husserl<sup>5</sup> y Bergson<sup>6</sup>) y de la orientación *a las cosas mismas* en la fenomenología husserliana,<sup>7</sup> por más que Husserl, tan ocupado como se encontraba con la exploración de las estructuras *fundamentales* de la vida de la conciencia *en cuanto tal* marginase el trato *concreto* con las cosas. Qué duda cabe de que, por otra parte, el siglo XX nace también inequívocamente *vitalista* y *comprensivo*, a la búsqueda de una *proximidad e inmersión* que había creído perder o al menos confundir. Nada de extraño tiene que en su camino vayan a aparecer las “Cosas” o los *Hechos-dados* como un motivo primordial *descriptivo*, herencia metamorfoseada, gracias a la gran renovación fenomenológica, de aquel positivismo del XIX al que la Fenomenología va a transformar, conservando, sin embargo, del positivismo su apego *descriptivo a la facticidad* y su cordura contra los desvaríos especulativos y de toda índole... No en vano, en 1913 Husserl desafiará a todos al afirmar sin complejos que la fenomenología es el verdadero positivismo.<sup>8</sup> Parece, en todo caso, que en el primer cuarto del siglo XX había llegado la hora –o al menos una “cierta” hora– de las Cosas y de dejarse seducir por ellas, y seducirlas. Es un buen momento para ello –en especial por lo que se refiere a las cosas, digamos, “materiales”, porque en esa época comienza a afianzarse lo que hoy llamamos *cultura del consumo*.<sup>9</sup>

Por cierto –no quisiera dejar pasar la ocasión sin mencionarlo–, más conocida que otras será aquella *cosa*, no se sabe a ciencia cierta –pero no tiene demasiada importancia– si cóctel de albaricoque o jarra de cerveza, con la que en 1933 Jean Paul Sartre quedó prendado de las posibilidades que –según le aseguraba Raymond Aron, recién llegado de Berlín– prometía una Fenomenología que podía hacer Filosofía con cualquier cosa que se le pusiera al alcance. Desde el principio se comprendió que el espacio fenomenológico era, en verdad, por la fuerza de la *intuición fenomenológica*, un ámbito infinito. Tras su iluminación, el inquieto y brillante Sartre corrió a comprar *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, que Lévinas había publicado en 1930.<sup>10</sup> Así pues, quién podría extrañarse de este *amor a las cosas* que preconiza Ortega en 1914. Georg

Simmel, por su parte, ya era en este sentido todo un maestro-de-Cosas, casi se diría que el Ortega germánico. Ortega, a sus 31 años, aventajado y adelantado lector, ya desde muy temprana fecha, de la fenomenología de Husserl, y también él recién llegado de Alemania, tiene la genial osadía de convertir el lema de combate de la Fenomenología, aquel germánico y cejijunto *zu den Sachen selbst*, en un jovial, mediterráneo y español ¡*Amad las Cosas!* Antes que Aron con Sartre, Ortega, a todo un país, no es que le recomiende la Fenomenología, sino que en un esencial *In partibus infidelium* (casi se diría que intrínseco a toda Filosofía, parte imprescindible de su aventura), incite a dirigir una mirada amorosa a las Cosas... En la bulliciosa mente de Ortega se trataba no solamente de *inteligir*, sino de *comprender*, y no meramente de *comprender* como quien al buscar comprender persigue solamente condescender, aprovechar o gestionar, sino comprender libre y desinteresadamente, como *un acto de amor*. Para calibrar lo que implica en toda su radicalidad y diría que casi desesperación esta apuesta orteguiana, hay que atisbar el meollo concreto de aquella “parte de los infieles” en la España de 1914 tal como Ortega la comprende. Para el joven Ortega, tal es el modo de convencer a los “infieles”: apelar a la inmediatez de las Cosas, a su proximidad, para que, a la espera de conceptos más posiblemente elevados, las cosas pudieran convertirse en *hilos conductores* de la *Meditación*. Cuando Heidegger critique a los fenomenólogos de Gotinga por ocuparse en exceso de, por ejemplo, el aspecto de un buzón, de modo que –argumenta Heidegger– si eso fuese Filosofía, él preferiría la Dialéctica,<sup>11</sup> sin duda en ello late no una crítica al trato con las *cosas*, del que en muchas ocasiones dará pruebas sobradas el propio Heidegger,<sup>12</sup> sino la exigencia de la práctica de una fenomenología hermenéutica más sugestiva.<sup>13</sup> Ortega y Gasset lo había comprendido muy pronto. En el fondo, lo que estaba en juego era no truncar o dar al traste con lo que había sido –así lo diría Ortega años más tarde– *la buena suerte de la fenomenología*<sup>14</sup> ni de malversar los maravillosos “ojos” que, según diría el propio Heidegger en 1923, debía a Husserl.<sup>15</sup>

## 2. Amad las cosas

No representa desafío alguno de comprensión hacerse cargo de cómo en la Dedicatoria “Al lector” y en la *Meditación preliminar* de sus *Meditaciones*, Ortega propone todo un canto a la Filosofía como Amor, enfatizando, pues, el *philein*. ¿Cuáles son, sin embargo, los rasgos imprescindibles de este amor, que Ortega precisa como *amor intelectual*?

1. Si bien se mira, hay una suerte de iniciático y renovado *pathos* de aquella *Totalidad* que siempre había fascinado –y no deja ni podrá dejar de fascinar– a la Filosofía. Pero –y esta salvedad es decisiva– ahora se trata de una Totalidad bajo su figuración *amorosa, individualizada y fragmentaria*. Tras el enciclopedismo dieciochesco y el grandioso intento de Hegel por entrañar conceptualmente la Totalidad,<sup>16</sup> parece haber llegado el momento, desde finales del XIX, y especialmente en estos comienzos del siglo XX, de que la Totalidad se esparza, se reparta sin grandilocuencia ni grandes aspavientos, pero no en un sentido humillante, negativo, destructivo, empequeñecedor, como si hubiera de destrozarse en añicos –una lectura ésta más postmoderna–, sino de un modo se diría que exultante, enriquecedor y creativo, en mil y una *lecciones de cosas*. Recuerda Claudio Magris cómo en 1888 Nietzsche vincula (aunque Magris dice que contrapone) la “expansión de la mirada sobre masas y extensiones más grandes” y “el refinamiento del órgano para la percepción de muchas cosas muy pequeñas y fugacísimas”.<sup>17</sup> Ortega no derivará desde lo nimio hasta una decadente anarquía de átomos, como ya había dicho Nietzsche en *El caso Wagner*, en la medida en que se haya desvanecido la Totalidad, o la vida ya no resida en un Todo orgánico y completo.<sup>18</sup> Ortega es un claro ejemplo de aquella percepción de cosas pequeñas y fugacísimas, pero también de inquietud por un *Logos* capaz de abrazar y vincular. En efecto: por más que suene paradójico, y antes de entrar en polémica, el Todo va a presentarse bajo las figuras –similares pero no idénticas– de lo Pequeño/Nimio y lo Vulgar.<sup>19</sup> Acaso es una prueba de amor-y-totalidad precisamente esta entrega incondicional que da prestigio a lo desprecia-

do. Ya Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, para ejemplificar el poder de la Posibilidad y de la sabiduría del “discípulo de la Posibilidad”, había rescatado del olvido lo más menudo e ínfimo, ejemplificado en el arrancar a volar de un urogallo en las desiertas playas de Jutlandia,<sup>20</sup> como lo que sería suficiente para captar el poder de lo posible. Más hacia el Sur, sin embargo, no habría que llegar necesariamente a tan crudo minimalismo. Bastaría que la aspiración al Todo con su logos mayestático, plenipotenciario, no se dejase atrás lo pequeño, lo nimio, lo vulgar, sino que ese Todo se hiciese de ello, que lo acogiese. Sin duda alguna que en esta apuesta ha jugado ya su partida la importancia concedida a la vida y a lo individual, tan típica y globalmente posthegeliana. Todo debe tornarse más flexible, fértil, amable y lleno, por oposición a ese universo al que Ortega se refiere como una cosa rígida, seca, sórdida y desierta.<sup>21</sup> Ahora debe producirse de nuevo, tiene que tener sus nuevos lugar y tiempo, *la arribada de todo*, como, lo adelanto, dirá Gómez de la Serna en *El Rastro*:<sup>22</sup> eclosión de –lo diré con términos de Ramón y contemporáneos– una *ingencia heteróclita: Materias de todo orden*, dirá Ortega.<sup>23</sup> Y, sobre todo, porque en ello se encuentra un nuevo asidero. No en vano dirá Ortega que

cuando hemos llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano, como los moribundos recuerdan al punto de la muerte toda suerte de nimiedades que les acaecieron. Vemos entonces que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una moza gentil.<sup>24</sup>

La reivindicación de lo Nimio y Vulgar en este amor *intelectual* filosófico no es sólo una apuesta cognitiva, sino también, me atrevería a decir que, sobre todo, de reforma moral. El gran maestro español había sido, sin duda, y para todos, Azorín. En cualquier caso, este amor orteguiano por lo Nimio y Vulgar se mantiene ponderado, sobrio, clásico, sosteni-

do, no se excede ni hiperboliza. Más adelante, en 1925, confrontado con las vanguardias, Ortega aludirá a Gómez de la Serna y a su *infrarrealismo* “de lupa”.<sup>25</sup> Por mi parte, respecto a lo que Ortega podría considerar “vulgar” –aunque también él aspiraba a dar crédito al erotismo–<sup>26</sup> no puedo evitar recordar aquel lema de la poética de Jean Genet, cuando en su *Diario del ladrón* dice que su propósito era “dar a tan pobre apariencia un sentido sublime”.<sup>27</sup>

2. Sólo cuando se ha descendido se comprende la novedad de *tras-ascender*. La apelación a la *plenitud* debe ser comprendida como una crítica al empobrecimiento y “aplastamiento” o “menoscabo” positivistas de las cosas. Por eso dicha plenitud debería poderse manifestar no meramente en un sentido negativo, en la dificultad para atrapar, capturar, dominar las cosas, como si sólo en esta fuga pudiesen mostrar su infinito, sino sobre todo en la fruición misma de su inabarcabilidad, en el exceso de su propia verdad y riqueza interiores... En otras ocasiones me he referido a cómo por medio de su *Carta de Lord Chandos*, en 1902, Hofmannsthal, nos recordó esa trascendencia o nueva profundidad de las “cosas” más ínfimas, ridículas e “inaparentes”. Sin embargo, en 1902 ese exceso se vinculaba equívocamente con lo extraño y (de modo psicologista) con la patología.<sup>28</sup> Ortega propondrá conducir cada cosa –pero sobre todo lo vulgar y nimio– hasta su plenitud o hasta su perfección, hasta provocar que lanzase sus *reverberaciones*.<sup>29</sup> Quizás la primera prueba de esa plenitud sea la fugacidad de lo excesivo, el no dejarse atrapar, escabullirse... Por eso es en este ascenso cuando surge la exigencia del descenso hacia la *profundidad*, debiéndosela rescatar del *mero* Hecho, pero también *en* el Hecho. Es necesario acercarse a las páginas de Fenomenología que Ortega presenta en la *Meditación preliminar*<sup>30</sup> para vislumbrar la importancia que se concede a la *seducción* en un doble sentido: desde la cosa seductora al seductor y viceversa. Antes de ocuparnos de la seducción es preciso convocar, en el *amor intelectual*, a la Ausencia, la Posibilidad y la Perspectiva, tres bases fundamentales de la joven Fenomenología orteguiana, que sin duda Husserl habría podido aplaudir complacido

por las artes sobradamente demostradas –y con tanta belleza– por su precoz alumno español. Fenomenología de la *elisión*, de la fuga y la ausencia y, por supuesto, de la *insinuación*, que torna al filósofo orteguiano en un *Insinuador*. Todo el empeño de Ortega, resumido, se concentra en cuestionar que la *presencia* sea mera presencia, sin contar con la *ausencia*, la *posibilidad* y la *perspectiva*, que convocan, las tres, al testigo activo, inquieto y amoroso.<sup>31</sup> Hay en Ortega, en este sentido, toda una magnífica erótica de la Insinuación, lo Invisible, la Latencia y –comedidamente– del Misterio.<sup>32</sup> Como dice Ortega:

la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y fecunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros.<sup>33</sup>

3. El amor, orientándose *a)* a lo nimio y vulgar, entregándose a “materias de todo orden” y *b)* buscando la profundidad del *Hecho-dado*, rescatando el juego de sus ausencias, la apelación a sus posibilidades y al esplendor de sus perspectivas diversas<sup>34</sup> en el juego creativo entre superficie y profundidad,<sup>35</sup> este amor, *c)* no debe ni quiere apropiarse *para sí* de lo amado, sino que, buscando amarlo en su plenitud y en su profundidad, también lo ama en todo lo que lo conecta al mundo. Amar lo amado es amarlo en lo que le incumbe y en su circunstancia. No se trata simplemente del *amor sui* del filósofo, sino del amor a la cosa-ella-misma. Dirá Ortega que el compenetrarnos con las cosas nos

hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez,

parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa y cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo según Platón, “a fin de que todo en el universo viva en conexión”.<sup>36</sup>

A la altura de 1914, amor y circunstancia son, en buena medida, como la argamasa de esta nueva Totalidad repleta de cosas pequeñas y vulgares que fascina a Ortega. Se trata, en definitiva, de *Eros*, que mantiene unido Todo, a diferencia del *Odio*, que lo desagrega todo en mil y una indiferencias y hostilidades. Es de este modo como comienza a comprenderse que Ortega se refiera indirectamente a la importante “sinfonía del erotismo universal”<sup>37</sup> y a la exigencia de que la Filosofía aspire a la omnímoda conexión.<sup>38</sup> Parece como si las cosas se deseasen entre sí, dirá Ortega muy gráficamente, “como machos y hembras”... “La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso”.<sup>39</sup> Pero no temamos a un Ortega dionisiaco. El amor se manifiesta, aparte de por el deseo, por el afán del deber-de-comprender,<sup>40</sup> gracias al cual “crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad”.<sup>41</sup> Ahora ya se comprende que Ortega pueda considerar que la Filosofía es la *Ciencia general del amor*,<sup>42</sup> de dilatación<sup>43</sup> y alegría.<sup>44</sup>

### III. Reducción y Seducción

Lo que hasta el momento se habría conseguido, a saber, una caracterización rapidísima y de trazo grueso de la Filosofía como amor, según Ortega, requiere que se la acompañe *metodológicamente* haciendo patente la exigencia de practicar ciertas *epojés* que a modo de estrategias de prevención o profilaxis filosófica permitan que pueda el *Hecho-dado* ser “rescatado” o “mantenido a buen recaudo” a favor, no lo olvidemos —pues el *amor intelectual* está en juego—, de su plenitud. Es en este sentido preciso en el que la *Reducción* exige *Seducción*, pudiéndose pensar la práctica fi-

losófica en una especie de *sui generis Hortus Conclusus* amoroso respecto al cual, por cierto, y sin demora, deberíamos evitar imaginar al Filósofo como apartado del mundo –como años más tarde Gómez de la Serna, al que me referiré de inmediato, debía evitar que se creyera que el Poeta, en su Torre de Marfil, es un negador del mundo.<sup>45</sup>

Pues bien, considero que en el “espíritu” de *Meditaciones del Quijote* (y si digo “espíritu” es porque incluiría, aparte de otros textos de esta época –cuestión en la que no podría entrar ahora–, *Azorín: Primores de lo vulgar*) pueden detectarse, sin necesidad de lupa alguna, hasta siete rituales preparativos a la *seducción* o *epojés*. No quisiera detenerme con pormenor en cada una de ellas, por lo que bastará un somero apunte. Serían tales: sin duda, las dos primeras se realizan sobre dos inveterados vicios decimonónicos: el utilitarismo<sup>46</sup> y el positivismo; la tercera sería la epojé del dogma moral.<sup>47</sup> Dirá Ortega que es preciso que nuestro ideal ético sea “más delicado y complejo, más cristalino y más íntimo”.<sup>48</sup> Cuatro nociones fundamentales, éstas, que llenan interiormente el rechazo orteguiano del dogma moral encorsetador, restrictivo, aplanador, mortificante. Lo nimio y vulgar hacen aquí el efecto de “tonificantes”, pues ya se sitúan en una zona de “marginalidad” de la que habrá de extraerse su fuerza fascinante. Mucho más inquietante que aquel *dictum* orteguiano, tan conocido, de “Yo soy yo y mi circunstancia...” es el que sostiene que “cada día –dirá Ortega– me interesa menos sentenciar; a ser juez de las cosas, voy prefiriendo ser su amante”.<sup>49</sup> Dejémoslo tan sólo apuntado. Una cuarta epojé sería la de la erudición;<sup>50</sup> y una quinta, la de la mera verdad. A este respecto, resulta significativa la apuesta de Ortega por el *ensayo* y su propuesta de ofrecer “*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas: él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error”.<sup>51</sup> Cabría destacar una sexta epojé, la de la política,<sup>52</sup> justo en la medida en que ella se desprecie “lo inmediato y momentáneo de la vida”.<sup>53</sup> La reivindicación orteguiana de lo que luego en la fenomenología

y en la hermenéutica contemporánea se reconocerá sobradamente como *mundo de la vida*, comparece muy temprano en Ortega, en este caso, en una dimensión *metapolítica*. Refiriéndose a la falseadora preocupación por la política heredada del XIX, dice Ortega que “nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías –y no solamente los residuos– a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores”.<sup>54</sup>

Finalmente, en este recuento inexhaustivo, habría que hacer una séptima epojé, ahora de la filosofía de la historia, aunque haya que esperar a un año próximo, como 1917, a *Azorín o Primores de lo vulgar*, para que esta epojé pueda contribuir claramente a la *seducción de la facticidad*.<sup>55</sup>

Si a los hechos dados hay que *seducirlos*, es porque hay que “apartarlos” a un lado (tal es un matiz del *seduco* latino), atraerlos, convencerlos de un destino superior al que le tendrían reservado las simplificaciones, manipulaciones, aplanamientos, aplastamientos, incluso diría que meras identidades, vulgares destinos trazados de antemano, incluso ridiculizaciones y todos esos *esto-no-es-más-que...* que en la vida cotidiana lanzamos sobre las cosas. Por eso la Filosofía requiere un *espacio aparte* o al margen, un *reducto*, un *Entre* en el que la meditación encuentre no ya ni sólo –en una clara vocación epistemológica– alguna *razón suficiente* tanto cuanto más originalmente –y sobre todo, *in partibus infidelium*– una *inspiración suficiente*.

Aquello a lo que conducen las *epojés* que acabo de insinuar tan sólo es, así pues, a un *Reducto de Seducción*. Para Ortega, ese Reducto jamás fue un juego ni una pose, pues siempre, como todo creador, trabajó para acotarse sus espacios y tiempos de seducción. Espacios, sin duda, como el del Escorial<sup>56</sup> o, en un texto muy temprano, las entrañables ermitas de Córdoba<sup>57</sup> (por cierto, con motivo de las cuales hace un jovencísimo Ortega, con veintiún años, toda una pequeña loa de los que llama *hombres-isla*), pero también cualquier espacio, incontables paisajes, desde, por ejemplo, Cauterets,<sup>58</sup> en Francia, a La Pampa argentina.<sup>59</sup>

O también, casi al modo cartesiano, un cuarto de trabajo donde Ortega encuentra dos fotografías y un cuadro, convertido, dice Ortega, en “laboratorio psicológico”.<sup>60</sup> Es preciso que sepamos vislumbrar al Pensador así, entregado, extasiado y recogido, como nos figuramos al Poeta. Su Espacio-Tiempo no es computable; se podrá ver al Filósofo en medio de la multitud, incluso atareado, pero se ha de saber que “está en otra parte”, en el instante de la Meditación que es su *Entre de Seducción*. Se estaría tentado de valorarlo como un *Hortus Conclusus* o —lo hará años más tarde un atribulado Gómez de la Serna— una *Torre de Marfil*... Pero no se trata de aislarse. Quede constancia de que Ortega no habrá de temer radicalizar su postura. Dos nociones demasiado intensas, ante las que nosotros casi temblamos, confundidos por los signos y prejuicios de nuestro tiempo, como las de Espectador y Ensimismamiento,<sup>61</sup> bastan para poder valorar ese *Entre o Reducto Seducido* al que me refiero. Y el gesto en que transcurre, gesto siempre de *Demora*, no es otro que el de la *Meditación* —precisémosla— *como-en-un-Marco*. Aunque no podría entretenerme lo suficiente con la dinámica de *pared-marco*, sí quisiera destacar que el marco se convierte en marco-amoroso. Vemos a Ortega, en 1921, descendiendo desde la aventura imaginaria (entre *La Gioconda* y *El caballero de la mano en el pecho*) hasta el cuadro de Regoyos, y desde éste, buscando algo un poco más nimio, más irrelevante, pues es necesario una mayor brevedad,<sup>62</sup> hasta ir a parar al marco, lo humilde del cuadro humilde del humilde pintor. Y cuando se llega a esa “Cualquier cosa”, a esa “Casi nada” del marco, estalla el Concepto y, junto al concepto de Marco, otros conceptos, como el Telón, y junto con el Telón, un Infinito. Porque “el marco postula constantemente un cuadro para su interior, hasta el punto de que cuando le falta tiende a convertir en cuadro cuanto se ve a su través”.<sup>63</sup> Maravillosa experiencia ésta —que pediré que se retenga—. He aquí cómo en un gesto magistral, Ortega nos hace reparar en lo irrelevante del Marco, precisamente por nuestra tendencia a atender sólo a lo que contiene o a lo que adorna...<sup>64</sup> ¿No se deja cuestionar que habrá de llegar por fin un momento, próximo, en el

que comience el Filósofo a captar más intensamente el Marco en cuanto tal, sin su deuda... como hace Ortega, pero reduplicando su gesto: ese marco como tal... pero sin contenido, no sólo el Marco que olvidamos en favor de su contenido, o como magníficamente lo llama Ortega, el *Marco cesante*,<sup>65</sup> sino el Otro, el *Marco constante*? Pues bien, ¿no es el Marco un trasunto de la *Meditación*, de la *Contemplación* y el *Ensimismamiento*? Sin duda. ¿Y el paisaje? Ah, el paisaje realiza perfectamente *lo máximo en lo mínimo*.<sup>66</sup> ¿Y el Marco?: un *aislador*<sup>67</sup> que “interrumpe nuestra ocupación con lo real”,<sup>68</sup> objeto neutro, trampolín y ventana. Y, por supuesto, resta el espacio originario, el del recogimiento más profundo, o como lo llama Ortega, el *Logos del Manzanares*.<sup>69</sup>

Es con motivo de afirmar que la meditación es un ejercicio erótico y que el concepto es un rito amoroso,<sup>70</sup> cuando Ortega reconoce su extrañeza ante la aproximación entre la Filosofía y el erotismo. Una aproximación “extraña y equívoca y peligrosa”, y de inmediato añade: “Pero, acaso, lleva razón Nietzsche cuando nos envía su grito ‘¡Vivid en peligro!’”.<sup>71</sup> Ortega no ofrece ninguna precisión más al respecto. ¿Qué ha querido decir?

La *seducción de la facticidad* exige lo que luego llamará Ortega *razón vital*, una creativa articulación, *more orteguiano*, de intuición y concepto. No quisiera abandonar esta primera parte, dedicada expresamente a la *Meditación Preliminar*, sin destacar cierta duplicidad en Ortega en la que pudiera ser que resonasen aquellos *dos yoes* a los que se había referido en escritos anteriores.<sup>72</sup> He aquí que el Ortega de lo nimio y vulgar, de la Filosofía como ciencia general del amor, que nos ha legado imágenes muy atrevidas para referirse a la Filosofía, parece retraerse, como si le asaltase, por medio de su “otro yo” (el salvaje), el aspecto más fiero y brutal de la realidad y de la vida, y propone alcanzar una *base de seguridad*, lo que en otros textos muy conocidos será caracterizado como *tabla de salvación*, *saber a qué atenerse*, etc. Y añade: “Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores”.<sup>73</sup> La luz tenue de la seducción se torna claridad matutina, exigencia de construcción, de basamento,

de consistencia y poder. Ortega acude a la preocupación de Grecia por la seguridad y la firmeza,<sup>74</sup> y añade: “Cultura [...] es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan [los griegos] el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla”.<sup>75</sup>

Si Ortega se ha mostrado más atrevido antes, ahora se nos presenta más comedido, temeroso y conservador. En el fondo, más *clásico*. Esto explicaría ya desde 1914, pero especialmente a lo largo de esos años, hasta llegar al muy sintomático ensayo sobre *La deshumanización del arte*, en buena medida, la dificultad de Ortega para con el desafío de las vanguardias y, si se me permite aventurar esta hipótesis, su no excesiva sensibilidad para con el tema –tan decisivo en el siglo xx– de la *alteridad*, alteridad que, a diferencia de la mera Diferencia, es punzante, irreductible, no-dialectizable, salvaje, siempre inquietante, pero también (lo comprobaremos de inmediato), límpida, escueta, desapasionada, transparente... La apuesta orteguiana por la claridad<sup>76</sup> es una suerte de llamada al orden, una apelación –según sus propias palabras– al “fulgor del mediodía y a la serenidad vertida sobre las borrascas”.<sup>77</sup>

Es interesante valorar que, así como al comienzo de *Meditaciones del Quijote* Ortega propone que se ha de conducir al Hecho-dado a la plenitud de su significado “por el camino más corto”, al final de la dedicatoria “Al lector” el camino corto queda asimilado al cazador/*Venator*, y Ortega piensa más en el acceso a la Cosa por medio del amante/*Seductor*. Dice, en efecto, que

son arrancados los secretos a la naturaleza de una manera violenta; después de orientarse en la selva cósmica el científico se dirige recto al problema, como cazador. Para Platón, lo mismo que para Santo Tomás, el hombre científico es un hombre que va de caza, *venator*. Poseyendo el arma y la voluntad la pieza es segura; la nueva verdad caerá seguramente a nuestros pies, herida como un ave en su trasvuelo.

Pero el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y sólo se entrega a

quien quiere. Necesita, cual la verdad científica, que le dediquemos una operosa atención, pero sin que vayamos sobre él rectos, a uso de venadores. No se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango del *Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones han de irse estrechando lentamente, dando al aire como sonos de ideales trompetas.<sup>78</sup>

## V. La Cosa, por ahora

¿Que ha sido, pues, de las Cosas? *Hechos-dados*, ahí están, siguen envolviéndonos, ofreciéndonos, inquietándonos, entusiasmándonos. A través de las Cosas pasan nuestra vida, nuestros conceptos, en ellas se aposentan nuestras intuiciones. Somos impensables sin ellas. Acaso de aquí se desprende que Ortega las eligiese como *nuestras maestras*.<sup>79</sup> Sí, en efecto, de esto se trata: de *Lecciones de Cosas*. De ellas, e impartidas por ellas... no se trata únicamente —y esto es ya decisivo para el homenaje a las cosas— de que ellas nos transporten, como aquella maravillosa Cosa/Magdalena del volumen I de *En busca del tiempo perdido*,<sup>80</sup> de Proust, que abría un ámbito evocativo y rememorativo de enormes dimensiones. Aquí se trata sobre todo de ellas mismas, de las cosas y los hechos-dados. Si Ortega fue un maestro excelente en las *Lecciones de Cosas*, Martin Heidegger, más parco, brumoso y germánico, nos legó, sin embargo, algunas aproximaciones intuitivas magníficas sobre lo que las cosas pueden enseñarnos... No quisiera ni puedo entretenerme ahora en la Cosa según Martin Heidegger, pero sí recordar un pasaje de *El origen de la obra de arte* en el que el Filósofo Heidegger parece como si cediera al Poeta Heidegger la palabra, para alcanzar una fenomenología hermenéutica extraordinaria de las botas pintadas por Van Gogh. De ellas dice Heidegger —y por ahora nos bastará con esto—, que

“En la oscura boca del gastado interior del zapato *está grabada* la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas *ha quedado apresada* la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del

campo mientras sopla un viento helado. En el cuero *está estampada* la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas *se despliega* toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato *tiembla* la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. *A través de* este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio *pertenece* a la tierra y su refugio es el mundo de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio.<sup>81</sup>

Es magnífica la lección de las cosas: *esta lección*. Casi todo está entredicho, insinuado, en este texto, acerca de la lección *fenomenológico-hermenéutica* de las botas. En las entrelíneas de la aproximación heideggeriana, si se lee con detenimiento, se capta casi con los ojos todo lo que Heidegger quiso tempranamente, en 1923, que se comprendiera bajo el rótulo de *Hermenéutica de la facticidad*<sup>82</sup> que, llegados aquí, se nos muestra como tensionándose del modo más creativo con lo que he llamado *Seducción de la facticidad*.

## Parte II (1914 / II-III)

### I. El monóculo sin cristal y el logos “esponjario” de Ramón Gómez de la Serna (en *El Rastro*)

1914 no es sólo el año de *Meditaciones del Quijote*. Es también en ese año cuando se publica *El Rastro*, de Gómez de la Serna.<sup>83</sup> No quisiera entrar aquí en consideraciones generales acerca de la monumental figura literaria e intelectual de Ramón Gómez de la Serna, suficientemente reconocida, aunque poco leída (quizás incluso más académicamente estudiada).<sup>84</sup> Me bastaría con destacar en el arte ramoniano ese *amor a las cosas* (especialmente nimias y vulgares) que pregonaba Ortega y Gasset

y que justificaría que éste —el de 1914— sea un magnífico año para las Cosas. Y lo prueba *hiperbólicamente* la magistral obra que Gómez de la Serna dedicó al Rastro, en el que lanzaba su *monóculo sin cristal* a diestro y siniestro en ese heteróclito espacio o *pozal de cosas* madrileño. El estilo ramoniano parte de una exaltación de la mirada, que se hace acompañar del “monóculo sin cristal”. Como dice el propio Ramón,

Yo soy sólo una mirada ancha, ancha como toda mi cara, una mirada desde luego sin ojos. Ni soy un escritor, ni un pensador ni nada. Yo sólo soy, por decirlo así, un *mirador*, y en eso creo que está la única facultad verdadera y aérea (tan amplio es este concepto que hasta un ciego está hecho de esta mirada que no es la mirada vulgar, sino algo que es sólo la facultad de que entre la realidad en nosotros, pero no como algo que retener o agravar, sino como un puro objeto de tránsito cuyo tránsito debemos facilitar).<sup>85</sup>

Y refiriéndose a sí mismo, dice:

Así yo estoy, entre la vida y la muerte, no tengo espalda ni cerrazón auténtica y estoy igualmente satisfecho de vivir o morir; yo estoy pasmado de “estar” y mi única superfluidad es la de inventar cosas en el sentido del capricho sincero y de hacer una justicia aventurada, leal y desapasionada, aunque jamás fría, una justicia cordial apoyada en la observación, en lo que yo he visto y espero ver que se puede decir de las cosas [...] Yo lo espero todo. Pero ha de venir. Yo no lo busco. Yo sólo escribo y paso (*paso* más que *paseo*) con la conciencia de que voy a morir y de que debo mirar las cosas con diafanidad viéndolas perderse o continuar, pero evitando que se las pinte queriendo ser más de lo que son, evitando su dictadura y descomponiendo su sentido, siempre supuesto, lo más graciosa y paradójicamente que pueda.<sup>86</sup>

Pues bien, refiriéndose a su “monóculo sin cristal”, dice Gómez de la Serna que

Estamos tan hechos a mirar y a aceptar los árboles, las casas y el mundo a través de nuestros ojos con una naturalidad tan perniciosa y tan poco personal, que yo, para estar sobre aviso y para no aceptar nada que no se presente en su excesiva monda y lironda naturaleza, he adoptado un monóculo sin cristal, que me sirve para estar sobre aviso y calar bien las cosas.

Y después de escrito esto, me dije con animoso regocijo: “Ahora a trabajar”, a ser algo más que ambiente diáfano y apenas humano de las cosas. Ahora a todo

hay que encontrarlo su parecido y la aprensión verdaderamente humana que despierte.<sup>87</sup>

Y un poco más adelante: “Quizá toda la civilización, la incredulidad y la ironía del mundo han progresado para que yo, a primeros de este siglo capaz de todo, llegue a usar el monóculo sin cristal [...]. La realidad es más fuerte gracias a este monóculo sin cristal, y la tontería humana se ve mejor”.<sup>88</sup>

A su modo, Gómez de la Serna es, con muchos de sus textos, un maestro de lo que podría ser el programa concreto de la *fenomenología mundana* —quizás más atrevida, más humorística, más surreal— que se anuncia y comienza a desarrollarse en *Meditaciones del Quijote*. Se trata, la suya, de una zona extrema por la propia circunstancia del Rastro, a cuyo “pozal” van a parar infinitas cosas a las que Ramón brinda su monóculo, exquisitamente observador, capaz de absorberlo todo, metaforizándolo sin descanso. Ya no habría de ser sólo Azorín (a quien está dedicado *El Rastro*) maestro en los *primores de lo vulgar*. Con Ramón, sin embargo, me temo que no era tan llevadera una posible adhesión por parte de Ortega. En su escritura, y en él mismo, el amor es tan desmedido que el homenaje de *amor a las cosas* se rinde fuera de los cauces y circuitos de la vida reconocida, urbana; son cosas, las del Rastro, a punto de desaparecer, cosas desalojadas de su prestigio de objetos de consumo usual. Y es en esa zona donde penetra, se introduce, busca *seducir* la lección fenomenológica de Ramón, que puede ser evaluada en incontables detalles concretos, pero cuyos principales logros dependen de que se valore la empresa de Gómez de la Serna en su conjunto, sin que falte en *El Rastro*, escanciada poco a poco, casi con disimulo, una poderosa filosofía, incluso me atrevería a decir que una intensa metafísica de fondo. Tan intenso es este amor de Ramón, amor de gran fenomenólogo mundano, amor metafórico de poeta, que el propio Ramón se declaró un *protector de las cosas*, sin ocultar la ternura que experimentaba por ellas.<sup>89</sup> En él se hace plenamente verdadera la relación de alucinante intimidad entre —la palabra es suya— Ingencia (a la que al principio me referí en este texto como “Totalidad”), Menudencia y Vulgaridad. La ex-

traña Enciclopedia de Ramón no responde tanto a lo que tal vez pudiera ser su personal “logos del Manzanares”, cuanto, en Ramón, al Logos de la Esponja ramoniana, un Logos, pues, si se me permite, “esponjiario”. Ello me incita a hablar de la posibilidad de un *Logos esponjiforme*. Dice Gómez de la Serna que

No creemos en las cosas lógicas que hay para llenar el vacío, y por eso nos precipitamos en respuestas incongruentes, en palabras sueltas, en frases inauditas, con las que aspiramos a conminarle.

Un punto de vista unilateral no nos convence y entonces nos adaptamos a lo que se podría llamar el punto de vista de la esponja [...]

¿Qué es el punto de vista de la esponja?

El punto de vista de la esponja es la visión varia, neutralizada, sin predilecciones, multiplicada.

Ese pretenso ente, entre esponjiario y agujereado, que queremos ser para no soportar la monotonía y el tópico, para salvarnos de la limitación de nosotros mismos, mira en derredor como en un delirio de esponja con cien ojos, apreciando relaciones insospechadas de las cosas [...]

El punto de vista de la esponja —de la esponja hundida en lo subconsciente y que avizora desde su submarinidad— trastorna todas las secuencias y consecuencias, desvaría la realidad, se distrae en lo despreocupado, crea la fijeza en lo arbitrario, deja suponer lo indesmentible [...]

No es sólo la simbología del sueño la que hay que perseguir, sino esa simbología de la vigilia, adornada de ojos, con viruela geológica de órbitas y, sin embargo, blanda a la persuasión.

Se acabó esa visión con dos ojos y sólo en camino y en la línea de puntos de lo que alcanzan esos ojos. La borrachera de cosas en la cabeza, la complejidad del resultado de mirar, nos hace ser un alma entre muchas cosas y estar ante lo multiojeado [...]

Desde lo multiorbicular se alcanzan derredores simultaneados, la cisterna y el bosque de pinos que hay dentro de la almohada [...]

Esa masa captadora, esponjiaria y agujereada, que tenemos en la cabeza, tiene que intentar en adelante la supervisión, abandonando el absurdo enfoque rectilíneo.<sup>90</sup>

Respecto a Gómez de la Serna, los ejemplos podrían ser muchos, ateniéndonos tan sólo a *El Rastro*. Sería superfluo enumerar los cientos de cosas que atraen la atención de Ramón en su heteróclita enciclopedia. A todo se lo deja venir, salir al encuentro, y ya en el *Prólogo*, tras acotar la *Circunstancia* del Rastro como abierta Totalidad de Cosas y Experiencia,

y recordando que “el Rastro es sobre todo, más que un lugar de cosas, un lugar de imágenes y de asociaciones de ideas”,<sup>91</sup> Gómez de la Serna dice que

este libro no es una obra informativa ni sentimental de esas pródigas en lamentaciones en vista de que todo es vanidad de vanidades, no; él no cree en eso, y por lo tanto es un libro enérgico, condensado, reconcentrado, apaciguador, y en él todo está dicho con gusto de la palabra y de la imagen, en un esparcimiento lúbrico y extremado [...] está hecho con la voluntad de envalentonar, de hacer que se crezcan los que lo lean, de hacerles aventurados y sonrientes, de hacerles impertérritos y asentados [...] Alguna vez se me verá detenerme, entrar en intimidades con algunas cosas, distraído un momento, pero es que aprovecho la ocasión ya que estoy ahí, ya que sólo en medio del libertinaje y la soltura del Rastro, las cosas se enseñan a sí mismas, y personalmente se encaran y se expresan.<sup>92</sup>

Lo mismo hará con los Cafés, con el Circo, con su fenomenología de las Torres de marfil, justificadas, en cualquier caso, por quien tanto ha participado de la vida urbana y se ha desenvuelto *a pie de calle*.

Ortega no dedicó atención al Rastro.<sup>93</sup> Amén de que fuese un espacio no demasiado de su agrado, el gran texto de Gómez de la Serna destroza cualquier intento de volver a escribir sobre *El Rastro* y aportar algo más detallado o profundo. Ramón lo había dicho casi todo... y no sólo casi todo, sino más. Excede la Circunstancia, la hace desbordarse por las incontables metáforas en cascada, involucrándose por completo. Sin duda habrá que dejar para una ocasión más favorable dedicar alguna reflexión a tan excepcional texto.

## II. Las novísimas Otras-Cosas de Marcel Duchamp

Comenzaba diciendo que 1914 será un buen año para las Cosas. La cosecha es enorme. Pueden ser Cosas casi al azar, en su masividad, o cosas extremadamente singulares, cosas cordiales, dispuestas para ser entrañadas o intimadas. Pero Cosas también, por qué no, para ser extrañadas y para que en su extrañamiento encuentren su oportunidad filosófica. ¿Por qué estas lecciones de cosas iban a serlo sólo en un horizonte de interro-

gabilidad familiar, en tanto cosas reconocidas, localizadas, clasificadas, con sentido y razón suficiente? Va a suceder como si en 1914 las Cosas compitiesen por estar en primera línea.

Pues bien, cabe que imaginemos una escena a modo de encuentro hipotético entre Ortega y Gómez de la Serna en, por ejemplo, la madrileña Puerta del Sol, al que se sumaría Duchamp. Fantaseemos, pues, que Gómez de la Serna y Ortega se encuentran, y que Ramón habla entusiasmado sobre su libro, dedicado al Rastro, mientras se lamenta de algunas cosas que quiso comprar pero que al fin no pudo porque alguien se le adelantó.<sup>94</sup> Ortega, un poco apabullado, espera un segundo para, por su parte, comentar con Gómez de la Serna que en sus *Meditaciones* él se refiere precisamente a ese amor a las cosas del que Ramón hace gala. Se han reunido en alguno de esos cafés cuya fenomenología extraordinaria ya va realizando poco a poco Gómez de la Serna y que culminará en sus escritos sobre la Tertulia del Pombo.<sup>95</sup> Ortega tiene 31 años en 1914, y ya comienza a sentirse un poco desbordado por los nuevos tiempos a los que, sin embargo, arde en deseos de comprender. Gómez de la Serna tiene 26 años, y Duchamp, al que esperan, 27. Cuando llega, como con aire despistado, no tardan un segundo en comenzar a charlar animadamente. En cierto momento de la conversación, después de que Gómez de la Serna informe a Ortega sobre el escándalo provocado por el cubista y futurista Duchamp con su *Desnudo bajando una escalera*, éste le interrumpe porque, cuando hace un momento ha escuchado hablar de ese “amad las cosas” a que alude Ortega, ha recordado un objeto por él realizado en 1913, un año antes, y otro, nuevo, de este mismo año (1914). Muy atrás parece haber quedado la dedicación a la pintura, que ya no parece interesarle. En verdad, Duchamp no sabe decir a Gómez de la Serna y a Ortega si lo suyo con las cosas es amor o exactamente qué sentimiento, si es que se trata de un sentimiento. Lo cierto es que a la Cosa de 1913 la ha llamado *Rueda de bicicleta*, y consiste en un divertido y móvil encuentro entre una rueda de bicicleta y un taburete (después de todo –digámoslo como en un aparte teatral–, a Ortega pronto también se le irá la imaginación –en su

*Meditación del marco*— con unos amoríos fantaseados entre la *Gioconda* de Leonardo y *El caballero de la mano en el pecho* del Greco). Según confiesa el propio Duchamp, le complacía poner en movimiento la rueda, en lo que sería su doble posibilidad circular y esférica. Se trata de lo que pronto llamará Duchamp *ready-made*. Rueda y taburete ya estaban hechos, y él se ha limitado a acoplarlos, reunirlos, hibridarlos. Duchamp, sin embargo, se muestra impaciente por hablar de su nuevo *ready-made* de ese mismo año (1914), más radical y provocativo, pues él no le ha hecho absolutamente nada, lo ha dejado intacto. Se trata tan sólo de un *Portabotellas* que ha comprado en un bazar parisino. Según sus propias confesiones, no tenía ningún empeño especial en esa Cosa, con sus ganchos para introducir boca abajo las botellas a fin de secarlas con vistas a su reutilización. La ha rescatado ya hecha, *ready-made*, como un *hecho-dado*, y tiene la intención de firmarla, como si la hubiese hecho él mismo, a fin de que se comprenda que lo decisivo en el nuevo arte no es la *Obra* como Obra, sino el *Gesto* del artista. Es su mirada lo decisivo, pero una mirada que, como la de Ramón con su monóculo, no es nada *retiniana*.

Por supuesto, es fácil imaginar que en el curso de la conversación Duchamp queda fascinado con *El Rastro* de Gómez de la Serna. Entretanto, Ortega escucha sin poder ocultar su perplejidad. Sin embargo, piensa (medita) sin descanso sobre eso *Nuevo*, y no tanto en *la cosa misma*, sino en lo que le podría pasar por la cabeza a este “joven” Duchamp. Le parece muy joven, demasiado joven, aunque sólo es cuatro años mayor que él. Lo que sea un portabotellas es claro, *un portabotellas es un portabotellas*, y se lo puede metaforizar... pero que sin más pudiera convertirse en una “Obra de Arte” sin embellecerlo, ni atraerlo a su intimidad de Cosa, ni remitirlo a alguna dimensión sentimental o simbólica... cuando pregunta a Duchamp por la “cordialidad” o por el *énfasis sentimental o humano* de ese Objeto, Duchamp no tiene nada que decirle. Fue elegido —dice Duchamp— casi al azar, sin premeditación... lo decisivo es el Gesto, que sin embargo permanecerá oculto en la Obra si ésta no es “asistida” por explicaciones. Tal vez Duchamp no amaba esa cosa, no la amaba nadie,

a nadie atraía como posible objeto de arte, aunque sí, desde luego, como un mero Útil. ¿A quién se le ocurriría otro destino? Sin embargo, si lo firma –insiste Duchamp–, todo cambiará. En cierto momento (imaginémoslo), Duchamp argumenta a Ortega que lo que quiere hacer se parece a tomar un marco vacío y enmarcar con él, visualmente, cualquier cosa. Ya se sabe que el Marco quiere tanto un contenido que –en futuras palabras de Ortega, en 1921– “cuando le falta, tiende a convertir en cuadro cuanto se ve a su través”.<sup>96</sup> Intentando apoyar a Duchamp y atenuar la perplejidad de Ortega, Gómez de la Serna puntualiza con entusiasmo que ya el maestro Ortega dice y argumenta que se trata precisamente de rescatar *cualquier cosa*, lo más nimio y banal, lo más insignificante y olvidado, y abrazarlo con nuestro *amor intelectual* filosófico. Duchamp asiente con verdadero entusiasmo, pareciéndole perfecto. Está de acuerdo con que no puede haber un prestigio previo, y que el gesto del Pensador o del Artista no podrá –no deberá– depender de que haya sido aprobado por la Crítica, la Academia, la Tradición, la propia Historia del Arte o de la Filosofía. ¡*Cualquier cosa! Ni más ni menos: Objeto-de-Pensamiento u Objeto-de-Arte*. En todo caso, respecto a los *ready-made*, ¿podría bastar una firma? Duchamp está convencido de que si se firma, será como si la hubiese hecho quien firma, pero no con las manos, ni con cinceles, ni con pinceles, sino hecha en tanto elegida, permitiendo que esa Cosa se desplace a otra zona. Duchamp no sabe que poco después, cuando esté en Estados Unidos en 1915 y escriba a su hermana Suzanne dándole instrucciones para que le haga un *ready-made* “a distancia”... firmando el *Portabotellas* que encontraría en el estudio de París, habrá llegado tarde, porque su hermana, al llegar al piso, ha visto la *Rueda de Bicicleta* y el *Portabotellas* y los ha tirado a la basura.<sup>97</sup> Ramón Gómez de la Serna interviene, emocionado y visiblemente nervioso, para retornar de nuevo a su *Rastro...* ese Paraíso de *Interinidad* o *Limbo* entre el ser-objeto-de-consumo reluciente y burgués, en la Ciudad, y el *dejar de ser, deshacerse o desaparecer* de las Cosas... el resto de la conversación podría transcurrir en el sentido de que estos tres diversos maestros se entretuviesen hablando

de *Cosas-de-toda-índole...* al retornar, Gómez de la Serna se imaginaría otro *Rastro* fastuoso, repleto de aquellos *ready-made* del amigo Marcel, y Ortega, sin duda, quedaría sumido en la desazón y la perplejidad, imposibilitado de *saber a qué atenerse...* en esta escena imaginamos –sin que nos haya importado alterar los tiempos– que Ortega experimentó sobradamente aquella incertidumbre que confesará ocho años más tarde, en 1922, en la Tertulia de Pombo, perfecto preludio de las incertidumbres de 1925. *¡Qué Cosas!*, va diciéndose a sí mismo... y *¡Lo que son las cosas!* Habrá que aprender, se dirá Ortega, a plantarse ante estas *Otras-Cosas*, a demorarse con ellas, a amarlas también a ellas. Once años después de sus *Meditaciones*, en 1925, en *La deshumanización del arte*, leeremos a un Ortega que podrá enternecernos ante la honestidad de su esfuerzo por comprender a los nuevos artistas... en verdad, si lo Nimio y Vulgar tuvo en 1914 un aire poderosamente nuevo, cabría preguntarse sobre qué es esto que trae Marcel Duchamp, y otros con él... lo inútil...: un arte que ciertamente –como dirá Ortega en 1925– está “hecho” para ser pensado... pero, entretanto, la liberación habrá sido inmensa.

Nadie mejor que Octavio Paz hizo una aproximación breve y más esencial al *ready-made*:

Los *ready-mades* son objetos anónimos que el gesto gratuito del artista, por el solo hecho de escogerlos, convierte en obras de arte. Al mismo tiempo, ese gesto disuelve la noción de “objeto de arte” [...] Los *ready-mades* no son anti-arte, como tantas creaciones modernas, sino a-rtísticos. Ni arte ni anti-arte sino algo que está entre ambos, indiferente, en una zona vacía. La abundancia de comentarios sobre su significación [...] revela que su interés no es plástico sino crítico o filosófico. Sería estúpido discutir acerca de su belleza o fealdad, tanto porque están más allá de la belleza y fealdad como porque no son obras sino signos de interrogación o de negación frente a las obras. El *ready-made* no postula un valor nuevo: es un dardo contra lo que llamamos valioso. Es crítica activa: un puntapié contra la obra de arte sentada en su pedestal de adjetivos. La acción crítica se despliega en dos momentos. El primero es de orden higiénico, un aseo intelectual, el *ready-made* es una crítica del gusto; el segundo es un ataque a la noción de obra de arte [...]. El *ready-made* es una crítica del arte “retiniano” y manual: después de haberse probado a sí mismo que “dominaba el oficio”, Duchamp denuncia la superstición del oficio. El artista no es un hacedor; sus obras no son hechuras, sino actos [...].

En su segundo momento el *ready-made* pasa de la higiene a la crítica del arte mismo [...]. El *ready-made* enfrenta a esta insignificancia [se refiere O. Paz a las significaciones de la pintura retiniana] su neutralidad, su no-significación. Por tal razón no debe ser un objeto hermoso, agradable, repulsivo o siquiera interesante. Nada más difícil que encontrar un objeto realmente neutro [...]. Desalojado, fuera de su contexto original –la utilidad, la propaganda o el adorno– el *ready-made* pierde bruscamente todo significado y se transforma en un objeto vacío, en cosa en bruto [...] el *ready-made* no es una obra sino un gesto que sólo puede realizar un artista.<sup>98</sup>

En el fondo, Duchamp no hacía sino forzar la maquinaria del pensamiento utilizando cosas, innovando hasta el extremo la posibilidad didáctica o especulativa –también seductora, a su modo, de las *Lecciones de cosas* y *extrañando*, fuera de todo *pathos* romántico o misterioso, aquel *santificar* y *amar las cosas* del filósofo español, tomando como motivo primordial aquella zona del Arte y sus Obras en la que las Cosas siempre habían encontrado refugio, veneración y privilegio. La medi(t)ación orteguiana toma legítimamente a la cosa como es, ya dada, sobradamente reconocida, y se lanza magistralmente a abrazarla, a penetrar en ella, a intentar comprenderla y ponerla en relación con otra cosas, vislumbrando su circunstancia o fantaseándola (como en la *Meditación del marco*). Por su parte, el torrencial metafórico de Ramón introduce un tono de vanguardia en un tránsito casi perfecto de cubismo y futurismo a dadaísmo. Se sabe lo que son las cosas del Rastro, o casi todas (porque las hay bien extrañas), pero Ramón las lanza y relanza metafóricamente con su “monóculo sin cristal” hasta provocar vértigo. Y luego, las *otras cosas* de Marcel Duchamp...

### III. Epílogo

No creo que sea necesario cerrar ni dar la impresión de acabamiento, fin o perfección conclusiva. Se trataba de Ortega, y junto a él, en este humilde homenaje, de aquel maravilloso y a la vez trágico año de 1914. Comenzaba diciendo –y ya me he extendido demasiado– que fue un

buen año para las Cosas: Cosas –insistamos una vez más– nimias, pequeñas, vulgares, olvidadas..., de toda índole, cuyas lecciones iba a acoger la Filosofía para aportar a su facticidad, tantas veces opuesta al deseo humano, gotas o torrentes de seducción.

Ortega nos sitúa perfectamente en esta nueva perspectiva, en una iniciática perfecta combinación de fenomenología hermenéutica, y Gómez de la Serna, ese mismo año, nos hace galas con lo nimio, vulgar y pasajero, conduciéndonos a las entrañas del Rastro madrileño para mostrarnos allí dentro –en sus propias palabras– la “arribada de Todo” y la vida secreta de las Cosas a punto de deshacerse... esta sincronía no quedaría completa (y aun así serían necesarios muchos otros protagonistas de la época) si no hiciéramos comparecer –lo he intentado humildemente– a un “artista” que ha mostrado una especial predilección por ciertas cosas que ya no son, desde luego, las “normales”, con las que –en 1914 aún se ignora– va a provocar cataclismos en el mundo del Arte y, para más de uno, alguno que otro apocalipsis.

No he pretendido sino homenajear el gran gesto filosófico de José Ortega y Gasset y lo que representó y puede seguir representando. El combate y el debate de la Filosofía lo es –debate y combate– de la seducción. Recordémoslo, pues, cada día: que la Filosofía, como el Poema o el Arte, será seductora o no será. Y añadiría más: que será transgresora o no será.

De la Meditación al Marco, y al Monóculo y la Esponja, y al *ready-made*, con todo su equívoco... no, no es necesario entrar en detalles ni disputas si tenemos la oportunidad de la Seducción, originaria como la Admiración y la Voluntad de Saber. Y siempre que –también, por qué no– mantengamos a salvo nuestro tonel de Diógenes.<sup>99</sup>

De José Ortega y Gasset se hace necesario conservar, sobre todo, cien años después, en este pensador comprometido, que quiso al mismo tiempo ser espectador y ensimismarse, esta confesión de amor sin falsos pudores, serena, meditativa, sofisticada, elegante, transparente... sentimental, humana y humanista. En el Discurso/Brindis que pronunció en la Tertulia de Pombo, en 1922, cuando Ortega tenía tan sólo 39 años,

se deja sentir con emoción la talla intelectual, filosófica y humana de este pensador, cuya obra es ejemplo vivo de su fidelidad a aquel lema de *amor a las cosas* en que creyó poder concentrar, quintaesenciada, su aventura filosófica. Y también se aprecia el vértigo de aquellos años, de los que aquí he querido ofrecer un escuetísimo esbozo, con este encuentro imaginario entre José, Ramón y Marcel. Decía entonces, en 1922, Ortega:

Me doy, pues, perfecta cuenta de que muchos de ustedes son ya otra cosa que yo, lo más otra cosa que cabe imaginar: son otra generación. He escrito y he dicho más de una vez que el concepto más importante de la historia, el gozne de su rodaje es la idea de las generaciones. Cada una de ellas trae al mundo una sensación de la vida distinta, un horizonte cordial propio dentro del cual vive inexorablemente reclusa y que la contrapone a la generación anterior y a la subsecuente. Cada generación vive así emparedada dentro de su sensibilidad y comunica con las demás al través de ésta como al través de un muro. Oyen mutuamente las voces, pero no se entienden. La sensibilidad radical de la vida es una frontera infranqueable. Por eso yo espero desde hace tiempo que una mañana, al mirar periódicos y revistas y leer lo que un joven escribe tenga que decirme a mí mismo: “Esto ya no lo entiendo”. Será una penosa impresión de que tropiezo con el muro o prisión de mi tiempo; será el convencimiento de que he perdido ya plasticidad, que no hay en mí materia aún no sellada y troquelada capaz de recibir la huella advenediza. Ese día, no tendré más remedio que cerrar mi fontanela, como dice Baroja, e ir en busca de la próxima Academia.<sup>100</sup>

El maestro Ortega fue demasiado pesimista, tal vez, hacia las generaciones, y demasiado humilde sobre las opciones y posibilidades de su “fontanela”. Hoy, a pesar del tiempo que nos separa de 1914 (cien años no son pocos, o no son nada, depende), *Meditaciones del Quijote* sigue convocándonos y seduciéndonos con su propuesta de que la Filosofía no sea únicamente *amor a la sabiduría* sino también, y quién sabe si sobre todo, *sabiduría del amor*.

## Notas

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, en *Obras Completas I*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2004, pp. 747-748. En adelante se citará como MQ.

<sup>2</sup> MQ, p. 747.

<sup>3</sup> Cfr. J.H. Pestalozzi, *Cartas sobre educación infantil*, Madrid, Tecnos, 1988, en especial las cartas XVIII-XXXI.

<sup>4</sup> La apelación a “la verdad de las cosas” es, a juicio de Ortega, a la altura de 1909, “una de las más hondas ideas de Pestalozzi (sic)” (Ortega y Gasset, J., “Lección del Quince de Diciembre [Escuela Superior de Magisterio]” [1909], en *Obras Completas VII*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2007, p. 141).

<sup>5</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro I: Introducción general a la fenomenología pura* [nueva versión de A. Zirió], México, UNAM/FCE, 2013, p. 129: “Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la ‘intuición’ originariamente [...] hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da”.

<sup>6</sup> Bergson, H., “La intuición filosófica” (1911), en *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 101-120.

<sup>7</sup> Husserl, E., “La filosofía como ciencia estricta”, en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981.

<sup>8</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>9</sup> Cfr. Marinas, J.-M., *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Macho Libros, 2001.

<sup>10</sup> Cfr. Cohen-Solal, A., *Sartre*, Barcelona, Edhasa, 1989, p. 134.

<sup>11</sup> Cfr. Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 141.

<sup>12</sup> Cfr. Moreno, C., *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla, Fénix Editora, 2006.

<sup>13</sup> Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 109 y ss.

<sup>14</sup> Ortega y Gasset, J., “Prólogo para alemanes”, en *Obras completas IX*, Taurus/Revista de Occidente, Madrid, 2009, p. 150.

<sup>15</sup> Heidegger, M., *op. cit.*, p. 22.

<sup>16</sup> A ello se refiere Ortega en *MQ*, pp. 752-753.

<sup>17</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 555, y Magris, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993, p. 11.

<sup>18</sup> Magris, C., *op. cit.*, pp. 11-12. Cfr. Nietzsche, F., “El caso Wagner”, en *Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Siruela, 2002, p. 35.

<sup>19</sup> Dice Ortega: “dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (*MQ*, p. 747); y “Es frecuente en los cuadros de Rembrandt que un humilde lienzo blanco

o gris, un grosero utensilio de menaje se halle envuelto en una atmósfera lumínica e irradiante que otros pintores vierten sólo en torno a las testas de los santos. Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda” (*Ibid.*, pp. 747-748).

<sup>20</sup> Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Orbis, 1984, p. 196.

<sup>21</sup> *MQ*, p. 748.

<sup>22</sup> Gómez de la Serna, R., “El Rastro”, en *El Rastro, El circo, Senos*, Obras completas III/Ramonismo I, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1988, pp. 98 y ss.

<sup>23</sup> “Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones” (*MQ*, p. 747).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 758.

<sup>25</sup> Ortega y Gasset, J., “*La deshumanización del arte*”, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2005, p. 866.

<sup>26</sup> Respecto al interés manifestado por Ortega en torno a la cuestión de un erotismo no deformado y bien entendido, cfr. Ortega y Gasset, J., “Leyendo el *Adolfo*, libro de amor” (1916), en *Confesiones de El Espectador*, en *Obras completas II*, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 168-171.

<sup>27</sup> Genet, J., *Diario del ladrón*, Barcelona, Seix Barral, pp. 37-38.

<sup>28</sup> Hofmannsthal, H. von. *Una carta*, Valencia, Pre-textos, 2008. Me he ocupado de ello en Moreno, “El hervidero interior”, en *Sileno* 10 (2001), pp. 13-28 y en “Dinámica de la intuición. Reflexiones sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl [con una incursión en el caso-Chandos]”, en *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología* (C. Moreno y A. de Mingo, eds.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 57-70.

<sup>29</sup> *MQ*, p. 747.

<sup>30</sup> Al respecto, cfr. San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

<sup>31</sup> *MQ*, pp. 764-765 y 768.

<sup>32</sup> *MQ*, p. 764.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 768-769.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 756. También cuando se refiere al Bosque, *Ibid.*, pp. 764 y ss.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 773.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 749.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 752.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 782.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 749.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 751.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 752.

<sup>43</sup> *Ibid.* Por cierto, a nuestra altura cultural, también podría hacerse una lectura crítica del –llamémoslo así– *dilatacionismo* orteguiano, pues nuestra época sería inquietante a su modo, no exactamente como en aquella España de 1914 que tanto desesperaba a Ortega. En todo caso, habría que dejar esta cuestión para una ocasión más propicia. Esa crítica –que no asumo– la ha planteado Góma, J., en “Vida infinita”, y en “Ortega al pie del Helicón”, en *Ingenuidad aprendida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2010, pp. 111-134 y 135-143. Es especialmente interesante una observación de Gomá en las pp. 141-142, respecto a lo que significaría “brillar en filosofía”, pero dejaremos esta cuestión para otra ocasión.

<sup>44</sup> “¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!’ Preparado así me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día” (*MQ*, p. 751). Se trata de tres imperativos: de amor, comprensión y alegría. Muy en la línea de *MQ*, cfr. Ortega y Gasset, J., “Cuando no hay alegría” (1916), en *Confesiones de El espectador*, en *Obras completas II*, p. 175.

<sup>45</sup> Gómez de la Serna, R., “La Torre de marfil” (1943), en *Una teoría personal del arte*, ed. a cargo de Ana Martínez-Collado, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 248-265.

<sup>46</sup> *MQ*, p. 751.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 750.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 751.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 759.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 752-753.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 753.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 754-755.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 754.

<sup>54</sup> *MQ*, p. 755. Más adelante, Ortega reivindica el nacimiento de la Cultura “desde abajo”, con vistas a no hieratizarla (*Ibid.*, p. 755). Más adelante se referirá al “secreto de las bases de vitalidad” (*Ibid.*, p. 758).

<sup>55</sup> El punto de vista orteguiano a este respecto es radical. Cfr. Ortega y Gasset, J., “Azorín o Primores de lo vulgar” (1917), en *Ensayos de crítica*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 293-294. “Obran sobre nosotros cien años de política y de pedagogía, que son dos disciplinas de insinceridad. El político para convencernos y el pedagogo para mejorarnos, nos habitúan a no percibir nuestra realidad íntima. Como nos han predicado tanto que debe preocuparnos más que nada el Progreso, la Humanidad y la Democracia, hemos llegado a creer de buena fe que, en efecto, son tales esquemáticos objetos lo que más nos importa sobre la Tierra. Pero esto

es una ilusión que respecto a nosotros mismos padecemos [...]. Enferma de panlogismo, la filosofía de la historia nos presenta la vida humana como una evolución de ciertas ideas colosales y abstractas. Dadas sus intenciones particulares, es justo que proceda de tal modo esta ciencia alentadora. Pero no lo tomemos muy en serio; lo que ella nos muestra no es la vida, sino ciertas consecuencias de la vida, lo que en un determinado sentido [...] va decantando la vida [...]. La filosofía de la historia da una interpretación racional de la vida, mas el texto vital queda fuera de ella: el texto vital se compone de las dilataciones y contracciones de mi víscera cordial –es esta sensación de radical soledad que ahora resuena dentro de mí como un alarido en una infinita oquedad desierta [...]. La filosofía de la historia no se ocupa de nada de esto: pasa sobre mi corazón y sobre el tuyo, lector, y sobre tantos otros, imperturbable [...]. Y esta vida inmediata, estas emociones de cada uno son para cada uno lo primero en el universo. Quiera o no. Todo lo demás es secundario, y sólo es en tanto que se apoya en nuestro corazón, y en él se articula. Y, sin embargo, de nada nos ocupamos menos que de esa vida nuestra”.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 291 y ss.

<sup>57</sup> Ortega y Gasset, J., “Las ermitas de Córdoba” (1904), en *Personas, obras, cosas* (1916), en O.C. II, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 11-13.

<sup>58</sup> Ortega y Gasset, J., “Cuaderno de bitácora” (1927), en *El Espectador VII*, en *Obras completas II*, cit. supra, pp. 701 y ss.

<sup>59</sup> Ortega y Gasset, J., “Intimidades” (1929), en *Ibid.*, pp. 728 y ss.

<sup>60</sup> Ortega y Gasset, J., “Meditación del marco” (1921), en *El Espectador III*, en *Ibid.*, p. 432.

<sup>61</sup> Ortega y Gasset, J., “Ensimismamiento y alteración”, en *Obras completas V*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2006, pp. 529-550.

<sup>62</sup> Ortega y Gasset, J., “Meditación del marco”, *op. cit.*, 432: “¡Son de tal suerte maravillosas las cosas del mundo! ¡Hay tanto que decir sobre la menor de ellas! ¡Y es tan penoso amputar a un asunto arbitrariamente sus miembros y ofrecer al lector un torso lleno de muñones!”.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 434-436.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>66</sup> Ortega y Gasset, J., “Azorín o Primores de lo vulgar”, *cit. supra*, pp. 293-296 y p. 322.

<sup>67</sup> Ortega y Gasset, J., “Meditación del marco”, *cit. supra*, p. 434.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>69</sup> Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, *cit. supra*, pp. 756-757.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 753 y 782.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 783. Cfr. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Barcelona, Akal, 1988, p. 208.

<sup>72</sup> Sobre ello ha llamado la atención San Martín, J., *op. cit.*, pp. 63-66.

<sup>73</sup> *MQ*, p. 785.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 786.

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 787-789.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 789.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 761

<sup>79</sup> Ortega y Gasset, J., “Epílogo de la filosofía”, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2009, p. 601.

<sup>80</sup> Proust, M., *En busca del tiempo perdido I. Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 64.

<sup>81</sup> Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 27 (las cursivas son mías). Me he ocupado con más detenimiento de esta y otras “cosas” de Martin Heidegger en Moreno, C., *De Mundo a Physis*, *op. cit.*

<sup>82</sup> Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999.

<sup>83</sup> Gómez de la Serna, R., *El Rastro*, *op. cit.*, pp. 71-254.

<sup>84</sup> Como reconoce Andrés Trapiello en “El caso Ramón”, prólogo a Gómez de la Serna, R., *Pombo*, Madrid, Visor Libros/Comunidad de Madrid, 1999, p. 13.

<sup>85</sup> Gómez de la Serna, R., *Pombo*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 170-171. “Cualquier intento de perpetuación por el retrato, es algo corruptor de nuestro gran vacío o mejor dicho de nuestro ‘éter’ personal, que es sólo diafanidad y en último término algo que nos debe dar una condición solazadora de ‘desaparecidos’” (p. 172).

<sup>87</sup> Gómez de la Serna, R., *La sagrada cripta de Pombo*, Madrid, Visor/Comunidad de Madrid, 1999, p. 664.

<sup>88</sup> *Idem.*

<sup>89</sup> Gómez de la Serna, R., “Las cosas y ‘el ello’” (1934), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 173.

<sup>90</sup> Gómez de la Serna, R., “Las palabras y lo indecible” (1936), en *Una teoría personal del arte*, pp. 188-189.

<sup>91</sup> Gómez de la Serna, R., *El Rastro*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>93</sup> Ortega se refiere al Rastro y a Gómez de la Serna en *La deshumanización del arte*, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2005, p. 866, cuando vincula a Gómez de la Serna con Proust y Joyce en el sentido de una suerte de infrarrealismo, que desciende a los más ínfimos detalles. De Gómez de la Serna dice Ortega que “Ramón puede componer todo un libro sobre los senos [...] o sobre el circo, o sobre el alba, o sobre el Rastro o la Puerta del Sol. El procedimiento consiste sencillamente en

hacer protagonistas del drama vital los barrios bajos de la atención, lo que de ordinario desatentemos” (p. 866). ¿No había sido ése uno de los lemas de 1914? Han transcurrido, hasta 1925, once años.

<sup>94</sup> Gómez de la Serna, R., *El Rastro*, *op. cit.*, pp. 232-235.

<sup>95</sup> Gómez de la Serna, R., *Pombo y La sagrada cripta de Pombo*, *op. cit.* Aquí se encuentra el discurso de Gómez de la Serna con ocasión del homenaje a Ortega (pp. 458-465). El discurso de Ortega se encuentra en el vol. III de las *Obras completas* (“Brindis en un banquete en su honor en Pombo”, pp. 405-408).

<sup>96</sup> Ortega y Gasset, J., *Meditación del marco*, *cit. supra*, p. 433.

<sup>97</sup> Tomkins, C., *Duchamp*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 177.

<sup>98</sup> Paz, O., *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 31-34.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>100</sup> Ortega y Gasset, J., “Brindis en un banquete en su honor en Pombo”, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, pp. 405.

## Bibliografía

BERGSON, Henri, “La intuición filosófica” (1911), en *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 101-120.

COHEN-SOLAL, A., *Sartre*, Barcelona, Edhasa, 1989.

GENET, Jean, *Diario del ladrón*, Barcelona, Seix Barral, 1988.

GÓMA, Javier, “Vida infinita”, en *Ingenuidad aprendida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2010, pp. 111-134.

\_\_\_\_\_, “Ortega al pie del Helicón”, en *Ingenuidad aprendida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2010, pp. 135-143.

GÓMEZ de la Serna, Ramón, “El Rastro”, en *Obras completas III/Ramonismo I, El Rastro, El circo, Senos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1988, pp. 71-254.

\_\_\_\_\_, “Las cosas y “el ello”” (1934), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 173-183.

\_\_\_\_\_, “Las palabras y lo indecible” (1936), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 184-200.

\_\_\_\_\_, “La Torre de marfil” (1943), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 248-265.

\_\_\_\_\_, *Pombo*, Madrid, Visor Libros/Comunidad de Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_, *La sagrada cripta de Pombo*, Madrid, Visor/Comunidad de Madrid, 1999.

HEIDEGGER, Martin, "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.

\_\_\_\_\_, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

HOFMANNSTHAL, Hugo von, *Una carta*, Valencia, Pre-textos, 2008.

HUSSERL, Edmund, "La filosofía como ciencia estricta", en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, pp. 43-109.

\_\_\_\_\_, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro I: Introducción general a la fenomenología pura* (nueva versión de A. Ziriión), México, UNAM/FCE, 2013.

KIERKEGAARD, Soren, *El concepto de la angustia*, Madrid, Orbis, 1984.

MAGRIS, Claudio, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993.

MARINAS, José-Miguel, *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado Libros, 2001.

MORENO, César, "El hervidero interior", en *Sileno*, Madrid, 10, 2001, pp. 13-28.

\_\_\_\_\_, "Dinámica de la intuición. Reflexiones sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl [con una incursión en el caso-Chandos]", en C. Moreno y A. de Mingo, eds., *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 57-70.

\_\_\_\_\_, *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla, Fénix Editora, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, Barcelona, Akal, 1988.

\_\_\_\_\_, "El caso Wagner", en *Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Siruela, 2002, pp. 20-74

\_\_\_\_\_, *Fragments póstumos (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2006.

ORTEGA Y GASSET, José, "Meditaciones del Quijote", en *Obras Completas I*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2004, pp. 745-825.

\_\_\_\_\_, "Las ermitas de Córdoba" (1904), en *Personas, obras, cosas* (1916), en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 11-13.

\_\_\_\_\_, "Leyendo el *Adolfo*, libro de amor" (1916), en *Confesiones de El Espectador*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 168-171.

\_\_\_\_\_, "Cuando no hay alegría" (1916), en *Confesiones de El espectador*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, p. 175.

\_\_\_\_\_, "Azorín o Primores de lo vulgar" (1917), en *Ensayos de crítica*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 291 y ss.

\_\_\_\_\_, "Meditación del marco" (1921), en *El Espectador III*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 431-436.

\_\_\_\_\_, "Cuaderno de bitácora" (1927), en *El Espectador VII*, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 701 y ss.

\_\_\_\_\_, “Intimidades” (1929), en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 728 y ss.

\_\_\_\_\_, “Brindis en un banquete en su honor en Pombo”, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2005, pp. 405-408.

\_\_\_\_\_, “La deshumanización del arte”, en *Obras completas III*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2005, pp. 847-877.

\_\_\_\_\_, “Ensimismamiento y alteración”, en *Obras completas V*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2006, pp. 529-550.

\_\_\_\_\_, “Lección del Quince de Diciembre [Escuela Superior de Magisterio]” [1909], en *Obras Completas VII*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 2007, p. 141.

\_\_\_\_\_, “Prólogo para alemanes”, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2009, pp. 125-165.

\_\_\_\_\_, “Epílogo de la filosofía”, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2009, pp. 583-620.

PAZ, Octavio, *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

PESTALOZZI, Johann Heinrich, *Cartas sobre educación infantil*, Madrid, Tecnos, 1988.

PROUST, Marcel, *En busca del tiempo perdido I. Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

SAN MARTÍN, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

TOMKINS, Calvin, *Duchamp*, Barcelona, Anagrama, 1999.

TRAPIELLO, Andrés, “El caso Ramón”, prólogo a R. Gómez de la Serna, *Pombo*, Madrid, Visor Libros/Comunidad de Madrid, 1999, pp. 7-13.



Recepción: 17 de febrero de 2014

Aceptación: 24 de febrero de 2014



# ASOCIACIÓN PASIVA Y FORMACIÓN DEL TEMPLE DE ÁNIMO: ASPECTOS DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA NOSTALGIA

Ignacio Quepons Ramírez  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El tema de este ensayo es el esclarecimiento fenomenológico de las síntesis de asociación pasiva que intervienen en la formación de los temples de ánimo. Para ello tomaremos como ejemplo el despertar del temple nostálgico.

La nostalgia es una vivencia cuyo interés para la descripción fenomenológica de los sentimientos destaca por diferentes motivos: se trata de una vivencia compleja cuya referencia intencional no es explícita, la cual puede ser despertada de forma incidental por un objeto cuyas características son completamente ajenas al objeto hacia el cual está dirigida o la suscita. Además contiene una forma de anhelo de volver a vivir aquello que se vivió con agrado; pero se trata de un anhelo no explícito sino implicado en la vivencia suscitada, como una inconfesada tendencia.<sup>1</sup> Naturalmente podemos volvernos al carácter tendente de este anhelo, incluso cuando su objeto no haya sido explicitado del todo, pero lo cierto es que en el momento de la suscitación nostálgica no estamos vueltos al anhelo sino a lo añoranza nostálgica, así sea en el modo del mero temple, sin tener claro hacia dónde apunta lo que extrañamos. Este anhelo, por otra parte, aparece sobre la conciencia de

la imposibilidad de volver a ese momento, de modo que se trata de un anhelo siempre frustrado. Se trata igualmente de una toma de posición ya pre-asumida, algo dado de antemano, y saber dicha imposibilidad nos provoca una cierta melancolía y desánimo, los cuales no se confunden con la tristeza dolorosa sino que pueden vivirse incluso con algo de agrado.<sup>2</sup> La suscitación nostálgica produce la inclinación a regodearse, ya sea en el recuerdo de lo añorado o en la suscitación misma, como si se tratara de una fantasía débil a través de la cual realizo un falso cumplimiento de lo anhelado y encuentro en ello agrado. Pienso “qué hermoso sería”, y al pensarlo fantaseo con la idea de tenerlo, por fin tenerlo, aunque siempre ejecuto esta tesis sobre la certeza pre-asumida de su imposibilidad.<sup>3</sup>

Como se puede ver, desde el momento de la suscitación hasta el entrelazamiento de la alegría y la tristeza propias de la nostalgia, todo el tiempo tiene lugar un complejo de síntesis de asociación implicado en la formación del temple nostálgico. De tal modo el objetivo de nuestro ensayo es presentar el esbozo de una aclaración fenomenológica de la estructura asociativa propia del despertar de las afecciones emotivas, en particular, en el despertar de la nostalgia; con ello se pretende sugerir un uso posible de los resultados de la investigación fenomenológica de corte husserliana como punto de partida para un estudio integral del horizonte afectivo de la experiencia.

## §1 Husserl y la fenomenología de la vida afectiva

El estudio de los sentimientos en la obra de Husserl es un tema relativamente reciente en las investigaciones sobre su obra. A pesar su rápida fama e influencia internacional, Husserl dejó inéditas la mayor parte de sus investigaciones filosóficas. Hasta después de su muerte en 1939 comenzó la paulatina publicación de sus diferentes tratados inéditos, algunos de ellos en un proceso muy avanzado de su culminación; los apuntes de sus lecciones y, más recientemente, sus manuscritos de

investigación. En lo que respecta al tema de los sentimientos, la mayor parte de sus investigaciones sigue en espera de su publicación.<sup>4</sup> Quizá el grupo de textos más importante del “legado” o Nachlass inédito, preservado en los Archivos Husserl, sea el texto tipografiado llamado Estudios sobre la estructura de la conciencia, acaso el lugar donde es posible encontrar mejor articuladas las descripciones sobre la estructura de la vida afectiva en su obra.<sup>5</sup>

Con todo, es posible destacar los lineamientos generales de una fenomenología de los sentimientos en sus obras publicadas en vida, especialmente en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*.<sup>6</sup> Hoy en día, gracias a la aparición de la edición crítica de sus obras completas, también se pueden estudiar diferentes temas relativos a la vida emotiva tanto en *Ideas II* como en sus primeras Lecciones de Ética.<sup>7</sup> A la luz del conocimiento que tenemos ahora del desarrollo de Husserl bien podrían considerarse los lineamientos expuestos en estas obras como el proyecto de fenomenología estática de los sentimientos. Asimismo, sobre todo en las lecciones de Ética de 1920<sup>8</sup> y los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, es posible hablar de un programa genético de la vida afectiva. El programa genético fue desarrollado por Husserl durante los años veinte en sus lecciones conocidas ahora como *Análisis sobre la síntesis pasiva*;<sup>9</sup> estas investigaciones se complementan con varios manuscritos publicados recientemente, pertenecientes sobre todo al último periodo de la vida de Husserl.<sup>10</sup>

### **Presentación estática de la fenomenología de los sentimientos: actos de sentimiento y sentimientos de sensación**

La primera formulación pública de lo que podría llamarse la doctrina husserliana de la vida afectiva aparece en el párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones lógicas*. No obstante, la posición que Husserl presenta aquí es el resultado de investigaciones que podemos encontrar en sus

notas a la *Psicología del Sonido* de Stumpf. La forma en que presenta el tema se mantiene más o menos en el mismo sentido a lo largo de las sus investigaciones de 1902 y sus lecciones de Ética de 1914, pasando por la primera redacción de *Ideas II* y los manuscritos de 1912 que después formarán parte del proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, retomados en 1927. Podríamos caracterizar esta presentación de un modo un tanto esquemático como una presentación estática de la fenomenología de los sentimientos.<sup>11</sup>

Desde sus primeros escritos el problema para Husserl es determinar si corresponde a los sentimientos un tipo específico de intencionalidad o si su intencionalidad depende de la representación objetiva a la cual están dirigidos. Finalmente concluye la necesidad de distinguir dos sentidos de sentimientos: por un lado los sentimientos como actos y, por otro, los sentimientos como sensaciones (*Gefühlsempfindungen*). En su tratamiento del tema, sobre todo en *Investigaciones lógicas*, Husserl trata de utilizar su esquema constitutivo conocido como esquema contenido-aprehensión para aclarar la estructura intencional de los sentimientos. El esquema funciona de la siguiente manera: así como en la percepción hay un acto aprehensor que organiza ciertos contenidos sensibles no intencionales, así, piensa Husserl, hay una intencionalidad aprehensora del sentimiento que capta ciertos contenidos sensibles de sentimiento fundidos en meras sensaciones.<sup>12</sup>

La determinación precisa de los contenidos de sentimiento sensible fue un tema que ocupó a Husserl especialmente en *Estudios sobre la estructura de la conciencia*.<sup>13</sup> El problema más importante es que el paralelismo entre los contenidos de sensación aprehendidos en la percepción y los contenidos de sentimiento sensible aprehendidos por la intencionalidad de los actos de sentimiento no se comportan de la misma manera. En un conocido pasaje de la misma sección de *Investigaciones lógicas* Husserl menciona que los contenidos de sentimiento sensible que el sujeto vive y localiza en su cuerpo se reflejan en el objeto en la forma de un resplandor rosado, el cual se extiende más allá del objeto al que se

dirige el sentimiento y configura un fondo emotivo de experiencia.<sup>14</sup> Los sentimientos irradian, por así decir, un cierto tono emotivo que ilumina el entorno. Este tono emotivo es sin duda sensible, aunque sea sólo representativo, y no depende de ningún acto aprehensor pues en sentido estricto no exhibe ningún objeto.<sup>15</sup>

El tema del resplandor y la irradiación emotiva de los sentimientos reaparece en otros manuscritos de investigación de diferentes épocas en un sentido muy semejante.<sup>16</sup> Aunada a esta temática aparece la caracterización de cierto estado emotivo caracterizado por constituir un sentimiento duradero que conforma un fondo emotivo de la experiencia. Husserl se refiere a este sentimiento, por lo menos desde 1893, con el nombre de temple de ánimo o *Stimmung*.<sup>17</sup> Aunque se trata de una temática que aparece ya desde sus textos tempranos, la aclaración precisa requiere el estudio de la formación genética de esta tonalidad sensible que permanece en la vida de conciencia sin formar parte de la aprehensión de ningún acto emotivo.

### **Necesidad de una presentación genética del problema: el problema de la intencionalidad de los estados de ánimo y la génesis pasiva de la vida emotiva**

A partir de los años veinte Husserl comienza a hablar explícitamente de un método genético que completara el programa constitutivo anunciado en sus primeras obras. El propio Husserl trató en diferentes momentos de hacer una exposición unificada entre su método genético y la presentación que ahora llama “estática” de su fenomenología.<sup>18</sup> En sus manuscritos tardíos hablará además de una fenomenología generativa relativa al estudio de los rendimientos de sentido de la comunidad intermonádica y la historia.<sup>19</sup>

La fenomenología genética, lejos de ser una superación de la consideración estática, en realidad se trata de un avance en la concreción

de la descripción fenomenológica. Mientras que la consideración estática asume a los correlatos de la vida de conciencia como objetos ya constituidos, la perspectiva genética interroga por la génesis temporal de la formación de dichas unidades de sentido. El análisis genético interroga por los horizontes implicados en toda vivencia actual, con miras a descubrir los momentos que tuvieron que ocurrir para que una subjetividad concreta pudiera constituir dichas unidades. Se trata, en suma, de retrotraer el objeto dado en el juicio a su ofrecimiento asumido implícitamente por el juzgar, en el mundo pre-dado de la experiencia concreta.

La consideración en términos “genéticos” de la fenomenología de los sentimientos aparece de forma explícita especialmente a partir de sus lecciones tardías de Ética, particularmente, en el excurso a la lección de 1920 cuyo tema es “Naturaleza y Espíritu”. En este excurso se tratan algunas cuestiones metodológicas en torno a una fundamentación de la esfera espiritual, en concordancia con las investigaciones realizadas en *Ideas II*. El párrafo 9 del excurso se titula “El método de desmontaje (*Abbau*) y el mundo desmontado de experiencia pura (*ausgebaute*) como diferencia abstractiva del mundo en torno dado (*gegebenen Umwelt*)”. Aquí plantea los lineamientos de una genética de los caracteres emotivo-valorativos de la experiencia de acuerdo con los lineamientos que podemos encontrar tanto en sus lecciones de lógica trascendental como en *Experiencia y Juicio*.<sup>20</sup>

En este párrafo Husserl señala que así como el ofrecimiento del mundo en torno como un mundo de sentido también implica la participación de la esfera del sentimiento (*Gemiit*) y la voluntad. De igual forma como el mundo está ya pre-dado antes de mi actividad judicativa, dicha predación supone ya la existencia de caracteres de valor y sentimiento fundados en el mundo. El mundo con su valor ya está ahí dispuesto antes de ser aprehendido en atención a su valor.<sup>21</sup> Cuando estoy vuelto al objeto en atención teórica, no estoy vuelto a su valor, pero su valor está ahí y mi “yo” como un yo afectado emotivamente, sintiente, ya está siendo

afectado emotivamente por los caracteres emotivos del objeto. Husserl no realiza la exposición detallada que sí le dedica a la explicitación del mundo pre-dado de la experiencia perceptiva que realiza, por ejemplo en *Experiencia y Juicio*, pero su análisis sugiere una forma paralela de pre-dación del valor en la “valicepción”. La determinación del valor pre-dado es también un proceso de explicitación (*Explikation*) “análogo” a la explicitación “cósica” de la experiencia.<sup>22</sup> Así como las determinaciones predicativas de orden teórico se van constituyendo progresivamente, así también las determinaciones de la esfera del valor.<sup>23</sup> De esta manera se constituyen todos los caracteres de valor que conforman un mundo circundante como mundo cultural.

El texto presentado como anexo XIX del mismo volumen de *Husserliana* complementa este párrafo. Aquí Husserl esboza los niveles de la descripción que debería seguir un análisis genético de los caracteres emotivos del mundo en torno; en este sentido se pregunta si la afección del objeto que se encuentra en el fondo, y llama la atención del yo, en el sentido de las exposiciones de *Experiencia y Juicio* por ejemplo, no sólo incita al yo del entendimiento (*Verstandes-Ich*) sino también al yo sentiente (*das fühlende Ich*). Para Husserl, así como el yo tiene un trasfondo de experiencia ajeno a sí en tanto yo, una pasividad, “inconsciente”, con objetos que incitan su atención y que pueden eventualmente pasar a ser objetos pensado o intuitos en actualidad, así también el yo tiene un “subsuelo emotivo” (*Gemütsuntergrund*), es decir, objetos que tocan el sentimiento y son ya una coloración emotiva (*Gemütsfärbungen*) ahí en el subconsciente emotivo (*Gefühlsunterbewusstsein*) y afectan a su manera al yo sentiente (*fühlende Ich*). La afección llama al volverse emotivo (*Gemütszuwendung*) y el sentimiento pasivo se vuelve un activo “yo en el agrado ante algo”.<sup>24</sup>

Husserl se refiere con la noción de objeto “inconsciente”, como es habitual en estos ejemplos, al objeto relativamente indeterminado que todavía no ha sido captado por un acto de aprehensión.<sup>25</sup> Es un objeto del fondo de la experiencia que incita a través de la afección el volverse even-

tual del yo hacia él. Esta afección puede ser también de carácter afectivo. De acuerdo con lo que sugiere este pasaje, hay “coloraciones afectivas” que desde el trasfondo no atendido del campo de experiencia también afectan el volverse del yo. Este volverse es un volverse en el sentimiento (*Gemütszuwendung*) que es la reacción eventual a la afección emotiva y es el motivo de la actividad del yo como volverse efectivo en el sentimiento hacia un objeto. Un sonido estridente no sólo se destaca en el campo sensible sino que también lo vivimos ya de acuerdo con una cierta cualidad emotiva que nos despierta un volvernó hacia él con molestia. No sólo advertimos que hay un sonido estridente, sino que nos volvemos ya, incluso antes de explicitar su sentido (sonido producido por tal o cual objeto o situación), en actitud emotiva. El sonido nos molesta y nos volvemos a él con molestia.

Otro texto importante sobre la consideración fenomenológico genética de la vida emotiva es el complemento a los *Análisis sobre la síntesis pasivas* conocido como *Síntesis activas*. La introducción de dicho texto presenta un análisis coherente con los momentos de constitución de la capa emotiva de la experiencia. La exposición comienza con una presentación de la temática general relativa a la presentación de la relación entre la capa de la pasividad y la actividad. En la esfera de la actividad tenemos una objetividad cierta y dada en sentido idéntico; por otro lado tenemos que esa objetividad es el resultado de otros rendimientos que se desarrollan en la esfera pasiva. La pasividad no sólo incluye la proto-constitución de las objetividades que aprehende la síntesis de la actividad sino a aquellos productos de la actividad del yo, los cuales, desatendidos por la sucesión de la experiencia, quedan sedimentados en la vida de conciencia.<sup>26</sup> Partiendo del ofrecimiento del objeto como algo en principio indeterminado, que se destaca de un fondo pasivo, tenemos que el objeto se destaca por ocasión de una afección que incita al yo a volverse sobre él y destacarlo del fondo de la experiencia.

Aquello que es constituido como un objeto idéntico en la pasividad puede conducir al despertar del sentimiento, incluso en este nivel pa-

sivo. Este puede ser, dice Husserl, placentero o displacentero, agradable o desagradable de acuerdo con el contexto u horizonte noemático. Es así que el objeto encuentra una nueva conciencia, una capa de intencionalidad relativa al sentimiento que tiene sus correlatos en el nóema. No obstante hay que distinguir que se trata de dos procesos de constitución, eventualmente simultáneos pero diferentes. Por un lado está la constitución del objeto en su objetividad, la cual se realiza a través del cumplimiento de horizontes vacíos que en cada caso mientan el objeto en cuanto tal. En este nivel de la constitución los sentimientos no tienen ningún lugar. Por el otro lado, en cierto modo, la entera vida de conciencia es ella misma un proceso progresivo de constitución. Si bien no toda conciencia constituye originariamente un objeto, lo cierto es que cada rendimiento se apropia de la objetivación y con ella se entrelaza con la conciencia objetivante dando lugar a nuevos caracteres, los cuales son, en sentido estricto, caracteres del objeto; así sea en el modo de su presentación meramente subjetiva. La objetivación está vinculada a todos los tipos de conciencia, de modo que el destacarse de algo como objeto del fondo de experiencia ya lo hace susceptible de ser apropiado por una intencionalidad de la esfera del sentimiento.<sup>27</sup> Esta relación no es una mera yuxtaposición de las conciencias sino la unidad de una sola conciencia.<sup>28</sup>

En el orden de las objetividades tenemos predicados de valor, los cuales no provienen de las determinaciones objetivas del objeto mentado sino de la ponderación afectiva. El análisis genético de la formación de las unidades de sentido de la esfera espiritual tales como los objetos de valor requiere la determinación de la génesis de dichos predicados, de ello resulta una génesis paralela a la génesis objetiva, la cual da por resultado los predicados de la esfera del valor.

Husserl no avanza a la elaboración de dicha investigación, ésta queda reservada para otras indagaciones que darían por resultado la descripción de la esfera del ánimo (*Gemüt*)<sup>29</sup> pero sí nos entrega algunas líneas programáticas que confirman la pertinencia de este estudio. Primero,

señala la necesidad de distinguir entre 1) la intencionalidad del sentimiento, 2) la intencionalidad de la objetivación (pasiva o de nivel superior) y 3) la actividad que objetiva los contenidos que emergen de la intencionalidad del sentimiento y permiten la formación de capas predicativas con sus respectivos objetos constituidos de otra forma, tales como los valores.

Desde el punto de vista genético y atendiendo a la pura formación del objeto en su objetividad, su pura determinación material y en suma todo lo que corresponde a la constitución de la esfera de la mera naturaleza, los sentimientos no aportan nada. No obstante, debemos recordar que esta consideración del objeto es meramente abstracta y el mismo objeto en su pre-dación en el mundo de la vida se da siempre con sus caracteres emotivo-valorativos. A lo que se refiere Husserl es que dichos caracteres no modifican su mera formación objetivo-natural. Es decir, la mera determinación de la manzana en cuanto tal no se ve alterada por mis valoraciones de la manzana, aunque en el mundo de la vida la manzana siempre aparece con caracteres de agrado o desagrado por la manzana. En cualquier caso sé que me gustan o no las manzanas, y si siento inclinación por el sabor de una manzana justo dicha inclinación está fundada sobre la determinación objetiva del sabor de la manzana en cuanto tal; de otra forma, no podría distinguirla de otras frutas y el agrado por la manzana como manzana no tendría sentido en absoluto.

Por otro lado, Husserl hace intervenir aquí una distinción, no presente de manera explícita en *Análisis sobre la síntesis pasiva*, la cual, en cierto modo, justifica el uso *sui generis* que le da a la idea de afección. Husserl es consciente de la dimensión semántica del término afección, pero justo quiere distinguir diferentes tipos o grados de afección. Los objetos del campo pasivo afectan de diferente manera, y una de estas formas es la que corresponde al despertar de la tendencia que aquí llama el volverse del sentimiento (*Gefühlszuwendung*). Es así que Husserl distingue entre una afección objetiva (*objektivierende Affektion*) de la afección del sentimiento (*Gefühlsaffektion*). La progresión en la cual el yo va cediendo a los estímulos

o incitaciones de la afección del sentimiento no da lugar a la formación de una intencionalidad objetiva sino a una referencia afectiva, una intencionalidad del sentimiento.

## **§ 2 La síntesis de asociación pasiva y la formación del campo sensible-afectivo de la experiencia**

Volviendo al ejemplo de la nostalgia, podemos decir que en ocasiones la nostalgia es una vivencia suscitada por la apercepción de cierta determinación o carácter sensible de un objeto de la percepción, respecto del cual decimos que “nos recuerda” o “nos despierta” la motivación a volvernos a un momento especial de nuestra vida. Las más de las veces no tenemos claro el objeto de nuestro sentimiento en el momento de la suscitación. Escuchamos la música y es como si la música produjera una atmósfera o iluminación afectiva del entorno, el cual no se produce por la música sino por aquello que la música nos “despierta” o “recuerda”, incluso cuando el objeto final no está claro. La música nos despierta un “temple de ánimo” cuya irradiación produce una determinada cualidad emotiva del entorno, la cual no carece de referencia intencional, pues esta suscitación del sentimiento tiene su referencia, se dirige hacia algo, aunque no está claro hacia qué. Muchas veces puede ser el caso que la melodía ni siquiera trate de un tema melancólico, por el contrario, puede ser una música alegre, pero precisamente puede que nos lleve a la melancolía porque la referencia intencional a la que está asociada la manifestación del sentimiento de la atmósfera producida no se dirige a la música, sino al objeto recordado por esa música y nuestra propia posición ante tal objeto. La síntesis en la experiencia implicada en este fenómeno es expuesta en términos de la afección y asociación pasiva.

Para Husserl, todo el campo de experiencia perceptiva está pre-dado conforme a una compleja síntesis pasiva, la cual unifica las formas en que se manifiesta un campo regular de sensaciones concordantes de acuerdo

con criterios pre-lógicos de semejanza, contigüidad y discordancia sensible. La experiencia sensible, lejos de ser un caos de datos de sensación, es siempre pre-dada acorde a una suerte de preorganización de los contenidos de sensación que constituyen campos de sensación conformados según lo que aquí se llama síntesis de asociación.<sup>30</sup>

Las sensaciones tienen una constitución esencialmente temporal. Las síntesis que constituyen el campo de percepción sensible son síntesis fundadas en la síntesis universal de la temporalidad inmanente. El campo inmanente se organiza de acuerdo con dos ámbitos: por una parte estarían las síntesis de asociación pasiva fundadas en la continuidad temporal del complejo sensible; las síntesis de asociación relacionan complejos de sensaciones conforme a formas de afinidad y contraste en sus contenidos intuitivos. Por otro lado están las síntesis del campo perceptivo, las cuales surgen por ocasión del marco de referencia constitutivo que ofrece la perspectiva del cuerpo vivo.<sup>31</sup>

El cuerpo, dice Husserl, es siempre un órgano de la percepción,<sup>32</sup> y la voluntad es el centro cero de orientación en que se constituye nuestra experiencia originaria del espacio y los campos de sensación están relacionados con las síntesis del movimiento corporal que Husserl llama "cinestésias". El cuerpo no es un punto fijo, sino que, como órgano de la voluntad, es la concreción de la subjetividad en su libre movimiento.<sup>33</sup> La concordancia entre el movimiento corporal y los rendimientos de la percepción correlativos a ella constituyen el horizonte originario del espacio vivido. Estas síntesis, tanto en su forma como en su estructura asociativa, están fundadas en las síntesis de asociación, a la vez que suponen la forma universal de la temporalidad. No obstante, el análisis fenomenológico del cuerpo es el acceso originario al campo sensible mismo. El campo de percepción sensorial depende de nuestra capacidad corporal viva de vivir esos campos.<sup>34</sup>

Por otra parte tenemos la relación entre los contenidos efectivos vividos en el campo de percepción. Cada momento en el proceso de aprehensión de un objeto de la percepción externa refiere a un complejo sistema de

vínculos donde se anticipan los momentos no vistos del objeto de acuerdo con la experiencia sedimentada. Cada exhibición del objeto desde cierta perspectiva activa inmediatamente la co-mención de ciertas formas en que se anticipa la explicitación completa del objeto (horizonte interno) así como su relación con otros objetos que forman parte del fondo contextual de su ofrecimiento a la experiencia (horizonte externo). Si atendemos a la pura exhibición sensible del objeto nos percatamos de que los contenidos vividos relativos a su constitución sensible están entrelazados en un campo que no es un caos desorganizado de sensaciones ni la mera sucesión temporal de las vivencias. Hay ya en toda percepción, incluso cuando su objeto está vagamente determinado, una síntesis que asocia los contenidos vividos que afectan al yo y dicha asociación se realiza gracias a la afinidad y contraste según sus características cualitativas. Descubrimos entonces una norma universal, una ley de regularidad en todo el campo de experiencia sensible que es la asociación pasiva, la cual, si bien está fundada en la síntesis de la temporalidad inmanente, aporta además los vínculos materiales que constituyen los campos pre-dados de sensación y, en esa medida, anticipan en cierto modo la forma del objeto de la aprehensión que les da sentido de objetos.

La asociación es la forma y la ley de regularidad de la génesis inmanente de la vida de conciencia. El desarrollo de la fenomenología de la asociación en Husserl se distingue de la psicología de la asociación toda vez que se asume en el marco de la reducción trascendental,<sup>35</sup> es decir, no supone la validez objetiva de las leyes causales de orden psico-físico sino que asume como punto de partida la pura descripción de la experiencia en su inmanencia.<sup>36</sup> En este contexto tenemos la pura corriente de vida en el presente con sus percepciones concretas y sus componentes retencionales así como sus retenciones concretas, y en ese flujo retencional un “horizonte cada vez más distante” retenido de manera más y más débil por el presente. Asimismo, tenemos recuerdos emergentes<sup>37</sup> que surgen por la asociación entre los contenidos noemáticos de algo presente y los respectivos contenidos noemáticos de lo evocado en la asociación.

Entre los caracteres noemáticos del presente y lo recordado existe una conexión que puede ser expresada en la fórmula: algo presente recuerda a algo pasado (*Das Gegenwärtige erinnert an das Vergangene*). Asimismo lo recordado puede recordar a otro carácter del pasado. Es así que la conciencia presente puede caracterizarse como aquella que despierta (*Weckendes Bewusstsein*) a una conciencia reproductiva, la cual puede despertar a su vez, por ocasión de los caracteres despertados, otros contenidos de otra conciencia pasada.

La ley de asociación es la estructura formal de los diferentes niveles de la motivación en distintos estratos constitutivos. En el contexto de la pasividad primordial tenemos que está relacionado con dos temas: 1) La posibilidad de la rememoración gracias al despertar afectivo de lo contenido en la conciencia retencional y 2) la génesis de las anticipaciones de sentido que forman parte de la apercepción. Toda conciencia temática muestra un objeto pero lo hace sobre un fondo de síntesis asociativas que pre-constituyen el campo de percepción y, al mismo tiempo, siguen operando a nivel pasivo como motivaciones implícitas que anticipan los caracteres pre-dados del campo de percepción en general o del mismo objeto desde su configuración material hasta otros contenidos más complejos vinculados con la mención actual por afinidad asociativa.

En términos generales podemos aclarar el sentido de la síntesis de asociación de la siguiente forma: la conciencia es afectada por un contenido afectante en una fase momentánea de la corriente de vida; como toda aparición genuina, pasa del momento impresivo a la retención y es remplazado por otra impresión originaria. El fenómeno en retención puede seguir afectando pero desde la retención y por efecto de esta retención es que afecta al presente; la afeción se mantiene a lo largo de la cadena retencional, y su fuerza afectiva depende del grado en que el contenido de la aparición es retenido con el momento presente. La afectación impresiva despierta los momentos retenidos del objeto, momentos que antes afectaron al ego y los mantiene, por así decir, todavía asidos, y este despertar refuerza la capacidad afectiva de los momentos retenidos.<sup>38</sup>

La síntesis de asociación relaciona un presente impresional con un presente no intuido o reproducido intuitivamente a partir de la suscitación de una evocación. Justo algo se presenta y “recuerda”, se “asocia” con algo que afectó antes a la conciencia, y dicha asociación se realiza por “ semejanza”. La cuestión de fondo, se pregunta Husserl, es por qué entre toda la variedad de relaciones de semejanza posibles se privilegia cierta similitud para establecer el puente<sup>39</sup> y cómo el establecimiento de esos puentes da lugar a unidades de sentido cada vez más regulares que permiten al ego reconocer su propia vida como una unidad temporal, en principio accesible a través de la evocación de sus vivencias sedimentadas. Esta cuestión concierne además a la definición de las condiciones mismas en las que la mónada comprende su pasado como un pasado propio y de tal manera se “tiene a sí misma” como subjetividad concreta en su interminable corriente temporal.

Las conexiones más generales entre los objetos destacados en el campo de experiencia originaria son aquellas relativas a la similitud o uniformidad así como con la heterogeneidad; dichas conexiones son un rendimiento sintético de la conciencia efectuado de forma pasiva. Lo cierto es que la manera concreta en la cual se realiza una conexión real entre una pluralidad de contenidos inmanentes no es la de la mera similitud. Husserl dice que el hecho de que dos personas tengan narices similares no crea una conexión real entre ellas<sup>40</sup> aunque, inmediatamente agrega, no hay que olvidar que de lo que se trata aquí es de la relación entre los datos o contenidos inmanentes como los colores o los sonidos, en un campo de experiencia sensible.

Si consideramos la cuestión de forma estática, la coexistencia de dos o más objetos relacionados por sus contenidos, vemos que su unidad emerge de la homogeneidad, así como la diferencia emerge de la variedad heterogénea. Pero si consideramos la cuestión desde una perspectiva dinámica podemos ver que la transición entre contenidos se realiza en la repetición. No se trata aquí de una mera semejanza sino de un proceso de “acoplamiento” (*Deckung*). En esta experiencia una conciencia se pre-

serva y sobre ella se monta, por así decir, otra conciencia, realizándose así una síntesis de coincidencia que da por resultado un campo sensible más o menos uniforme. Recorro la mirada sobre una superficie coloreada y cada momento sensible se va asociando al anterior por ocasión de una semejanza. Puede haber variaciones de intensidad del color o brillo pero capto el campo sensible como un campo uniforme que presenta “el mismo” contenido. Lo mismo se podría decir de un sonido sostenido que varía en el tono o la intensidad pero captamos como una unidad gracias a esta síntesis de uniformidad.

A esta síntesis de acoplamiento (*Deckungssynthese*) le corresponde una tendencia afectiva, donde la uniformidad regular destacada se impone sobre el yo y llama su atención. Lo que resulta pertinente apuntar aquí es reconocer la importancia de los contenidos sensibles como complemento o concreción de la síntesis de la temporalidad inmanente dentro de la constitución del campo de las sensaciones. A pesar de las variaciones de tono, por ejemplo, captamos gracias a esta síntesis de fusión de contenidos una unidad sensible con diferentes grados de intensidad o claridad pero como uno y el mismo contenido de sensación. La síntesis de asociación integra la sucesión y coexistencia de la síntesis temporal al proceso de “empalmamiento” o fusión de contenidos sensibles hacia la formación de unidades con relativa duración en un complejo o campo sensible destacado. Gracias a esta síntesis las sensaciones prefiguran formas de orden sensible en una protoconstitución pasiva que anticipa la forma en que serán aprehendidas por las síntesis espontáneas de la actividad aprehensora de la conciencia.

Los términos de la relación de asociación pasiva surgen gracias a la experiencia primordial de la “Afectación”. La afectividad es la actividad más elemental de la vida de conciencia en su nivel primordial que es la pasividad. La noción husserliana de “afección” y en general el campo de la afectividad se refiere a la capacidad de los contenidos de un campo de experiencia de destacarse de un campo homogéneo e incitar la atención del yo hacia ellos. En sentido amplio la noción de afección y la

subsecuente fuerza afectiva de los contenidos vividos se refieren a la posibilidad de motivar la atención de la conciencia hacia el campo destacado de acuerdo con las variaciones en su intensidad.<sup>41</sup>

El concepto de afecto y en general de “afectividad” es comprendido por Husserl en sentido “emotivamente” neutral, al menos en la consideración de la vida perceptiva. En obras tempranas Husserl utilizó la noción de *Afekt*<sup>42</sup> en el sentido habitual relativa a las emociones y el sentimiento, pero en el contexto de la exposición de la génesis pasiva se hace abstracción de los contenidos del sentimiento para entender la dinámica más general relativa a un modo de relación entre un contenido fenoménico y su impacto sobre el yo en la pasividad.<sup>43</sup> No obstante, desde el punto de vista de la vida concreta toda la vida “afectiva” en este sentido amplio incluye por supuesto un claro componente emocional. El objetivo de las lecciones es la fundamentación de la esfera dóxica por lo cual se hace abstracción de la esfera práctica y emotiva; ello no quiere decir, como en repetidas ocasiones señala Husserl, que no se puedan integrar en un momento ulterior investigaciones relativas a la protoconstitución de la esfera del valor o la voluntad que tienen también su génesis en la pasividad primordial.<sup>44</sup>

Husserl describe la afección como un estímulo que realiza aquello que es dado a la conciencia y provoca una atracción que la incita a volverse sobre el objeto que la estimula, esta dirección de la atención sobre el objeto realiza a su vez un proceso de explicitación progresiva hacia un esclarecimiento cada vez más preciso de su objeto. La conciencia constituye en parte objetos explícitos y en parte implícitos que todavía no se destacan del fondo pero que en condiciones favorables podrían destacarse. Es necesario distinguir entre la afección actual y determinada tendencia hacia la afección; ahora bien, esta potencialidad de la afección encuentra su fundamento material en cierta incitación que en última instancia corresponde a la esfera sensible, pero no es exclusiva de ella. Los datos sensibles o cualquier vivencia que “afecte” en general envía un rayo afectivo que impacta el polo yoico, pero de acuerdo con su intensidad se convierten o no en auténticos estímulos para el yo.

La afección es ante todo un destacarse, por lo cual su condición fundamental es el contraste.<sup>45</sup> Con la gradualidad del contraste viene una gradualidad tanto de la afección como de la tendencia afectiva que produce. Los contrastes más intensos despiertan una fuerza afectiva más fuerte, esto no quiere decir que el resto no afecte o incite, pero lo hace en la forma de un horizonte que se desplaza como fondo en el que se destaca la afectación más relevante.

Dejando de lado los extremos derivados de considerar estímulos demasiados intensos (sonidos estridentes, luces) podemos observar cómo los objetos se destacan de acuerdo con síntesis de afinidad, fusión y contraste donde algunos estímulos sensibles afectan al yo y éste puede después volver su atención hacia ellos.

En este punto Husserl se pregunta ¿qué le da a un dato destacado la prioridad de “afectar”? En realidad el dato depende de su relación con otros contenidos sensibles para afectar. En términos programáticos podríamos enunciarlo de la siguiente manera: si consideramos el mundo del yo como si fuera un puro presente impresional, es decir, sin el conocimiento adquirido en la vida del mundo así como nuestros intereses prácticos, tendríamos la pura afectividad de la esfera impresiva de la vida de conciencia.<sup>46</sup>

La afectación despierta una intención dirigida hacia un objeto; al hablar aquí de “despertar” volvemos al tema de la asociación en sentido amplio y la asociación originaria. Cada despertar originario en propagación, es decir la transferencia asociativa del despertar a nuevos datos, está ligada a la homogeneidad. Cada campo de sensación es un campo de tendencias afectivas capaces de una síntesis de organización inmanente: la asociación.<sup>47</sup> Asimismo, un campo de sensación es una unidad temporal donde ciertas coexistencias mantienen una duración, forman grupos y se excluyen de otros. Al mismo tiempo este proceso de generación forma secuencias temporales homogéneas conectadas de acuerdo con el contenido de cada campo sensible tales como melodías o composiciones cromáticas, gradaciones de color.

Si se aplica el resultado del tema de la afección a las continuidades a través de las cuales se estructuran los objetos de sentido con cierto orden, tenemos que un dato que comienza una evocación o despertar, en su despliegue temporal, contiene a su vez una disminución o reforzamiento de su intensidad. Todo esto conlleva a su vez a una disminución o incremento de su fuerza afectiva.

Toda afectación en un momento determinado siempre despierta otras afectaciones y en ese sentido siempre está más allá de sí misma. El vínculo entre afectaciones es la asociación. Algo impone una fuerza afectiva al yo hacia algo más que sí misma y así se forman los campos sensibles de acuerdo con cierta regularidad en la exposición de un campo unificado y destacado por contraste como una unidad duradera.

Hasta aquí hemos estudiado el fenómeno de la afección y las bases de la génesis asociativa como estructura vinculante en lo que se podría llamar secuencias de contenidos cuya relación se funda en la contigüidad, la semejanza y el contraste. De tales relaciones asociativas se forman los diferentes campos sensibles que son complejos de regularidad en un sector o campo perceptivo. A lo largo de nuestra exposición nos hemos referido a un campo de asociaciones primordiales (*Urassoziationen*), donde en la cadena retencional los contenidos que a su vez siguen afectando con diferente grado de intensidad se mantienen todavía asidos.

A partir de ahora podemos aclarar, según la propia expresión de Husserl, el sentido más propio de asociación. Dicha noción se refiere más específicamente a la relación que asocia un contenido que afecta en el presente con un contenido sedimentado, latente, por ocasión de un despertar evocativo que reactiva la fuerza afectiva del contenido sedimentado. Se trata de una asociación mediata; frente a las síntesis de asociación inmediatas que constituyen los campos de sensaciones hay síntesis de asociación que relacionan contenidos retenidos en la vida de conciencia pero reservados en forma de potencialidades. Una afectación presente despierta el poder afectivo de un contenido sedimentado y por efecto de la afectación actual tiene lugar una evocación que activa la afectividad

del contenido sedimentado, dando lugar a un eventual volverse del yo hacia el contenido evocado en una rememoración.<sup>48</sup>

La afectación del momento impresional también despierta experiencias del pasado que no forman parte de la retención inmediata al presente actual. Éste es el sentido más genuino de la idea de asociación según Husserl.<sup>49</sup> Esta asociación rememorativa o “distante”<sup>50</sup> consiste en que las experiencias del pasado, sedimentadas, cobran de nueva cuenta fuerza afectiva llamando la atención de la conciencia y contribuyendo desde el pasado reactivado a la objetividad presente. De igual forma el momento presente está referido también al futuro en la forma de anticipaciones. A esta dimensión protentiva también corresponde una anticipación asociativa. Dicha anticipación, fundada en la protención, es despertada tanto por el momento impresivo presente como por la afectación de los contenidos sedimentados, de acuerdo con patrones de similaridad. La protención es en cierto modo una modificación de la retención; los modifica de tal manera que el sujeto vive en la predisposición de anticipar ciertos contenidos en semejantes circunstancias de forma no temática.<sup>51</sup>

### § 3 El despertar de la afección y la motivación emotiva de nuestros recuerdos

El despertar del interés que produce la suscitación afectiva, como hemos anticipado con el ejemplo de la melodía, puede ser también de orden emotivo. Esto puede ocurrir por dos motivos: puede ser que los contenidos de sensación estén fundidos con sensaciones de sentimiento tales como el placer o el dolor sensible, o bien, estén cargados de una cierta determinación afectiva por ser contenidos que nos recuerdan o evocan el recuerdo de un objeto valorado. Es decir, la suscitación se puede dar por la semejanza entre contenidos que comparten el objeto de la suscitación y el objeto por el que se siente la nostalgia o por la aparición de un objeto específico, por ejemplo, una canción, que era la misma canción que

sonaba en ese momento que ocurrió el acontecimiento feliz. Las más de las veces la ubicación temporal no es precisa. Muchas veces hablamos más bien de una temporada; decíamos, el tiempo que pasé en tal o cual ciudad, la época en que estuve en tal ciudad.

Esto puede ocurrir de diferentes formas, la evocación emotiva naturalmente no es exclusiva de la nostalgia. Justo la persistencia de la irradiación emotiva de los temples de ánimo se mantiene a través de una síntesis de asociación que dura mientras la suscitación mantenga su fuerza afectiva. Cuando dice Husserl que me siento de buen humor porque fumé un cigarro, otra calada en el cigarro puede intensificar mi sensación de bienestar. Aunque no hay que olvidar que no se trata de una relación causal; el mismo cigarro me puede aburrir o cansar después de un rato y, por ende, me produce una sensación de incomodidad o de hastío.<sup>52</sup>

De acuerdo con la segunda forma de asociación señalada por Husserl tenemos que podemos asociar un contenido actual a una experiencia del pasado. Es precisamente gracias a esta estructura de la conciencia que se establece el vínculo que permite la suscitación de la nostalgia como algo espontáneo. El recuerdo que asociamos gracias a la suscitación actual no nos trae solamente un evento del pasado sino que gana su fuerza afectiva precisamente gracias a la carga emotiva que atribuimos a ese evento. Es posible que el valor de ese objeto o momento no sea una valoración explícita. De hecho, muchas veces nos damos cuenta del valor que tienen los momentos o las personas justo cuando reparamos en la falta que nos hacen, en lo lejos que nos encontramos de ese momento. La nostalgia hace patente esa forma de valoración no temática o asumida de manera implícita, pero la descubre de una forma que no es la del mero echar de menos un lugar o a una persona. Parece que forma parte de la nostalgia la certeza del carácter irrecuperable de ese momento; lo que nos trae la asociación no es sólo ese momento sino también la certeza de que, por viva que sea la fuerza afectiva que nos produce nuestro ánimo actual, ese ánimo encuentra su concreción en saber que lo valorado no puede volver a ser y está lejos.

## § 4 Síntesis de asociación y el despertar del temple nostálgico

Examinemos con más detalle la suscitación afectiva que despierta específicamente la nostalgia. Si interrogamos a la remisión intencional hacia la cual se dirige la nostalgia suscitada podemos descubrir que su objeto no es en realidad tal o cual cosa o situación sino justo la manera en que fue vivido. La síntesis de unificación implicada en este proceso es la síntesis que nos exhibe el valor de nuestra propia vida. Husserl en *Análisis sobre la síntesis pasiva* sugiere que la importancia de la memoria es garantizar la identidad concreta del individuo respecto de su propia vida.<sup>53</sup>

El despertar de la nostalgia no sólo exhibe una posibilidad de “despertar” de una determinada clase de sentimientos sino que abre el problema hacia la posibilidad de pensar la unidad afectiva de nuestra vida. Si la nostalgia es la nostalgia no por tal o cual evento aislado sino que remite a la unidad de nuestra propia vida y lo que fue en el pasado, lo que se exhibe en la síntesis de la pasividad en la esfera de la nostalgia es precisamente nuestra vida como una totalidad unificada de acuerdo con ciertos caracteres de sentimiento.<sup>54</sup>

Ahora bien, la unidad del temple de ánimo y su dirección intencional que descubre el valor de nuestra propia vida transcurrida es siempre una unidad dinámica. Esto tiene importantes consecuencias en la descripción precisa de la corriente de sentimientos que constituye el temple de ánimo nostálgico a nivel pasivo. La configuración pasiva del temple de ánimo nostálgico se presenta como una corriente de sentimientos, según la expresión habitual de Husserl, la cual es en principio el despertar de un anhelo cuya base es la asociación de semejanza entre momentos o cualidades figurales de una situación objetiva compleja y momentos de una cierta etapa o situación temporal pasada por la cual sentimos aprecio. El devenir de la vida y la continua sedimentación de nuevas experiencias pueden dar lugar a transfiguraciones del temple nostálgico cuya matización aparece a nivel pasivo. El temple de ánimo puede entrañar no

sólo el anhelo positivo y melancólico hacia el pasado que se anhela sino formas explícitamente negativas del sentimiento. La frustración por no volver a obtener aquello que se vivió con agrado puede deberse no sólo al mero transcurrir del tiempo sino también a una complicación ulterior que transfigura las condiciones prejudicativas de carácter afectivo que dan lugar a nuevas tomas de posición. La imposibilidad de volver sobre lo anhelado puede deberse también, por ejemplo, a una oportunidad perdida o al acontecimiento de un agravio. Aquí el objeto de la nostalgia es en cada caso explicitado en síntesis de pasividad cuya tendencia es su valoración positiva fundada en el recuerdo de lo estimable y querido de ese evento. No obstante, a la propia configuración del anhelo como forma irracional del deseo, toda vez que mienta un objeto imposible, se une ahora la posibilidad de que ese mismo objeto sea también motivo de odio o desprecio. La misma persona que nos despierta nostalgia porque no volveremos a verla, puede despertarnos también un odio profundo por sus agravios, o un arrepentimiento por la oportunidad perdida e irrecuperable de reparar una falta. La certeza tácita en la imposibilidad de recuperar el objeto de amor puede ser también certeza de los motivos específicos de dicha imposibilidad. Así, el advenimiento de un daño irreparable ensombrece esos momentos agradables y transfigura en otro nivel de pasividad la formación de nuestra valoración hacia ese momento. La suscitación de la nostalgia puede venir acompañada de una tristeza que no es el resultado del anhelo incumplido por volver a vivir lo deseado, sino la tristeza que viene de la indignación ante lo injusto, todo mezclado con un odio taciturno pero profundo, un odio que no se decide a odiar por el mismo hecho de que lo vivido con agrado sigue provocando la tendencia anhelante de la nostalgia. El recuerdo de un paseo por la playa, las conchitas recogidas aquella tarde, todo ello incita a la nostalgia; pero a las mismas imágenes puede sobrevenir la memoria de las palabras hirientes, la constatación del daño, y todo confluye en la misma persona, y los mismos sentimientos amorosos son motivo de irritación y desapego. Ahora bien, hay que olvidar que toda esta compleja

mezcla de tendencias, eventualmente contradictorias, ocurre a nivel de síntesis de asociación anteriores a la toma de posición definitiva sobre tales o cuales acontecimientos de nuestro pasado.

Esta posibilidad enfatizaría el hecho de que no se siente nostalgia precisamente por un objeto sino por ciertas circunstancias emotivamente relevantes en nuestra vida, las cuales no se corresponden a un instante separado sino a diferentes niveles de síntesis cuyo rendimiento incluye sedimentos de experiencia temporalmente separados entre sí pero reunidos en una unidad sintética de carácter emotivo que forma los templeps de ánimo y es el contexto de nuestras tomas de posición emotiva. En la corriente de sentimientos las formas de emotividad contradictorias se viven, no obstante, en un entrelazamiento armónico *sui generis*, en verdad se puede odiar lo que se extraña con anhelo nostálgico, y la conciencia vive la unidad de ese objeto, a pesar de involucrar odio y amor, como una unidad coherente, la unidad de nuestra propia vida.

Husserl ha dicho que la síntesis de la memoria es la posibilidad de que los sujetos puedan considerar su propia vida como una unidad, pero esta síntesis de unificación de la memoria no es la memoria de un sujeto sin sentimientos, sino un sujeto para el cual los momentos de su vida están entretejidos de acuerdo con el sedimento que deja haber vivido y haber compartido con las personas que le importan. No es el mero hecho de recordar haber pasado por una ciudad, sino la circunstancia de ese tránsito, con quienes compartimos esos paseos, las cosas que vimos con agrado, las cosas que preferiríamos no volver a recordar. De modo que la síntesis de la memoria de un sujeto concreto, aunque esté fundada en la síntesis formal de la temporalidad inmanente, es también la articulación de una trama entretejida conforme a síntesis de asociación de caracteres “emotivos” que justo dan concreción y especificidad existencial a nuestra vida. Nuestra vida y sus acontecimientos no son una mera sucesión temporal de eventos conectados por su devenir en la corriente temporal sino que son en cada caso los eventos de una vida que valoramos por el sólo hecho de ser nuestra vida.

Esa es la razón por la que guardamos fotografías y objetos, con los que además decoramos nuestros espacios cotidianos, por la necesidad permanente de recordar emotivamente quiénes somos. Ese es el sentido de los monumentos y la preservación de centros de documentación de los eventos, incluso los momentos difíciles de la historia. La historia no es tampoco una mera sucesión de eventos sino nuestra propia historia, la historia que es importante para nosotros.

Desde el punto de vista genético la posibilidad de las actividades de formación de sentido de la subjetividad dependen de las complejas síntesis que constituyen modos de habitualidad perceptiva; de acuerdo con el paralelismo entre la intencionalidad del juicio y la percepción señalada por Husserl, tendríamos que hablar también de síntesis habituales en la esfera de los sentimientos y, en ese sentido, de su influencia en la formación de nuestra propia identidad personal, nuestro carácter, como una cierta forma de habitualidad afectiva. La nostalgia y su suscitación pasiva nos abren el campo de investigaciones sobre la importancia de su suscitación en la experiencia “pre-dada” de nuestra propia vida concreta articulada según una trama de sentido afectivo. La suscitación de la nostalgia nos entrega, a través de la unidad del temple de ánimo, nuestra propia vida como una totalidad que se manifiesta con una cierta configuración emotiva unitaria y coherente antes de la reflexión; y antes, incluso, del ejercicio posterior de relatar los eventos vividos.<sup>55</sup>

### Notas

<sup>1</sup> Cfr. Spinoza, *Ética*, III, proposición XLII.

<sup>2</sup> El filósofo suizo, Anton Marty, al igual que Husserl alumno de Franz Brentano, presenta el esbozo de una descripción de la experiencia de la nostalgia que sugiere precisamente esta idea: “Zur *Sehnsucht* gehört ein gewisser Schmerz, der ein Hass über das Entferntsein eines geliebten Gegenstandes ist. Damit paart sich ein eigentümliches Lustgefühl in dem liebenden Gedenken an der Gegenstand. Schmerz und Süßigkeit sind hier so eigentümlich gemischt, dass mancher von solchen

sehnsüchtigen Gedanken nicht lassen will”. “A la nostalgia (*Sehnsucht*) pertenece un cierto dolor, un odio por el carácter remoto de un objeto querido. Ello viene acompañado de un sentimiento de placer en el pensar con amor en el objeto. El dolor y la dulzura se encuentran aquí mezclados de tal forma que no se quiere abandonar tales pensamientos nostálgicos”. Anton Marty, *Deskriptive Psychologie*, Herausgeben von Mauro Antonelli und Johan Christian Marek, Königshausen and Neumann, 2011 (1888/89) s. 158.

<sup>3</sup> La nostalgia tiene además una significación más honda para la filosofía, pues entraña un sentido particular en la formación de la cultura occidental. ¿Qué hace patente la nostalgia, hacia donde está dirigida? Hemos dicho que la nostalgia implica un cierto valor por algo que una vez se tuvo y ya no se tiene más, que se manifiesta en la suscitación de una determinada forma de anhelo imposible por volver a eso que en un momento de nuestras vidas fuimos y no podemos volver. El tema de la vuelta a ese origen perdido ha sido explorado en la tradición literaria occidental desde Homero a Proust, y todavía hoy sigue siendo motivo de la reflexión de la filosofía cuando se lanza la pregunta que interroga por el origen en general. Pensemos por ejemplo en cuando Heidegger afirma, en abierta relación con Hölderlin, que el temple del filosofar es la nostalgia. A su vez, la nostalgia es en más de un sentido el temple generalizado de nuestra modernidad, toda vez que se trata de un sentimiento que entraña una relación esencial con el tiempo. La época moderna enfatiza la importancia del presente y plantea una relación con la historia diferente a la manera en que se asumía la historia tanto en la antigüedad como en la Edad Media. El peso de la significatividad de nuestra dimensión histórica contribuye al interés por el temple de la nostalgia. Al respecto véase Joseff Malpas, “Philosophy’s Nostalgia” en H. Kenaan and I. Ferber (eds.) *Philosophy’s Moods: the Affective Grounds of Thinking*, Contributions to Phenomenology, 63, Springer, 2011, p. 87-101, y Sveltana Boyn, *The Future of Nostalgia*. Basic Books, New York, 2001. La nostalgia (*Sehnsucht*) está íntimamente ligada a la idea de reflexión o vuelta sobre sí mismo en el idealismo alemán y constituye uno de los puntos medulares del movimiento de la autoconciencia en la filosofía de Hegel. La infinita nostalgia por el absoluto que encontramos, por ejemplo, en *Fe y saber* se convierte en la nostalgia por nosotros mismos en la figura de la “conciencia desgraciada” en *La fenomenología del espíritu*. Véase G.W.F Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1962, pp. 2,4, y G.W.F Hegel, *Fenomenología del espíritu (Phänomenologie des Geistes)* edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010, p. 291. Debo a mis colegas y amigos Jethro Bravo y Jorge Armando Reyes la sugerencia de esta importante fuente de estudio sobre la nostalgia en la filosofía.

La voz árabe *saudá*, con la que se traducía la “melancolía” de los griegos tiene en el árabe actual una connotación más o menos semejante a la de la nostalgia justo en el sentido del anhelo por volver al origen. El lingüista Karl Vossler sugiere que esa expresión es el fundamento etimológico de la expresión portuguesa y catalana “Saudade”, aunque lo cierto es que, como ocurre con muchas palabras relativas a la expresión de los sentimientos, no hay acuerdo preciso en cuanto a su significación. Véase Karl Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, München, C.H. Beck’sche, 1940, pp. 21-23. La “Saudade” es una tristeza melancólica que inspira a la música y la poesía. En la poesía de Fernando Pessoa, por ejemplo, es un temple de orden metafísico. Hay algo de “desarraigo” y de anhelo impreciso en la “Saudade” de Pessoa, que sugiere una forma particularmente melancólica de la añoranza nostálgica.

<sup>4</sup> *Estudios sobre la estructura de la conciencia* fue un proyecto de libro inédito cuya versión tipográfica, editada por Landgrebe hacia 1927, se encuentra en los Archivos Husserl con la signatura M III 3 1-3. Algunos de los manuscritos más importantes en la redacción de este proyecto corresponden los manuscritos originales resguardados con las signaturas A VI 12 1-2 y A VI 8 I-II, redactados entre 1908 y 1924, los cuales fueron la fuente de la elaboración del “Typoskript” de 1927. El “Komvolut” M III 3 1-3 incluye además del texto tipográfico de Landgrebe las notas de Husserl a sus diferentes elaboraciones e incluso algunos manuscritos de los textos complementarios como la página 16a del Ms. M-III-3-2, la cual fue transcrita, junto con otras similares, entre 2002 y 2005 para la edición en curso del tomo correspondiente de *Husserliana*. El estudio más detallado hasta el momento sobre la evolución de la teoría de los sentimientos en Husserl es: Ulrich Melle, “Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse” en R. Breeur and U. Melle (eds.), *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, Phaenomenologica 201, 2012, pp. 51-99. Sobre el estado de los “Estudios sobre la estructura de la conciencia” es importante Thomas Vongehr, “Husserls Studien zu Gemüt und Wille” en Verena Mayer, Christopher Erhard, Marisa Scherini (Hg.), *Die Aktualität Husserls*, Alber Philosophie, Karl Alber Verlag, München/Freiburg, 2011, pp. 335-360.

<sup>5</sup> También son importantes los manuscritos tardíos con la signatura A VI 34 y E III 9, ambos de 1931.

<sup>6</sup> Véase especialmente el § 15 de la Quinta de las *Investigaciones lógicas* Hua XIX/1 s. 401-410 y los §§ 116,121,127 de *Ideas I*, Hua III/1 s. 265-268, 278-281, 291-294.

<sup>7</sup> Hua VI, Hua xxvii.

<sup>8</sup> Véase especialmente el parágrafo 9 del Excurso a la lección de Ética de verano de 1920 y los textos del mismo año que aparecen como anexos III, XIII y XIX en volumen xxxvii de *Husserliana*.

<sup>9</sup> Hua XI.

<sup>10</sup> Véase Hua Mat. VIII y Hua XXXIX.

<sup>11</sup> Esta caracterización debe tomarse con la precaución de no hacer de ella una división de los momentos del desarrollo de Husserl, como han sugerido algunos de sus intérpretes. En realidad el desarrollo de *Ideas II* y *Estudios sobre la estructura de la conciencia* dan cuenta de la continuidad de su pensamiento; algo que a veces se pierde de vista cuando se hacen las divisiones cronológicas en la evolución de Husserl, es que él mismo volvía continuamente sobre sus manuscritos viejos y reinterpretaba su doctrina anterior a la luz de sus nuevos descubrimientos. Roberto Walton, en diferentes estudios, ha propuesto incluso una división formal más estricta entre diferentes tipos de análisis intencional. Lo cierto es que Husserl nunca hace esa enumeración de forma explícita y detallada pero si tomamos la sugerencia de Walton en sentido metodológico y no como divisiones explícitas de la obra de Husserl su propuesta resulta particularmente útil para orientar la investigación. Véase Roberto Walton, “Función y significado de la intencionalidad de horizonte”, en María Luz Pintos y José Luis González López, *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela, 24-28 de Septiembre, 1996, p. 162.

<sup>12</sup> Sobre el tema del esquema contenido-aprehensión véase Dieter Lohmar, “Die Entwicklung des husserlischen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt” en *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, LIV, 2, 2009, pp. 3-19.

<sup>13</sup> Véase A VI 12 II/67a ss., A VI 8 I/73a “63”.

<sup>14</sup> “La alegría por un evento feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del evento alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un resplandor rosado” (Hua XIX/1, p. 408).

<sup>15</sup> Véase Antonio Ziriñ Quijano, “El resplandor de la afectividad”, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2009. Una mención más reciente del tema en el marco del lugar de la fenomenología husserliana de los sentimientos en la discusión más amplia sobre emotividad se encuentra en Albert.A. Johnstone, “The Deep Bodily Roots of Emotion” en *Husserl Studies*, Vol. 28, Núm. 3, Octubre 2012, p. 181.

<sup>16</sup> Véase por ejemplo Ms. A VI 8/48a “24” de Diciembre de 1911.

<sup>17</sup> Hua XXXVIII Anexo II “Notas sobre la doctrina de la atención y el interés” s. 159-189. El tema que aparece de manera tácita en el fragmento de las *Investigaciones lógicas*

sobre el resplandor rosado, vuelve a tomar lugar tanto en *Estudios sobre la estructura de la conciencia* como en sus lecciones Ética del semestre de Verano de 1920. Sobre el tema de los temples de ánimo (*Stimmungen*) y temas afines en Husserl véase Hua Mat VIII (Texto 16) S. 35, (Texto 19) S. 351, Hua xv S. 544, Hua xxiii S. 476, Hua xxxix S. 265-268, ya publicados parcialmente en Hua xxxix (Texto 26). Así como Ms. A VI 8, Ms. A VI 12 I-II, Ms. A VII 14 Ms. A VI 34 (1931) y Ms. E III 9 (1931-1933).

<sup>18</sup> Véase el texto “Statische und Genetische Methode” en Hua xi S. 336-345 y *Lógica formal y Lógica trascendental*, Hua xvii S. 315ss. Véase también Nam In Lee, “Wissenschaftliche Lebensphilosophie als Grundcharakter der Phänomenologie”, *Analecta Husserliana* Vol. XLVII, 1995, pp. 26 y ss. y n. 14 p. 47.

<sup>19</sup> Husserl no dedica un estudio detallado al análisis generativo del tema de los sentimientos, pero se puede encontrar una sugerencia hacia ese tema en un manuscrito de mediados de agosto de 1931, publicado en Hua xv S. 200. Debo esta importante indicación a la profesora Dra. Dolores Illescas Nájera, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>20</sup> Cfr. Experiencia y Juicio § 10. “Der Rückgang auf die Evidenz der Erfahrung als Rückgang auf die Lebenswelt. Abbau der die Lebenswelt verhüllenden Idealisierungen”.

<sup>21</sup> Véase la mención programática del tema en Hua xi, S. 150. Aquí incluye Husserl la esfera del afecto (*Gemütsphäre*) dentro de los niveles de constitución pasiva y la relación de la síntesis de contraste de los datos sensibles originarios con los caracteres del sentimiento fundados en ellos.

<sup>22</sup> Véase n.1 s. 292. Cfr. Experiencia y Juicio. §§ 22-28 y nuestro análisis en el capítulo primero.

<sup>23</sup> Hua xxxvii, s. 293.

<sup>24</sup> Hua xxxvii, s. 355. La relación entre espontaneidad o actividad y pasividad ya se encuentra en el manuscrito A VI 8 I/66a “36” a /68b “38” de finales de 1911, el cual forma parte del proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia*. Asimismo véase por ejemplo el parágrafo 5 de *Ideas II* cuyo manuscrito estenográfico corresponde al grupo F III 1 de 1915 y formó parte de la edición realizada con posterioridad por Edith Stein y Landgrebe. Véase Hua iv S.11-13. El tema es importante en relación con la continuidad del método genético respecto de las investigaciones anteriores a los años 1917 y 1919, los cuales son, en la opinión de muchos investigadores, la época decisiva en la formulación de este análisis. El enfoque estático y genético en efecto fueron distinguidos por el propio Husserl, no obstante, la efectiva evolución a este planteamiento en algunas ocasiones ha derivado en una escisión no justificada del desarrollo del pensamiento de Husserl. Véase por ejemplo Donn Welton, *The Origins of Meaning: a Critical Study of the Thresholds of husserlian phenomenology*, *Phaenomenologica*,

88, 1983, pp. 166 y 175. Como hemos señalado antes el tránsito del enfoque estático al genético no implica una superación del primero por parte del segundo sino una concreción del programa anunciado desde el inicio.

<sup>25</sup> Véase por ejemplo Hua xxxix, S. 26.

<sup>26</sup> Hua xxxi S. 3.

<sup>27</sup> *Ibid.*, S. 7.

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Ibid.* S. 10.

<sup>30</sup> Véase E.J. p. 79.

<sup>31</sup> Véase Donn Welton, "Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology" en F. Elliston y Peter McCormick, *Husserl Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame, pp. 62 y ss. Cfr. Hua xvi s. 154-203, Hua xi s. 128 ss.

<sup>32</sup> Hua xi s. 13-16.

<sup>33</sup> Hua iv, s. 153.

<sup>34</sup> Sólo de manera muy abstracta se puede hablar de la constitución del campo de sensaciones sin su referencia a la vida corporal, aunque, dado que la síntesis auto-constitutiva de la conciencia absoluta como flujo de autotemporización subyace a la constitución del cuerpo, en principio la constitución trascendental del campo sensible tiene una independencia relativa del cuerpo, aunque sólo se accede al campo de sensaciones desde un cuerpo vivo concreto. Véase Elisabeth Stroker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Klossterman, Frankfurt, 1972, pp. 156-171, y James Dodd, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Phaenomenologica, 140, Martinus Nijoff, 1997, sobre todo el Capítulo II "The Extension of Perception, the location of sensation", pp. 38-60. Particularmente véase pp. 51 y ss. sobre las relaciones entre la pre-constitución del cuerpo y las síntesis de asociación. Un estudio más detallado es el de Ulrich Claesges, *Edmund Husserl. Theorie der Raumkonstitution*, Phaenomenologica 19, Martinus Nijoff, 1964. Como destaca Ulrich Claesges (p. 4) las investigaciones de Husserl sobre la naturaleza del espacio remiten no sólo al periodo de las lecciones conocidas como *Cosa y Espacio* y las investigaciones de *Ideas II*, sino que es menester tener en cuenta otros manuscritos tardíos sobre la constitución genética del espacio. Véase Ms. D 13 I (1921) D 10 III (1932). El proyecto de edición de los manuscritos "D" se encuentra en proceso en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia y corre a cargo del Prof. Dr. Dieter Lohmar.

<sup>35</sup> J.N. Mohanty, *Edmund Husserl's Freiburg Years*, Yale University Press, 2011, p. 186.

<sup>36</sup> Hua xi s. 117.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> Cfr. Drummond, “The Structure of Intentionality” en Bernet, Welton, Zavota, *Edmund Husserl Critical Assessments of leading philosophers*, Vol. II, Routledge, 2005, p. 44. Hua XI s. 164-165/176.

<sup>39</sup> Hua XI s. 123.

<sup>40</sup> Hua XI s. 129.

<sup>41</sup> “Wir verstehen darunter (Affektion) den bewusstseinmässigen Reiz, den eigentümlich Zug, den ein bewusster Gegenstand auf das Ich übt –es ist ein Zug, der sich entspannt in der Zuwendung des Ich und von da sich fortsetzt im Streben nach selbstgebender, das gegenständliche Selbst immer mehr enthüllender, Anschauung– also nach Kenntnisnahme, nach näherer Betrachtung des Gegestandes”, Hua XI s. 148-149.

<sup>42</sup> Hua xxxviii, p. 164.

<sup>43</sup> Elizabeth Behnke, “Husserl’s protean concept of Affectivity: from the text to the phenomena themselves” en *Philosophy Today*, 2008, p. 46.

<sup>44</sup> Cfr. Nam In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phänomenologica 128, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 104-111 y 113-124.

<sup>45</sup> Hua XI s. 149.

<sup>46</sup> Véase este tema en Hua xxxix s. 24-25.

<sup>47</sup> Hua XI p. 151.

<sup>48</sup> Este nivel asociativo está vinculado con lo que en *Ideas II* llama la “pasividad secundaria” y la formación de habitualidades. Estas nociones, como la propia noción de “asociación”, aparecen en contextos diferentes y vinculados a esferas de la constitución de distintos órdenes. En cualquier caso dichas estructuras en realidad funcionan de manera similar en los diferentes estratos constitutivos.

<sup>49</sup> Hua XI s. 119.

<sup>50</sup> Cfr. Drummond, *op. cit.*, p. 45.

<sup>51</sup> Hua XI s. 187-188 y Hua IV s. 223.

<sup>52</sup> El ejemplo del cigarro aparece por primera vez en lo que se preserva de la lección de *Ética* de 1902, Hua xxviii, s. 408 ss. El mismo ejemplo aparece de nueva cuenta hacia 1908 en Ms. A VI 30 (1909-1910) p. 226a. Véase también Ulrich Melle, *op. cit.*, 74.

<sup>53</sup> Hua XI, s. 204-211.

<sup>54</sup> En un trabajo publicado anteriormente he tratado de aclarar con más detalle del que se presenta aquí la configuración de la vivencia misma de la nostalgia en la determinación de su carácter anhelante. Aquí el objeto de la consideración es la configuración de las síntesis pasivas que intervienen en la formación de la unidad de la corriente de vida como temple de ánimo. Véase “Nostalgia y anhelo: contribución a su esclarecimiento fenomenológico”, *Open Insight*, Volumen IV, Núm. 5 (enero 2013), pp. 117-145.

<sup>55</sup> La verdad es que en la vida nunca se tiene demasiada coherencia. Aquí en realidad me refero a la “coherencia” en el sentido de la concordancia en o continuidad asociativa entre los caracteres emotivos que me hacen reconocer emotivamente la unidad de la corriente de mi vida determinada según caracteres emotivos concretos asociados entre sí a la manera de una progresión sensorial. Esta ordenación, fundada en la sucesión temporal es de carácter pre-predicativo y por ende no tiene todavía la estructura de un relato unitario. Sartre sugiere la paradoja que supone vivir y contar lo vivido en su novela *La náusea* de 1938, anticipando muchos de los debates en torno a la relación entre narración e identidad en nuestros días. Cuando contamos la historia de nuestra vida pareciera que cada momento anuncia lo que le ocurrirá al héroe en la siguiente parte del relato, la vida tiene la forma de una trama. Pero, dice Sartre, vivir la vida de esta forma sería tanto como pretender vivir una vida recordada. El conocido texto de Sartre dice: “He pensado lo siguiente: *para que el suceso más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente contarlo. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede; y trata de vivir su vida como si la contara*”. Más adelante agrega “He querido que los momentos de mi vida se sucedieran y ordenaran como los de una vida recordada. Tanto valdría querer agarrar al tiempo por la cola” (p. 58), Jean Paul Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris, 1938, p. 57. No obstante, contar la vida tiene su importancia, y su relato estaría fundado en un entrelazamiento pasivo de los caracteres afectivos que constituyen la especificidad emotiva, la coloración afectiva, de los momentos de la vida. Por virtud de síntesis asociativas captamos la tesitura del carácter afectivo de la vida a la manera de un continuo de sensaciones. Lázló Tengelyi ha explorado una posibilidad fenomenológica en abierto diálogo con las hermenéuticas de la narración en *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Wilhem Fink Verlag, 1998. Véase sobre todo la primera parte sobre temporalidad vital e historia vital, pp. 49-100.



Recepción: 9 de noviembre de 2012  
Aceptación: 16 de diciembre de 2013

*In* memórium



## IN MEMÓRIAM: LUIS VILLORO

Mario Teodoro Ramírez Cobián  
Instituto de Investigaciones Filosóficas - UMSNH

Con la muerte el pasado 5 de marzo del querido maestro Luis Villoro desaparece el único sobreviviente del grupo *El Hiperion*, agrupación de jóvenes pensadores que a fines de la década de los cuarenta del siglo pasado se propuso llevar (bajar) el pensamiento filosófico universal y moderno a la comprensión filosófica de la realidad mexicana, con el propósito incluso de hacer una “filosofía del mexicano”. Aparte de Villoro (1922-2014), participaron en este grupo (trascendental para la filosofía y la cultura mexicanas): Leopoldo Zea (1912-2004), Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1919-1963), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008), Ricardo Guerra (1927-2007). Todos ellos mantuvieron una vida filosófica productiva y llegaron a ser maestros de varias generaciones de filósofos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en otras instituciones.

De alguna forma, *El Hiperion* marcó el desarrollo de la filosofía mexicana de los últimos sesenta años, ya para estar de acuerdo con el proyecto del grupo o ya para cuestionarlo. El propio Villoro señaló muy pronto sus distancias, particularmente con la pretensión de una búsqueda de la identidad del mexicano (idea con la que se terminó identificando al grupo), ya por las vía de la psicología (a la manera de Samuel Ramos, inspirador del grupo), la ontología (como Emilio Uranga) o la fenomenología (como Jorge Portilla). La opción de Villoro es la comprensión

histórica: el mexicano es una realidad histórica, un producto de procesos, condiciones y circunstancias múltiples y complejas: no es un “ente” que exista de suyo y sobre el cual podríamos indagar su identidad, su “ser”, su “no ser”, etc. Y, en todo caso, más que la “identidad”, lo que a Villoro le importó fue la “diferencia”, la alteridad; la “otredad” del mexicano: el indio; esto es, la condición de exclusión y discriminación en que han vivido por siglos las comunidades indígenas de México. Tal fue el punto de partida, la preocupación inicial que marcó de alguna manera los diferentes momentos del pensamiento villoriano por casi setenta años. Más allá de la situación concreta de nuestro país, Villoro siempre ha mantenido casi como el lema de su pensamiento, de su reflexión ética y de su propia vida, *la prioridad del Otro sobre el Yo*. Todavía más, ni tú ni yo: la prioridad de *los otros* sobre los yoes, la prioridad del ser colectivo, de la comunidad, que es a la vez com-unidad y común-idad, unidad en lo común, comunidad en la diferencia y la alteridad.

El interés por la temática indígena queda expresado en el primer libro de Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), libro señero del pensamiento mexicano cuyo valor y significado ha ido creciendo con el paso del tiempo. Obra un poco extraña donde se combinan las dotes de historiador de su autor con su irrenunciable vocación filosófica, y que nos ofrece, por otra parte, una pauta de lo que consiste el trabajo filosófico para Villoro: un ejercicio del pensamiento abierto a otras formas del conocimiento y abierto sobre todo a la comprensión de la realidad concreta.

Lo mismo queda reflejado en su segundo libro: *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1952). Aquí se muestra el interés de Villoro por la condición de México como país, por la condición histórica y la compleja problemática de la sociedad mexicana. Aparece también aquí ya un asunto, el de la ideología y el de la crítica de la ideología, que estará presente en el trayecto filosófico posterior de Villoro y que, en gran medida, puede servir como hilo conductor para la comprensión (como en negativo) de la totalidad de su proyecto filosófico: ¿es posible

liberarnos de la ideología? ¿Es decir, de las creencias irreflexivas, falsas, inauténticas, siervas del poder y la dominación que conducen nuestra vida individual y social, como grupos y como pueblo? Ésta es la gran tarea teórica y práctica que Villoro se señala y, de alguna forma, nos indica a todos.

Superar la ideología es para nuestro filósofo la condición para construir una sociedad sin dominación, donde impere la justicia, la igualdad y la libertad, y donde sea posible la armonía, la paz y la felicidad de las personas. Para ese propósito, para la superación crítica de la ideología, Villoro propone y elabora tres recursos teóricos fundamentales: *a)* la teoría del conocimiento, *b)* la reflexión ético-política, y *c)* la comprensión práctico-cultural. El trabajo sobre estas líneas le ocupó los últimos cuarenta años de su vida. Es cierto que el significado de estas temáticas, la manera como las presentó Villoro, no puede reducirse a ciertas intenciones únicas; como todo pensamiento filosófico auténtico, los tratamientos de Villoro abren muchos sentidos y posibilidades de interpretación, discusión y desarrollo; de hecho, han creado una comunidad de pensamiento filosófico fecundo. La claridad y el rigor del filósofo mexicano han sido y son paradigmáticos, ejemplares para las nuevas generaciones de pensadores, en nuestro país y más allá.

La teoría del conocimiento queda magistralmente expuesta en el libro *Creer, saber, conocer*, de 1982: reconocida e importante obra que forma parte ya del patrimonio filosófico universal. Un pensamiento de gran profundidad, de gran calado y gran alcance, se muestra con ahí con evidencia meridiana. El libro es de alguna forma el resultado de una serie de indagaciones que Villoro había venido realizando desde fines de la década del cincuenta acerca de la naturaleza de la filosofía y de las posibilidades de un pensamiento crítico racional. Podemos mencionar en este tenor *Páginas filosóficas*, 1963; *Estudios sobre Husserl*, 1975; *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, 1965; *El concepto de ideología y otros ensayos*, 1985. El punto para Villoro es la formulación de una teoría plural del conocimiento que, más allá del cientificismo y de la ideología, permite otras

posibilidades de ejercicio de la razón y de comprensión de la verdad. De esta manera, es importante señalar, a despecho de ciertas interpretaciones parciales, la relevancia que tiene el apartado sobre el “conocer” en el libro mencionado: remite a todo lo que tiene que ver con formas de conocimiento ligadas al mundo de la vida y a las cuestiones sobre el sentido de la existencia humana. Cabe aquí lo que Villoro llama la “sabiduría”, regida por un criterio de verdad como autenticidad (entre pensamiento y vida) más que por un criterio de correspondencia (entre pensamiento y realidad objetiva, como funciona el “saber”). El “conocer”, es decir, el conocimiento personal y concreto que tenemos del mundo, y del mundo humano en particular, a través de nuestra experiencia vivida, las relaciones con los otros, el lenguaje, la tradición y la cultura a la que pertenecemos, y atendido nada más que a las capacidades “naturales” del pensamiento (la percepción, la imaginación, el raciocinio), constituye, en realidad, la modalidad epistémica clave para Villoro. Es la respuesta a la pregunta por la posibilidad de una vida racional, más allá de las insuficiencias de la “creencia” (de la ideología) y de las abstracciones objetivas del “saber” (de la ciencia). Este punto se ha perdido de vista muchas veces en los estudios que quieren reducir a Villoro a un “epistemólogo” o a un “filósofo analítico”. Se trata, la de él, de una extraña epistemología cuyo punto de llegada es una “ética”, una preceptiva que busca hacernos conscientes de la rica e irreductible pluralidad de la razón y que quiere prevenirnos contra los usos perversos del pensamiento: el dogmatismo de las ideologías, la unilateralidad del cientificismo, la destructividad del irracionalismo nihilista. Todo lo cual apunta hacia una filosofía práctica, sentido y destino de un filosofar consecuente.

Con *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, de 1997, Villoro llega por fin a su tema máspreciado, al asunto al que todas sus reflexiones y también sus preocupaciones sociales venían apuntando desde tiempo antes. El libro, de una claridad y sistemática unidad sin parangón en la filosofía mexicana, constituye un aporte de gran trascendencia al pensamiento ético-político de nuestro tiempo. Su tesis fundamental

queda expresada desde el título mismo: es necesario vincular como en un todo la ética y la política, el poder y el valor: de forma separada no pasan de ser formas de escapismo mistificador (el moralismo apolítico de las “buenas intenciones”, es decir, de la ideología) o mecanismos ideológicos de control social (la política pragmática, ayuna de valores, ideales y compromisos reales). La síntesis ético-política es la vía para llevar la razón a la praxis y para construir una praxis racional; para, simultáneamente, *hacer entrar en razón al mundo y hacer entrar mundo a la razón*.

Uno de los temas más interesantes que es tratado en el libro referido es el de las formas de la organización social o el problema del Estado. Ahí, Villoro encuentra la manera de cumplir su compromiso con los pueblos indios de México, y de cumplirlo en tanto filósofo. Después de analizar críticamente las formas de Estado autoritario, liberal e igualitario, Villoro llega a la conclusión de que se requiere ir más allá del Estado, hacia la “comunidad”, una forma de organización social donde el poder está al servicio del valor y el individuo se comprende como parte de la colectividad, sin relación de dominación o subordinación entre ambas instancias. Villoro rinde homenaje a las comunidades indígenas de México, sociedades donde ha encontrado inspiración y referentes reales de una forma de vida que, si bien puede resultar utópico querer imitarla o generalizarla, sí puede considerarse como un “referente simbólico” para pensar y orientar las posibilidades de nuestra praxis político-social y el propósito de una vida social éticamente orientada. En eso radica el valor de lo indígena para nuestro filósofo. No es sólo un asunto de afirmación nacionalista, tampoco de solidaridad pequeñoburguesa con los pobres (una forma sutil de discriminación), menos un simple afán de mostrarse “comprometido” con las buenas causas. Villoro encuentra en el modo de vida de las comunidades indias enseñanzas fundamentales, sentidos, propósitos, ideales, prácticas, que bien valdría la pena probar sus alcances filosófica y humanamente universales.

En los últimos años de su vida, a partir de *Estado plural, pluralidad de culturas*, de 1998, y hasta *Los retos de la sociedad por venir*, de 2007, Villoro

se ocupa de los temas concretos de lo que podemos llamar un filosofar práctico-cultural, es decir, un ejercicio filosófico que si bien se ubica en el contexto de posturas teóricas y cuestiones conceptuales clásicas y contemporáneas, su propósito esencial es tratar de dar respuestas y orientaciones a problemas como los de la identidad cultural, la relación entre Estado y sociedad, la autonomía de las culturas indígenas, el sentido de la multiculturalidad, el alcance de la justicia a partir de una reflexión sobre la injusticia, las posibilidades de una democracia real, etcétera. Esta concreción de su pensamiento va aparejada en la vida de Villoro con una profundización y asunción clara de sus compromisos éticos y políticos con la causa indígena y con la lucha por una democracia auténtica para nuestro país.

Luis Villoro es el símbolo del pensador íntegro e integral, que mantiene claridad en sus propósitos pero sin caer en las convicciones cerradas, doctrinarias e ideológicas, que se ocupa de los más diversos temas —de la violencia a lo sagrado, del análisis racional a la intuición mística, de la verdad a la historia— sin olvidar nunca el sentido esencial del pensar: permitirnos un mejor entendimiento y acercarnos a mejores formas de vida, transformar nuestro pensamiento para cambiar el mundo. Una razón razonable y una sensibilidad comprometida son los signos del pensamiento y la persona de Villoro, quedan en nuestra memoria y en la memoria de todos, son su herencia, una herencia que es una tarea, una búsqueda, un sentido. Un quehacer abierto. Lo que él quería.

Para más información y bibliografía completa de Villoro, ver: Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 2010.



*R*eseñas



Richard J. Bernstein, *Violence. Thinking without Banisters*, Cambridge/Malden: Polity, 2013\*

OLIVER KOZLAREK

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Una vez más, Richard J. Bernstein presenta una obra de erudición filosófica realizada con gran maestría que extiende los límites de las convenciones hermenéuticas, impulsada por una extraordinaria inteligencia dialógica. En *Violence. Thinking without Banisters*, Bernstein discute las ideas de muy distintos pensadores quienes, sin embargo, y de una manera u otra, le han ayudado a desarrollar su propia argumentación en torno al tema que anuncia el título del libro. Aquí, Bernstein recupera revelaciones que encuentra en el trabajo de Hannah Arendt, en particular sus ideas sobre el pensamiento. Al inicio de su libro, el autor afirma que “El pensar [...] se concierne principalmente con el significado –con hacer sentido del mundo en que nos encontramos–” (VII), y enfatiza que se hace sentir en nuestro tiempo la necesidad de pensar acerca de la violencia, y de darle un significado incluso a este aspecto de la condición humana, pues “estamos abrumados con pláticas, escritos y, especialmente, imágenes de violencia” (VIII).

Después de estas observaciones preliminares, Bernstein entra directamente en su discusión de cinco autores: Carl Schmitt, Walter Benjamin, la ya mencionada Hannah Arendt, Frantz Fanon y Jan Assmann. Como veremos más adelante, no es coincidencia el que Arendt esté posicionada en medio, ya que sus ideas constituyen el centro de gravedad alrededor del cual Bernstein arma su argumento.

El primer autor que comenta Bernstein es Carl Schmitt, uno de los “más controvertidos pensadores alemanes del siglo xx” (2) debido

a su participación en el movimiento nazi y su abierto anti-semitismo. Bernstein reconoce que, a pesar de su biografía, Schmitt es leído hoy –incluso por los de la izquierda– porque parece evitar el “‘racionalismo’, ‘normativismo’, y ‘moralismo’ que, se supone, plagan gran parte de la teoría política contemporánea” (13). No obstante, al tiempo que discute la famosa dicotomía “amigo-enemigo” de Schmitt, Bernstein se da cuenta que inscrita en ella existe una justificación de la violencia física: “Dejamos de hacer justicia a la seriedad existencial de la política a menos de que nos demos cuenta de que implica la posibilidad (más no necesidad) real de físicamente matar en aquellos momentos cuando creemos que nuestra forma de vida, incluso nuestra existencia, se encuentra amenazada por un enemigo” (21).

De allí, Bernstein avanza rápidamente al siguiente punto relevante; a saber, que la concepción de Schmitt no es tan moralmente neutral como pretende parecer: “La polémica de Schmitt, que comienza trazando el más agudo contraste posible entre moralidad y política, termina con una concepción de la política que es intrínsecamente moral” (29). Es así porque las “decisiones” políticas *siempre* implican una “perspectiva normativa-moral”. Bernstein concluye: “[...] si queremos entender las decisiones políticas, entonces debemos considerar el papel del juicio político en la toma de decisiones. Y si queremos entender el juicio político, no lo podemos hacer sin una evaluación de la orientación normativa-moral de amigos y enemigos” (34).

Pero Schmitt no sólo engaña a sus lectores al ocultar el hecho de que las decisiones políticas siempre dependen de juicios normativos y morales, sino también disimula que su propia teoría no contiene elementos normativos. Como Bernstein descubre, Schmitt sólo es capaz de convencer a sus lectores de su propia neutralidad normativa porque jamás se cansa de lanzar agresivos ataques contra el “humanismo liberal”.

Aquí Bernstein detecta una profunda inconsistencia: “Quizá la más fundamental poría en Carl Schmitt es que nos lleva con claridad y

brillantez a apreciar la cuestión normativa-moral –así como las cuestiones políticas– que deben confrontarse para poder evitar una violencia absoluta e ilimitada; sin embargo, y al mismo tiempo, descarta –y socava– la misma posibilidad de confrontarlas de una manera seria” (45).

“Ambivalencia” es una palabra clave que se podría aplicar asimismo al famoso “Zur Kritik der Gewalt” de Walter Benjamin (“Crítica de la violencia” en español), que Bernstein comenta en el siguiente capítulo de su libro. Primero, reconoce que el joven Benjamin escribió un texto “extremadamente críptico” (48), y que una de las más difíciles ideas de tratar es la de la “violencia divina”. Para poder desarrollar un entendimiento de lo que pudiera significar este concepto, Bernstein aprovecha la ya bien establecida tradición de los comentaristas. Empieza con la evaluación de Herbert Marcuse de 1965 a fin de mostrar cómo se leía el texto de Benjamin en la década de 1960, especialmente en Alemania (47). Para él, Marcuse representa, antes que nada, alguien que busca entender que el texto de Benjamin ofrece una potencial justificación de la violencia bajo ciertas circunstancias.

Después de esta discusión, Bernstein dedica las siguientes 17 páginas a evaluaciones más recientes de las ideas de Benjamin, al enfrentarse críticamente a Judith Butler, Simon Chrichley, Slavoj Žižek, Jacques Derrida y Gillian Rose. Concluye diciendo que los “comentarios de Benjamin respecto de la violencia divina son demasiado condensados, opacos y elípticos como para interpretarse de manera definida” (72). Pero Bernstein no se conforma con esta evaluación negativa. Lo que también toma de Benjamin, y lo que la historia de la recepción de su texto parece confirmar, es que el enfrentar la posibilidad de la violencia siempre, y en realidad, significa que “debemos luchar con las posibles consecuencias de lo que decidimos hacer” (74). Aun cuando la violencia sea siempre un recurso posible y, a veces, una necesidad, no hay ninguna ‘regla de oro’ que pudiera librarnos de la carga de responsabilidad de recurrir a ella: “Lo único que podemos saber es que tenemos que enfrentar honestamente nuestra responsabilidad por nuestros actos” (77).

Pero, ¿qué significa esto exactamente? Es en el tercer capítulo –dedicado a Hannah Arendt– donde Bernstein propone una respuesta a esta interrogante. Como ya mencioné, en la arquitectura del libro este capítulo funciona como una articulación o bisagra que sostiene las extremidades del argumento: Schmitt en un extremo y –como veremos abajo– la teoría de la violencia religiosa que propone Jan Assmann en el otro. Para todos los que conocemos a Bernstein, no sorprende que asigne esta función crucial a Arendt.

El autor reconstruye con detenimiento la distinción clave que hace Arendt entre violencia y poder. Según ésta, poder y violencia son mutuamente excluyentes. Su teoría parte de un entendimiento acción-teórica que sostiene que el poder es la acumulación de las posibilidades de acción que los seres humanos producen, pero no individualmente, sino siempre en forma colectiva, en un *polity* (estado). No se puede esperar que este logro colectivo surja desde la violencia –que siempre tiene un carácter instrumental– sino sólo a través de la *persuasión*: “La persuasión, no la violencia, es lo que ‘rige’ un *polity*. El discurso y el debate quizá sean contenciosos y agonísticos y no necesariamente resultan en, ni presuponen, el consenso. Pero la política requiere un compromiso con la persuasión, y cuando fracasamos en persuadir, debemos al menos acordar procedimientos justos para la toma de decisiones” (83). Según esta definición, queda claro que la “[v]iolencia es anti-política. Así, hablando estrictamente, la mera idea de ‘violencia política’ es auto-contradictoria; y la idea de poder no violento, redundante” (84).

Además de este entendimiento político de poder y violencia, Bernstein se refiere a la crítica de la modernidad de Arendt, recordándonos que está enraizada en su antropología, según la cual la participación humana en el mundo siempre se caracteriza por una manera instrumental de actuar que, por lo tanto, puede entenderse –a la luz del antes mencionado carácter instrumental de la violencia– como esencialmente violento. No obstante, es especialmente en tiempos modernos que la condición humana tiende a reducirse –virtualmente– al carácter instrumental de

la acción, y que los humanos se entienden a sí mismos exclusivamente como homo faber. En términos de Bernstein: “[...] lo que [Arendt] dice acerca de violencia y poder, y sobre cómo la violencia es intrínseca al trabajo, y se vuelve peligrosa cuando la mentalidad del homo faber domina al pensamiento y la acción, es fresco e iluminador y ofrece una perspectiva muy necesaria para entender los [hechos] extremistas de los siglos xx y xxi” (99).

Pero a Bernstein no le interesa sólo lo que Arendt dice sobre violencia, sino también –y quizá más importantemente– lo que sugiere como una posible alternativa. Más que una especulación teórica, el poder como producto de una forma concreta de acción humana, en el sentido del empoderamiento, compensaría a la violencia. Bernstein siente que esta manera de pensar la violencia, mediante un contraste con el poder político, está siendo confirmada por los procesos históricos que empezaron a cambiar el destino de las sociedades de la Europa oriental hacia finales de los 80, ya que esos acontecimientos demostraron claramente que conforme se fortalezca el poder la violencia simplemente deja de tener sentido (104).

El siguiente capítulo está dedicado a Frantz Fanon y sus ampliamente reconocidas reflexiones sobre violencia en el primer capítulo de *Los condenados de la tierra*. Aunque mucho lectores –siendo el más prominente Jean-Paul Sartre (véase Sartre 2004 [1961])– entienden que este capítulo constituye una justificación de violencia, Bernstein no está de acuerdo, y propone leer a Fanon “a contrapelo”. Esto implica, en primer lugar, incluir en cualquier posible evaluación del libro una consideración de los capítulos subsecuentes (107). Al “penetrar más allá de la superficie para poder captar sus profundas dinámicas estructurales” (107) Bernstein llega a la conclusión que el libro de Fanon puede leerse, incluso, como una crítica de violencia, ya que los capítulos posteriores al que trata de la violencia tienen un tenor común; a saber, tratan de los problemas que amenazan al éxito de los movimientos de liberación en países coloniales y poscoloniales. Aquí es importante mencionar la

crítica que ofrece Fanon de la “burguesía nacional” (112) y los “partidos nacionales” de los países poscoloniales (114), ya que su conducta puede bloquear el surgimiento del poder político no violento.

En resumen, Bernstein sostiene que Fanon piensa que la violencia podría ser necesaria para romper con el dominio colonial, pero después debe ser compensada con el “poder político”, en el sentido de este término que nos da Arendt. Es así que Bernstein llega a concluir que: “El análisis dialéctico del sistema colonial de Fanon pretende destruirlo y crear un *nuevo humanismo*” (116, énfasis del autor). A final de cuentas, esto significa que “La crítica de violencia [de Fanon] tiene como meta poner fin, de una vez por todas, a la violencia colonial; es decir, *la violencia de los colonialistas y de los colonizados*” (127).

En el siguiente capítulo, Bernstein se aleja otra vez de su centro de gravedad conceptual y normativo que encuentra, como ya vimos, en el capítulo sobre Arendt. Ahora examina el problema de la religión y, más concretamente, la relación entre monoteísmo y violencia. Retomando la interpretación de Jan Assmann de este tema, Bernstein se enfoca en lo que este autor llama la “distinción mosaica”; es decir, la distinción entre “judíos y gentiles, cristianos y paganos, musulmanes e incrédulos”. Según esta teoría, podríamos decir que lo que todas las religiones monoteístas introducen es una radical distinción entre los que ellas consideran “verdaderos creyentes”, por un lado, y “los que erran”, por el otro. La tesis de Assmann es que esta “distinción” introduce un potencial totalmente nuevo de “*intolerancia y violencia*” (128-129).

Bernstein concuerda con Assmann, y percibe en esta innovación religiosa las bases de una historia de intolerancia y violencia jamás conocida: “La distinción mosaica introduce un nuevo tipo de religión —una ‘contra-religión’— que rechaza y repudia como ‘paganismo’ todo lo que venía antes, y que está afuera, de sí... Mientras que el politeísmo o, más bien, el ‘cosmoteísmo,’ hace diferentes culturas mutuamente transparentes y compatibles, la nueva contra-religión bloqueó la traducibilidad intercultural. Dioses falsos no pueden ser traducidos” (130).

Simultáneamente, Bernstein enfatiza que la modernidad no está a salvo de la intolerancia y violencia posibilitadas por la “distinción mosaica”. Y afirma: “Cualquier teoría de la modernidad y la secularización, o de la iluminación progresiva, que pierde de vista *esto* es radicalmente deficiente” (157-158).

En el último capítulo, Bernstein recapitula su argumento. Primero, asegura a sus lectores que la suya no es una posición radicalmente pacifista (170). La violencia es una opción de la acción humana, ella forma parte de la *conditio humana*. Pero, la pregunta que le interesa es, más bien, cómo decidir si la violencia es necesaria y legítima. Una de las conclusiones de los primeros capítulos es que no puede haber una ‘regla dorada’ que determina cuándo la violencia es justificada. La deliberación es imprescindible, pero sólo es posible cuando la gente actúa en conjunto dentro del polity: “[...] Creo que es incorrecto y potencialmente peligroso pensar en la permisibilidad o justificación de violencia en casos excepcionales como una cuestión exclusivamente ética con la cual uno lucha en solitario” (183). Una vez más, es en la “esfera política pública” en un “sentido arendtiano” (183) donde Bernstein ancla sus esperanzas.

Pero queda un plano de preocupaciones más en este libro. Para Bernstein, la violencia es una forma de acción humana despreciable no sólo porque inflige daño físico en otras personas, sino porque es prácticamente deshumanizante. Bernstein analiza a detalle el hecho de que la “absoluta enemistad” de Schmitt precisa de la deshumanización del enemigo (38-39), pero dada la naturaleza extremadamente instrumental de todo acto de violencia, ¿no podríamos decir que la violencia deshumaniza no sólo a sus víctimas sino también a sus perpetradores?

Al leer el libro de Bernstein, parece quedar claro que la violencia es una forma de acción humana que está situada en el borde. Dicho de otra manera: la manera de lidiar con la violencia pone a prueba nuestra calidad humana. Aunque es parte de la condición humana, la violencia amenaza con perder nuestra dignidad humana. El dispositivo necesario

para lidiar humanamente con la violencia, lo encuentra Bernstein en lo que yo llamaría un “humanismo político”: la única compensación para la violencia es una esfera política pública en la cual la gente no renuncia a la actividad a la cual Bernstein decidió dedicar su libro: el pensar.

\* Esta reseña aparecerá en su versión original en inglés en la revista *Thesis Eleven*.

### Bibliografía

SARTRE, Jean-Paul (2004 [1961]), “Preface”, en: Frantz Fanon (2004), *The Wretched of the Earth*, Nueva York: Grove, pp. xliii-lxii.



Edmund Husserl, *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziri3n y Jos3 Gaos, M3xico, FCE/UNAM, 2013

JETHRO BRAVO GONZÁLEZ  
Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM

*Al oído amigo que nos hace conscientes de nuestros errores*

El libro *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura* vio la luz pública en 1913, en la primera parte del primer tomo del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* editado en Halle, Alemania, por la editorial Max Niemeyer. Dicho *Anuario*, fundado por Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach, Max Scheler y Edmund Husserl, sería el órgano del nuevo movimiento filosófico de la Alemania de principios del siglo pasado. Dentro de las obras publicadas en él, las *Ideas*, cuyo autor era Edmund Husserl, no sólo se volvería fundamental para entender gran parte de la filosofía del siglo xx, sino que en ella llegaría la filosofía a una exposición objetiva y rigurosa de su campo de estudio. Por eso, el año pasado y a cien de su aparición, se publicó en nuestro país, a cargo de Antonio Ziri3n Quijano, una nueva traducción de esta obra fundamental de Husserl. La filosofía es, en efecto, no sólo ni principalmente un producto histórico, sino una esfera del saber con sus propios métodos y objetos, con su propio sentido. Las *Ideas* presentan ese objeto y ese método en una renovada formulación, esta vez como *fenomenología pura* o *trascendental*.

La nueva traducción de Antonio Ziri3n fue realizada sobre la que public3 Jos3 Gaos en 1949, tambi3n en nuestro pa3s. Traductor de oficio y fil3sofo de profesi3n, Gaos leg3 a la filosof3a en M3xico y en habla castellana un acervo de obras cl3sicas en nuestra lengua para la formaci3n de nuevas generaciones de fil3sofos. No obstante, y a pesar de dedicar su vida a ella, Gaos ten3a una idea muy peculiar de la filosof3a. Para 3l, la filosof3a era una confesi3n personal. Se entiende, desde luego, que las traducciones que Gaos hizo no prestaran suficiente atenci3n al sentido objetivo de los t3rminos y a la precisi3n del pensamiento en que se manifestaban. Esta carencia, si bien puede ser insensible en algunos autores, es preocupante en el caso de un autor como Husserl, en el que la prosa filos3fica es conducida a niveles de exigencia alt3simos y la sistematicidad rigurosa era la aspiraci3n de su programa filos3fico. Gaos nunca pudo comprender que en la filosof3a no se estudia el texto por el texto o el texto por el autor y sus ideas particular3simas (recordemos que la palabra *idiota* quiere decir en realidad tener ideas absolutamente particulares), sino el texto por sus significados objetivos y “comunes”. A causa de ello, Antonio Ziri3n, con una larga y fundamental tarea en el cultivo de la fenomenolog3a husserliana o trascendental, puso ya hace varios a3os manos a la obra en lo que 3l gusta llamar una refundici3n de la traducci3n de Gaos, pero que en verdad es una co-traducci3n de la obra original de Husserl. No es de dudar que el motivo de esa decisi3n haya sido el valor perenne que todo estudioso serio de la filosof3a puede descubrir en la obra de Husserl, junto con el que sea necesario disponer de los elementos formativos b3sicos para una filosof3a rigurosamente fundamentada en nuestro propio idioma. Por lo dem3s, la nueva traducci3n no s3lo significa la posibilidad de crear una comunidad castellana m3s profesional dedicada al estudio de la *fenomenolog3a trascendental*, sino tambi3n una contribuci3n a favor del crecimiento mismo de la filosof3a en general.<sup>1</sup>

Toda la actualidad de la obra se finca en el hecho de ser una introducci3n a la filosof3a. Ella representa la posibilidad de conocer su objeto y su m3todo

en un sentido nuevo. Con su estudio se obtienen conceptos, procedimientos y recursos evidenciales –objetivos– para emplear en nuestra propia práctica filosófica. Esto, que podemos llamar la intención científica de la obra –veremos por qué no es absurdo decir esto de la filosofía, sino todo lo contrario–, queda expresado desde sus primeras líneas:

La fenomenología pura, hacia la cual buscamos aquí el camino, cuya posición singular con respecto a todas las demás ciencias caracterizamos, y a la que queremos acreditar como ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar por principio, y por ello una ciencia que apenas en nuestros días se afana por desarrollarse.<sup>2</sup>

El término “ciencia” utilizado por Husserl es el alemán *Wissenschaft*. En contraste con el castellano *ciencia* y el inglés *science*, ambos procedentes del latín *scientia*, el término *Wissenschaft* es más amplio. “La ciencia” es, para la persona con un mínimo de cultura en castellano o en inglés, el conjunto de las ciencias naturales. La *Wissenschaft*, en cambio, demarca el conjunto de saberes o conocimientos fundamentados rigurosamente en una evidencia objetiva y formulados con expresiones precisas en un sistema teórico de conceptos y enunciados. Si bien se mira, nuestra palabra “ciencia” se refiere en su uso actual a un subconjunto de la más amplia *Wissenschaft*. No obstante, si comprendemos nuestro término en su intención, es decir, en referencia a la objetividad, rigurosidad y sistematicidad del conocimiento, entonces tenemos que identificarlo con la *Wissenschaft* alemana. Así, no sólo las ciencias naturales son científicas, sino también los conocimientos sistemáticos formales como los matemáticos o los lógicos, pero también los “materiales” no naturales, denominados en nuestra lengua “humanísticos”. Todos estos conocimientos son unidades teóricas fundadas en el sentido de sus propios objetos y con métodos adecuados a ellos. Cada una de estas unidades lleva el nombre de una ciencia particular; además, el trabajo intersubjetivo es fundamental para su desarrollo. El encogimiento de nuestro término “ciencia” a unas ciencias específicas, las naturales, se muestra entonces

como una arbitrariedad. El origen de esta arbitrariedad no es más que una contingencia histórica.

La ciencia nueva que Husserl expone en *Ideas* es ciencia en tanto se postula como una unidad sistemática y rigurosamente fundamentada de conocimientos teóricos. Sin embargo, como quedó ya asentado por el mismo Husserl, “alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar por principio”. La correcta comprensión y valoración de la *fenomenología trascendental* sólo es posible si se ha comprendido y valorado a su vez qué quiere decir este alejamiento del “pensar natural”.

Todas las ciencias que no son fenomenológico trascendentales son ciencias del “pensar natural”. Podemos definir “el pensar natural” como el sentido “objetivista” que tienen nuestros actos comunes y corrientes de experiencia. En “el pensar natural” vivimos y tratamos con un mundo compuesto por objetos y por seres conscientes. Nosotros, como un caso de estos seres, formamos parte de ese mundo. Los actos de conocimiento que se dirigen a ese mundo no pueden más que ser actos que expresen su sentido de ser. El fenomenólogo trascendental, en cambio, se dirige a un mundo que está escondido en ese mundo naturalmente dado, pero que funge como su condición de posibilidad. Ese mundo, que para el acto y sujeto que lo descubre es un mundo *nuevo*, es el mundo de la conciencia trascendental. Los actos de conocimiento que a él se dirigen no podrán ser actos que expresen lo que pertenece al otro mundo, el del “pensar natural”, sino actos que expresen el sentido de ser de este *nuevo* mundo.

La fenomenología trascendental no sólo tiene su propio objeto de conocimiento, que es radicalmente diferente al de cualquier ciencia no trascendental, sino que su método es, correspondientemente, radicalmente nuevo. La ciencia fenomenológica trascendental investiga mediante *descripciones*. Las explicaciones causales y las explicaciones axiomáticas no se corresponden con su reino objetivo. El método de investigación causal y el axiomático responden, más bien, a las necesidades cognoscitivas de objetos dados por existentes en “el pensar natural”, sea al modo de un objeto *real* espacio temporal o al modo de un objeto *ideal* no temporal, pues

“el pensar natural” abraza todo objeto con pretensiones de existencia independiente o en sí. El método de investigación descriptiva trascendental se origina en un objeto (en el más amplio sentido de objeto de conocimiento) que no se puede asumir como ya existiendo o ya siendo válido de la misma manera que los objetos del “pensar natural”. Este nuevo objeto tiene la peculiaridad de ser descubierto por una reflexión del sujeto sobre sí mismo. Por eso, no se puede explicar según sus efectos y no se puede explicitar deductivamente según su contenido analítico. Debe ser, más bien, expresado tal como se da y en los límites en que se da. Lo hallado solamente es conocido en sí mismo cuando la descripción se mantiene fiel a lo que muestra el acto reflexivo trascendental.

Se puede ver ahora claramente la razón de que la *fenomenología trascendental* sea una ciencia radicalmente nueva. Es ciencia, porque tiene su propio objeto de estudio, el cual se presenta en una evidencia extraíble por todo sujeto racional. Este objeto, además, es descrito en la aspiración a una unidad sistemática de términos y enunciados precisos. La corrección de los términos y de los enunciados se debe demostrar objetivamente, es decir, se debe verificar en la evidencia fenomenológica trascendental. Es, además, radicalmente nueva, porque el descubrimiento de su objeto y de su método de investigación implican un “alejamiento del pensar natural”. Sin embargo, aún no ha sido expuesto un momento fundamental de la ciencia nueva que Husserl nos entrega en sus *Ideas*.

El primer capítulo de la obra está dedicado a la reivindicación de la posibilidad del conocimiento eidético o de esencias, porque no era fácil comprender, en tiempos de Husserl —y aun en los nuestros—, que fuera posible ese tipo de investigación. La dificultad provenía de una cierta interpretación de la lógica. Ésta era vista como el representante único de un conjunto de conocimientos que pretenden validez eidética o esencial. Sin embargo, para muchos estudiosos de la época, la lógica no satisfacía esa pretensión. De hecho, sólo era una suma de reglas del arte del bien pensar. “El pensar”, por otro lado, era objeto exclusivo de la psicología. Se extrae luego fácilmente la siguiente conclusión. Si la lógica sólo con-

tiene las reglas para conducir bien el pensamiento, y el pensamiento es el objeto de estudio de una ciencia que no es la lógica, entonces la lógica tiene sus fundamentos científicos en una ciencia que no es ella misma. Esta ciencia que no es la lógica y que, sin embargo, le otorga sus fundamentos científicos era, como ya se dijo, la psicología. La lógica no era considerada, en la corriente de pensamiento predominante en la Alemania de la primera mitad del siglo XIX y en el ambiente filosófico europeo y norteamericano de la época, como una ciencia por derecho propio, sino como un arte o una técnica subordinados a una ciencia empírica.

De acuerdo con lo anterior, la lógica habla de realidades empíricas y no de esencias o realidades ideales. Sin embargo, el programa psicologista de la lógica implicaba, además de contrasentidos y contradicciones—que el mismo Husserl desmontó trece años atrás en sus *Investigaciones lógicas*—, la negación de la posibilidad del conocimiento científico y en general. La suspensión de la lógica como ciencia autónoma de idealidades elimina la posibilidad de fundamentación de cualquier conocimiento.

Todo conocimiento científico o general que esté bien fundamentado y tenga unidad presupone una base de idealidad o conocimiento esencial. “Las ciencias” no son un hablar arbitrario de este o aquel otro objeto, sino unidades sistemáticas levantadas sobre la identidad de un objeto general. Ellas hablan de un tipo objetivo específico, y conocer ese tipo objetivo es ya conocer una esencia. Ciencia sin esencia no es ciencia, sino una multiplicidad asistemática (sin tema) de conocimientos o saberes. En el peor de los casos, en la falta de unidad se denuncia no una falta de integridad de los componentes múltiples del conjunto, sino una desunión interna a cada componente y, en última instancia, interna al postulado principal de la ciencia pretendida. En razón de ello, como ciencia nueva, la *fenomenología trascendental* no puede ignorar las condiciones ideales de su propia fundamentación. Comienza como *fenomenología eidética*, y esta fenomenología es la que nos presenta Husserl en sus *Ideas*.

El método utilizado por esta ciencia nueva no es, pues, el descriptivo a secas, sino el descriptivo *eidético*. A este método hemos ahora de agre-

gar el de la *epojé* o reducción fenomenológica trascendental. La *epojé* no tiene análogo alguno en los métodos científicos del “pensar natural”. En éstos, tenemos un objeto dado previamente que es elevado a la conciencia científica natural por los métodos que él mismo predelinea. En la *fenomenología trascendental*, en cambio, no tenemos dado con anticipación el objeto de estudio. Ella tiene que hacerse de su objeto. Esto quiere decir que la fenomenología trascendental, a diferencia de las ciencias del “pensar natural”, tiene un método de acceso a su dominio objetivo. En el objeto de las “ciencias naturales” ya estamos con anterioridad a su establecimiento.

La *epojé* o reducción fenomenológica trascendental es un *cambio* de actitud que entrega un objeto de estudio radicalmente nuevo. Al ejecutar la modificación de la actitud pasamos de los objetos dados en la actitud natural al objeto dado en la actitud fenomenológica trascendental. Entonces descubrimos un mundo nuevo que vivía anónimo a nuestra mirada. No obstante, el método de acceso a la fenomenología trascendental plantea los problemas más difíciles para el principiante. Por ejemplo, el grupo que fervorosamente recibió la obra anterior de Husserl, las *Investigaciones lógicas*, y que había fundado junto con él el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, no aceptó esta reforma de la fenomenología que presentaban públicamente por vez primera las *Ideas*. El mismo Husserl, consciente de la dificultad del método de acceso a la esfera trascendental, ensayó diversos modos de su exposición en el resto de su carrera filosófica. Hasta nuestros días, la *epojé* o reducción no es un tema que haya dejado de llamar la atención. Es mi opinión que su planteamiento en las *Ideas* merece más atención de la que se le ha dedicado hasta la fecha. Las *Ideas* se ocupan de este tema capital para la fenomenología trascendental en la sección siguiente a la encargada de la reivindicación del conocimiento eidético o esencial.

El método de acceso a la fenomenología trascendental es presentado por Husserl en esta obra de modo que debemos distinguir en él dos momentos: el de la *epojé* o suspensión y el de la reducción. Después de

describir brevemente la actitud o “pensar natural”, Husserl nos dice que “*en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente. Ahora se trata de convencerse de que este cambio es por principio posible*”.<sup>3</sup> La posibilidad de ese cambio es demostrada al nivel de la teoría del juicio. Muchas veces en nuestra vida hemos experimentado la suspensión de un juicio. Cuando esto sucede, el objeto del juicio no es negado ni afirmado, sino simplemente percibido o percatado. La actitud natural, por su parte, *no* es un juicio, pero tiene la forma de un juicio posible, es un juicio *no expreso*. En él, el sujeto tiene una posición relativa al mundo. Éste aparece con el carácter de ser *real*, como “existiendo - ahí” o está implícitamente “afirmado”. La coherencia entre la actitud natural y los juicios de existencia nos permite trasladar el suceso de la suspensión o neutralización de la esfera del juicio a la de la actitud. Suspendemos, entonces, la actitud misma, la ponemos “fuera de acción”. Al referirnos, en cambio, al objeto de esa actitud, es decir, el mundo *real* y sus objetos *reales*, decimos que los ponemos “entre paréntesis”. Pero si podemos suspender la actitud o la postura del sujeto es evidente que debemos estar ya en una actitud o postura diferente. De lo contrario no podríamos desconectar la actitud natural. Correlativamente, el “poner entre paréntesis” es posible porque ya hay un mundo nuevo, un reino de objetividad nuevo, presente como polo de la nueva actitud.

Sin embargo, en este punto de su obra Husserl aún no nos ha dicho dónde estamos y qué encontramos al suspender la actitud natural. De otro modo, aún no sabemos cuáles serán los objetos de posibles juicios o predicaciones en la suspensión de esa actitud y sus objetividades. ¿De qué hablamos en la fenomenología trascendental? ¿Qué vemos en ella? Parece que no ha quedado ningún objeto y ningún juicio posible al interior de la *epoché*.

Husserl toma un camino singular para mostrar al lector qué se ve tras la *epoché*. Su exposición coincide con la segunda parte del método de acceso en esta obra, la de la *reducción*. La palabra elegida por Husserl, “reducción”, no significa más que la operación que conduce la mirada del

sujeto del dominio del ser *real* al dominio del ser *trascendental*, del viejo mundo al nuevo mundo. La reducción traslada al sujeto en dirección unívoca entre las regiones ontológicas. La *epojé*, en cambio, representa en una fórmula general el corte negativo que se hace a *lo real*. La reducción es necesaria para darle un sentido positivo a la *epojé*. El camino a la reducción será un ascenso por la *conciencia en actitud natural*. ¿Por qué hace esto Husserl?

El nivel de la conciencia en actitud natural no es auténticamente fenomenológico, pero es ya en sí una anticipación de él. La conciencia se ofrece primeramente como parte integrante del mundo, como objeto del “pensar natural”, es decir, como conciencia de un ser que existe “ahí - delante”, de un *ente* o ser real - existente. Esta conciencia es comprendida como un *suceso de algo que existe*. Por ello, no tiene aún derecho para considerarse un dominio autónomo del saber “alejado del pensar natural”. La conciencia natural no es un ser *autónomo*. En sentido auténtico, “autonomía” quiere decir ser independiente en sentido íntegro, darse leyes propias, ser autorregulativo o autosuficiente. La autonomía sólo le puede ser otorgada a la conciencia por la reducción fenomenológica trascendental. Como toda autonomía auténtica, se gana frente a lo que ella no es. Por eso es necesario comenzar el recorrido hacia el nuevo mundo en el estado aún enajenado de la conciencia. Lo que debemos comprender es que, aun inmersa en “el pensar natural”, la conciencia *se muestra*. Husserl dedicó los análisis suficientes a esta conciencia aún natural para enseñar sobre todo una característica esencial a ella: su separabilidad del mundo del “pensar natural”, de los *entes*. La posibilidad de esa autoctonía está en la esencia misma de la conciencia, incluso en referencia natural. Extender dicha separabilidad al dominio total de los entes, incluido el sujeto como ente real, es lo que llamamos reducción fenomenológica trascendental.

El método de acceso a la fenomenología trascendental queda así delineado en las *Ideas* como una suspensión o *epojé* de la actitud natural que reduce a una esfera de ser radicalmente otra frente a toda la esfera del “pensar natural”. Lo que así aparece no es una parte o

fragmento de una totalidad, como tal vez haga pensar el término “reducción”. Todo ente es parte de un mundo que lo contiene, pero la conciencia no es contenida en un mundo, no es un ente. En términos ontológicos, la conciencia trascendental es una totalidad en sentido estricto. Es, además, el lugar donde se muestra todo ente posible. La conciencia trascendental así caracterizada ocupa el lugar categorial del mundo. En ella nacen, habitan y mueren los entes. No tiene, por lo mismo, regiones colindantes o delimitantes. Se extiende sobre y pone toda región posible de ser, de entes. Es íntegra, absoluta. En términos epistemológicos, la conciencia trascendental sólo se muestra a sí misma cuando el sujeto que filosofa ha delimitado o reducido, aquí sí en sentido negativo, las pretensiones cognoscitivas de la razón de lo *real* a lo trascendental. El término “reducción” indica así el resultado de la crítica de la razón. La *epojé* se limita a expresar en una fórmula la condición necesaria negativa de la reducción. La reducción, en cambio, es la condición positiva de la *epojé*. *Epojé* y reducción son los correlatos esenciales del acto filosófico primero. Polo negativo y positivo, respectivamente. Cabe la posibilidad, no obstante, de aplicar parcialmente la *epojé* y la reducción, es decir, de referirlas a un tipo de entes entre otros. Sólo hasta que el reino total de los entes ha sido suspendido y reducido tenemos la conciencia pura. Planteado en esa parcialidad, el recorrido hacia la fenomenología trascendental adopta la forma de múltiples reducciones, cada una dirigida hacia un tipo fronterero de ser a la conciencia trascendental. Con esta cuestión Husserl cierra la última parte de la sección segunda de su obra.

El método de la fenomenología no sólo es complejo por las operaciones de acceso que demanda, sino también porque, una vez instalados en la conciencia trascendental, debemos cuidarnos de traer métodos ajenos a ella para su investigación. El peligro es alienar el ser propio de la conciencia con métodos que pertenecen a objetos del “pensar natural”, a meros entes. La posible confusión no es insubstancial. Un cambio metódico implica, en sí mismo, una modificación de la perspectiva

del objeto. El método de investigación de la conciencia trascendental ha de ser auténticamente *descubierto* por el fenomenólogo. La verdadera aparición de la conciencia pura a la razón es refractaria al préstamo metodológico. Esta complejidad del método de investigación tiene que guiar siempre los esfuerzos del filósofo por hacerse del campo trascendental. No están, estos esfuerzos, sólo presentes en el comienzo de su introducción a la nueva ciencia, sino que son el modo en que ella es reganada una y otra vez. En la fenomenología trascendental no estamos de entrada ni siquiera en relación con su método. Husserl ha dedicado la primera parte de la sección tercera de su libro a la reflexión sobre el método fenomenológico.

Desde ese punto de la obra, su autor comienza el tratamiento formal y sistemático de los temas de la ciencia fenomenológica trascendental. Dejamos, entonces, la primera etapa introductoria por una segunda. La finalidad de ésta será poner de relieve y esquematizar algunos problemas básicos de la fenomenología trascendental. Las estructuras generales de la conciencia pura, como la reflexión y el tiempo fenomenológico, la intencionalidad (su carácter ponente), el contenido ingrediente y los no ingredientes; los problemas funcionales o constitutivos, serán todos esbozados. Dos grandes títulos, referentes a dos elementos esenciales de la vida de conciencia, la nóesis y el nóema —lo subjetivo y lo objetivo en sentido fenomenológico— ocuparán la mayor parte de esta tercera sección.

La obra concluye con una sección cuarta dedicada a los problemas de la posición de un objeto *real*. Se cierra así el círculo temático de las *Ideas* con una vuelta *sobre* el “pensar natural”. La situación inicial motivante del pensamiento filosófico se introduce como objeto de aclaraciones fenomenológicas. Por mi parte, terminaré con una reflexión sobre lo que esta sección última podría significar.

Quizá resulte extraño hablar, en el contexto de las *Ideas*, de la actitud natural como la situación inicial o estado motivante que conduce a la fenomenología trascendental. En esta obra se introduce a la fenome-

logía trascendental poniendo énfasis en su especificidad científica, en su objeto y método originales en deslinde de aquella actitud, sus objetos, métodos y ciencias. Husserl mismo no es explícito con las motivaciones filosóficas de la nueva ciencia. En las *Ideas* encontramos incluso la demanda husserliana de una *epojé* filosófica, que podemos ver refleja en el título mismo de la obra. El autor tuvo sus buenas razones para exigirla. La filosofía es una región del saber propensa a contaminaciones erísticas y a posturas falsas. Sin embargo, la fenomenología trascendental es el resultado de motivaciones puramente filosóficas. La falta de las mismas en esta obra *introdutoria* hace bastante ininteligible para qué queremos esta ciencia nueva. La partición del método de acceso es sólo el resultado de esta carencia de introducción filosófica a la fenomenología trascendental. Husserl nos pide hacer la *epojé*, pero no nos dice para qué. Tenemos que recorrer y comprender toda la sección sobre la conciencia en actitud natural para tener un vistazo, aún incompleto, de lo que investiga esta ciencia nueva. Mi parecer es que este no es el mejor modo de introducción a la fenomenología trascendental, aunque sí una presentación necesaria en un nivel posterior. Husserl mismo fue consciente de esta dificultad, como se dijo líneas atrás. No creo que Husserl mismo, además, la haya logrado resolver en sus otras obras publicadas en vida. Se trata de un problema propedéutico, el más difícil de la filosofía. Es el problema de su introducción. En relación con él, la traducción que nos ha regalado Antonio Ziri6n es motivo para ensayar futuras introducciones a la fenomenología trascendental y a la filosofía. Gran parte de la mala fama que tiene nuestra disciplina se debe a esta incapacidad comunicativa de los filósofos.

## Notas

<sup>1</sup> El interesado en las correcciones de erratas y errores de traducción puede consultarlas en el listado hecho por el mismo Antonio Ziri3n, disponible en l3nea y el cual ya abarca erratas de la nueva traducci3n. No he cre3do, por eso mismo, necesario hablar de ellas: <https://sites.google.com/site/stfhusserl/services/traduccion/ideas-i>. Otra de las bondades de la nueva traducci3n es que es la traducci3n completa de los dos tomos dedicados a la obra en la edici3n cr3tica de las obras de Husserl, *Husserliana* (III-1 y III-2). La de Gaos nunca lleg3 a incluir tantos materiales de trabajo como la nueva traducci3n. Igualmente, el interesado en la historia y particularidades editoriales de las traducciones de las *Ideas* puede consultarlas en los pr3logos respectivos del nuevo traductor y del editor alem3n en la nueva edici3n castellana de la obra.

<sup>2</sup> *Ideas* I, trad. Antonio Ziri3n y Jos3 Gaos, M3xico, FCE/UNAM, 2013, p. 77.

<sup>3</sup> §31, p. 141.



María Fernanda Matos Moctezuma, *Locura y muerte: el horror y lo sublime en la pintura de Martha Pacheco*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2013

JOSÉ LUIS LÓPEZ TORRES  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

### Un libro que hacía falta

Una exhaustiva revisión de bibliografía me permite decir que el libro de María Fernanda Matos Moctezuma, de reciente aparición, *Locura y muerte: El horror y lo sublime en la pintura de Martha Pacheco*, es el primer estudio académico serio acerca de la obra plástica de Martha Pacheco (Guadalajara, Jalisco, 1957). Es un libro con abundantes imágenes, escrito en un estilo ágil, de fácil lectura, que no demerita el rigor académico de la investigación, lo cual permite llegar al gran público, no únicamente a los especialistas.

Las preguntas que la autora busca resolver través de este libro se podrían plantear de la siguiente manera: ¿cómo explicar la atracción que ejerce el horror en los seres humanos? ¿Cómo opera lo sublime en la pintura de Martha Pacheco, cuáles son las fuentes que le nutren? ¿Cuáles son las implicaciones políticas, sociales y religiosas de una pintura como la de Pacheco? Para dar respuesta a estas cuestiones, la autora recurre a la historia del arte occidental, a la visión de filósofos y pensadores y, particularmente, a la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan.

El texto, de poco más de 120 páginas, publicado por el Colegio de Jalisco en 2013, se estructura en cuatro capítulos: I. Apropiación e intertextualidad, II. La iconografía mortuoria, III. Visiones de la locura, IV. El horror y lo sublime, así como una serie de conclusiones y una amplia y pertinente bibliografía. Las ramificaciones de su estructura tocan aspec-

tos sensibles que se corresponden con la cronología de la producción de Pacheco. En la primera parte, la investigadora revisa la representación del cadáver tomando como referencia la iconografía del renacimiento italiano; en la segunda, centra su análisis en las imágenes de la locura. Crea dos grandes apartados: el mundo de los muertos y el mundo de los locos. Muertos y locos cubiertos por el velo del horror.

A lo largo de estas páginas, Matos nos enfrenta a la iconografía de lo siniestro sublime; imágenes de la pintura renacentista dialogan con la obra de Pacheco para mostrar que el gusto por lo terrible viene de lejos. El cristianismo ha empleado abundantemente una iconografía sangrienta con fines didácticos o para mover a la piedad; Cristos torturados como *lamentación sobre el cristo muerto*, de Andrea de Montegna (1495); o *el cuerpo de cristo muerto en la tumba*, de Hans Holbein el joven (1521); o bien, la decapitación de Holofernes en *Judith y Holofernes*, de Doménico Robusti (1590).

Por otra parte, en el mundo secular se plasma la imagen del cadáver y su fragilidad bajo la mirada del científico. En el ámbito de la medicina algunos doctores se hacían retratar para aumentar su fama, por ejemplo *La lección de anatomía del Dr. Jan Deyman*, de Rembrandt (1656), escena en que el cirujano extrae el cerebro del cadáver. Así pues, ya sea por encargo de la iglesia o de ricos mecenas, o bien, por propio interés, los pintores han plasmado imágenes de cuerpos violentados. La pintura de Pacheco es deudora de una larga tradición de horror que se puede rastrear a través de la historia del arte, particularmente en el periodo barroco.

Fernanda Matos confronta las imágenes de Pacheco y la pintura de algunos clásicos para mostrar, algunas veces, las influencias; otras, la interrelación que opera entre el arte contemporáneo y la tradición. No existe un artista aislado capaz de crear a partir de la nada; cada pintura, cada obra, se relaciona horizontalmente con la cultura en que surge y verticalmente con la historia; cada artista recrea a su manera toda la historia del arte. Así, la tortura del crucificado, las disecciones de Leonardo, la muerte de Marat, la decapitación del bautista, se extienden hasta llegar

en la actualidad, a los cadáveres de Pacheco: indefensos y lacerados, mostrando las huellas de la violencia social, las heridas, las gruesas costuras con hilo de cáñamo que deja la autopsia.

El tema de la muerte aparece a lo largo de la historia del arte occidental manejado de diversas maneras. Fernanda Matos sostiene que la iconografía cristiana, con su abundancia de mártires torturados como San Sebastián, San Lorenzo, etc., "...hacen del horror un asunto de culto cotidiano" (18), asimismo, señala una diferencia fundamental entre las imágenes del horror cristiano y las imágenes de Martha Pacheco: mientras el cristianismo exhibe muerte y martirio para expresar formas de expiar culpas y alcanzar el perdón, Pacheco quiere "mostrar a las víctimas de una muerte sin gloria causada por la violencia social" (*Idem*).

Siguiendo con el *corpus* del cadáver, en el capítulo II, *la iconografía mortuoria*, Matos analiza la evolución que se opera en la representación pictórica del cuerpo; de una escenografía montada para contar un relato bíblico o una alegoría heroica, Martha Pacheco pasa a mostrar en nuestra posmodernidad el cuerpo cadavérico, despojado de toda idealización, con la mayor crudeza y sin concesiones al observador, cuerpo abyecto reducido a carne, vísceras, materia inerte. Según Fernanda Matos, la pintora describe la mortalidad inevitable, la única certeza humana, y siendo congruente con su poética, se autorretrata muerta y desnuda en la morgue, sobre la mesa del forense. En un exceso de sofisticación académica, Matos vincula este autorretrato con lo sagrado, debido a su carencia de datos identificatorios, que le convierten en un cadáver más; anónimo, oculto, secreto (52).

Matos advierte atinadamente que la representación plástica de cadáveres y locos se puede incluir en el género del retrato; aunque se trate de personajes anónimos. Así, el retrato y el autorretrato, en manos de Pacheco, se alejan de su función tradicional: identificar o halagar al retratado y devienen pregunta filosófica, indagación por el ser.

En la plástica de Pacheco encontramos animales muertos: cerdos, pollos, bestias indefinidas; presentes ya en las carnicerías baconianas o en

los cuadros con reses en canal de Rembrandt. Fernanda Matos considera que se pueden inscribir en el género del bodegón o naturaleza muerta. Género abundante en frutas, flores, fiambres; en fin, objetos perecederos portadores, en su exquisita composición, de un mensaje moral sobre lo efímero de la vida: *vanidad de vanidades, todo es vanidad*.<sup>1</sup> Artistas contemporáneos como Martha Pacheco, Francis Bacon, Demian Hirst, al mostrar el destino de la carne llevan al límite las implicaciones sugeridas por el término *naturaleza muerta*.

Siguiendo el hilo conductor estructurante del libro de Matos Moctezuma nos adentramos ahora en la historia fascinante de la enfermedad y la locura, su importancia en la historia del arte, su inclusión en la obra de Martha Pacheco, particularmente en la serie: *Exiliados del imperio de la razón*. Así nos enteramos “que el quinto sol de los aztecas surgió de un pequeño ser lleno de pústulas... y Huitzilopochtli nació con un pie enjuto” (67). Y que el cristianismo recomienda el sufrimiento y la enfermedad como una vía para alcanzar la santidad y la vida eterna. El muralismo mexicano por su parte, también muestra los avances de la ciencia en las imágenes de médicos y enfermos; por ejemplo, los murales de Diego Rivera en el Hospital de Cardiología y en el Hospital de la Raza (70). O Hieronimus Bosch, *El Bosco*, que en sus pinturas describe el mundo interior de los dementes, poblado de seres fantásticos, infernales o celestiales.

El origen de las imágenes de locura que encontramos en Pacheco, nos informa Fernanda Matos, se encuentran en Diego de Velásquez más que en las fantasías de *El Bosco*. Velásquez retrata modelos reales, como *El bufón Calabacillas*, *El bizco* (1636) (71) o bien, *Francisco Lezcano*, *El niño de Vallecas* (1644), “seres reales, afectados de sus facultades mentales y no la representación de conceptos moralistas sobre la locura” (p. 73).

Pacheco también se autorretrata dentro del mundo de los locos, muestra de ello es un dibujo al carbón donde aparece en una ventana a punto de lanzarse al vacío, mientras un loco ríe; o el díptico en compañía de los alienados, donde se muestra en primer plano desenfocada,

recreando los recursos de la fotografía. De esta manera, se identifica y obliga al espectador a participar, a verse a sí mismo en “algo que atañe a todos los seres humanos” (81), la locura y la muerte no son excepción, Pacheco los presenta como un acontecimiento de la alteridad. Locura y muerte, temas presentes desde su inicio en la obra de Pacheco, se relacionan directamente con lo siniestro, concepto freudiano referido al horror causante de angustia. Lo siniestro es aquello familiar, cotidiano, que bajo ciertas circunstancias adquiere resonancias demoniacas; es lo que, habiendo sido negado, ocultado, regresa como una pesadilla que adquiere cuerpo. Matos retoma de Julia Kristeva el concepto de abyección, diferente de lo siniestro freudiano, y lo emplea para comprender el morbo que despier-ta la temática de Pacheco. Lo abyecto no es lo reprimido que regresa, es lo innombrable, causante de una sensación física de asco, que pone al sujeto en una ambigüedad entre la repugnancia y la fascinación, conduce a lo sublime, al mórbido placer de contemplar lo terrible desde la seguridad. El extremo de la abyección es el cadáver, próximo a la putrefacción, que amenaza contaminar el mundo de los vivientes. Fernanda Matos revisa el aspecto de lo sublime en el arte desde la visión de Kristeva, Freud, Lacan, Burke y Kant, entre otros pensadores, para encontrar el origen de la emoción estética en la angustia primitiva ante la muerte; el horror ante lo inexplicable, el miedo de que el muerto pueda llevarse al que lo contempla. El humano se encuentra indefenso ante fuerzas desconocidas, demoniacas. El arte, la mitología o la religión pueden conjurar lo ominoso, pueden filtrar o mediar entre lo humano y lo sagrado, son capaces de aliviar la angustia mediante la práctica de rituales mágicos. Muchas normas y ritos sociales tienen su origen en la intención de poner distancia ante lo siniestro y alejar el mundo de lo terrible, que de ser visto cara a cara, sin la mediación del ritual, podría destruirnos. Matos retoma la teoría psicoanalítica freudiana y refiere:

Freud dedicó su atención a estudiar el origen mágico religioso de las normas que han surgido en la sociedad civilizada con el objeto de evitar el incesto, las enfermedades y la muerte. Las miradas maléficas, las premoniciones, los presagios, las prácticas

religiosas o secretas, así como la presencia de un cadáver o de lo relacionado con la muerte y la locura, causan la sensación de lo siniestro debido a que provocan el regreso de esos miedos ancestrales cobijados bajo el manto de lo sagrado y lo ritual (92).

El arte de Pacheco, de acuerdo con la interpretación de Fernanda Matos, cumple esa función ritual que filtra el advenimiento de lo terrible. Arte sublime provocador de sensaciones que van más allá de la plácida contemplación de la belleza; premonición del horror que no se debe mostrar. La pintura de la jalisciense delimita un espacio protector; nos convierte en testigos de lo sublime: muerte y locura; despierta sensaciones estéticas traspasadoras de la razón, fuerzas desconocidas portadoras del “horror deleitoso.” Así, concluye Matos con una frase luminosa: “el cuadro se convierte en una ventana que permite observar lo mismo la desnudez de los muertos que los rostros de los seres que habitan el mundo de la sinrazón. El *voyeur* espía mientras se encuentra a salvo frente al lienzo y observa sin amenazas” (94).

### Lo que le falta al libro

Hay un aspecto interesante que toca brevemente, aunque entiendo que no es el tema fundamental de la investigación: la cosmovisión de los habitantes originales de América. La mezcla del cristianismo sangriento, impuesto por los españoles con la no menos sanguinaria tradición prehispánica, que bien podría ser uno de los orígenes de la relación del mexicano actual con la cultura de la muerte y el horror. Fernanda Matos cita atinadamente algunos estudios realizados por su hermano, el prestigiado antropólogo Eduardo Matos Moctezuma, para entender nuestra herencia prehispánica; y nos recuerda, por ejemplo, que la sociedad guerrera azteca prometía la inmortalidad a los que murieran en combate, promesa útil para mantener el espíritu guerrero de los súbditos. Menciona algunos ejemplos de la plástica prehispánica, cuyo espíritu permanece en el arte mexicano, como la *Máscara ceremonial de Tlatilco*, con la

mitad del rostro descarnado, o la *Coyolxauhqui*, diosa lunar decapitada y desmembrada.

Otro aspecto que merece un desarrollo más amplio y que apenas es insinuado es la capacidad crítica de la pintura de Pacheco en tanto que muestra aspectos sociales y políticos al retratar a los desechados por la sociedad. Los animales muertos, cadáveres y dementes convulsos, retratados con la mayor verdad, se convierten en signos de un mundo lacerado por la violencia.

El libro de María Fernanda Matos Moctezuma, completamente recomendable, se convertirá en una valiosa referencia para dilucidar el sentido o alguno de los muchos sentidos posibles de la obra de Martha Pacheco. El itinerario conducido por Fernanda Matos, haciendo uso de la historia del arte, muestra diversas visiones de la pintura occidental que permiten comprender una evolución no lineal, reveladora de intertextualidades y encuentros entre la pintura más académica, renacentista, y el lenguaje de autores contemporáneos, particularmente de Martha Pacheco. Como deja apuntado en la introducción, Matos Moctezuma aporta una investigación que no pretende ser objetiva ni exhaustiva, pero que abre una gran cantidad de líneas de sentido para intentar comprender la obra de una pintora mexicana contemporánea que aún no ha sido suficientemente valorada.

## Notas

<sup>1</sup> *Vanitas, vanitatum, omnia vanitas*. Eclesiastés de Salomón, 9.7-10.



---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,  
AÑO XV, NÚM. 29, ENERO-JUNIO 2014

---

## Resúmenes - *abstracts*

NURIA SÁNCHEZ MADRID

### Acción y arrepentimiento en el *Filoctetes* de Sófocles

Este trabajo propone una lectura del *Filoctetes* de Sófocles que se detiene principalmente en la presencia en la trama trágica del fenómeno ético del arrepentimiento, con especial atención al sentido positivo de la *incontinencia* (*akrasía*) que Aristóteles analiza en *Ética Nicomáquea*, VII. Para ello nos hacemos cargo de los principales planteamientos que desde la filología clásica y la filosofía se han propuesto acerca de esta tragedia sofoclea (Vernant, Nussbaum; Reinhardt) con el objetivo de señalar tres dimensiones de la enseñanza práctica que la obra proporciona: *a*) la indicación del límite entre una vida digna y una mera supervivencia y la exposición de la relación de la primera con un régimen existencial de comunidad con otros; *b*) la conveniencia de revisar las propias posiciones morales por medio del arrepentimiento; y *c*) el alcance de la *efebía* para la constitución de una sólida personalidad moral según los parámetros éticos de la antigua Grecia.

**Palabras clave:** Teoría de la acción, Filoctetes, Aristóteles, praxis, akrasía.

### Action and Regret in Sophocles' *Philoctetes*

This work proposes a reading of Sophocles' *Philoctetes* that deals especially with the presence of the ethical phenomenon of contrition in the Greek tragic plot, with special attention to the positive meaning of *incontinence* (*akrasía*) which Aristotle argues for in *Nicomachean Ethics*, VII. We consider the main approaches that from the realm of Classical philology and Philosophy have been proposed about this tragedy of Sophocles (Vernant, Nussbaum, Reinhardt), in order to highlight three dimensions of the ethical instruction that this work provides: *a*) the display of the limit between a worthy life and mere survival, setting out that the former depends on living in community with others, *b*) the desirability that the subject reviews its own moral positions with the help of contrition, and *c*) the extent of *epheby* for shaping a strong moral character according to the ethical models of the ancient Greece.

**Key words:** Action theory; *Philoctetes*; Aristotle; praxis; *akrasía*.

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

### Querer ser o no querer ser sí mismo: un análisis de la desesperación en *La enfermedad mortal* de Kierkegaard

El objetivo principal de este artículo es analizar *La enfermedad mortal*. Este libro, escrito por Kierkegaard en 1849, discute la teoría idealista de la subjetividad. Kierkegaard inicia su libro con una de las más importantes cuestiones filosóficas: "¿Qué es un yo?". *La enfermedad mortal* responde que el yo humano es una autorrelación establecida por otro. Esta autorrelación es, al mismo tiempo, una acción. Cuando el hombre desespera –cuando el hombre no quiere ser sí mismo– la autorrelación se rompe. En dicho caso, la autorrelación sólo puede ser reparada con la ayuda del otro que la ha establecido. Kierkegaard distingue dos modos auténticos de desesperación: no querer ser sí mismo (debilidad) y querer

ser sí mismo (desafío). Para Kierkegaard la segunda forma de la desesperación (desafío) es la fundamental puesto que las demás formas de la desesperación pueden ser interpretadas como modalidades del desafío. Este artículo discute esta afirmación. Proponemos que Kierkegaard no ofrece argumentos suficientes para establecer que el desafío es la forma principal de la desesperación sin introducir la categoría “ante Dios”.

**Palabras clave:** Kierkegaard, desesperación, yo, autoconciencia, voluntad.

**Wanting, or not Wanting, to Be Oneself: An Analysis of Desperation in Kierkegaard's *The Sickness unto Death***

The main purpose of this article is analyze *The Sickness unto Death*. This book, written by Kierkegaard in 1849, discusses the idealistic theory of the subjectivity. Kierkegaard begins his book with one of the most important philosophical questions: “What is a self?”. *The Sickness unto death* answers that the human self is a self-relation established by an other. This self-relation is, at the same time, an action. When the man despairs (when the man doesn't want to be himself) the self-relation is broken. In this case, the self-relation can be repaired only with the help of the other who has established the relation. Kierkegaard describes two forms of authentic despairs: not wanting to be oneself (despair in weakness) and wanting to be oneself (despair in defiance). Kierkegaard says that the second form of despair (defiance) is the fundamental one because the others forms of despair can be read as a kind of defiance. In this article, we discuss this affirmation. We propose that Kierkegaard doesn't give enough arguments to establish that the defiance is the basic form of despair without introducing the category “before God”.

**Keywords:** Kierkegaard, despair, self, self-consciousness, will.

HERNÁN G. INVERSO

**“El espíritu absoluto debería tener también un cuerpo”.**  
**Una revisión de la relación entre *Epoché* y corporalidad**  
**en Husserl y Merleau-Ponty**

La fenomenología de Merleau-Ponty incorporó la noción de *être-au-monde*, lo cual sugiere a primera vista un abandono de la posición husserliana acerca de la noción de reducción fenomenológica. En el presente trabajo nos proponemos mostrar que tal opinión responde a una lectura que excluye los desarrollos de *Ideas II*, donde Husserl tematiza las nociones de corporalidad, actitud natural y “lo predado”, a partir de los cuales Merleau-Ponty diseña su posición sin provocar rupturas radicales. El análisis de la “paradoja del dios corpóreo” en ambos autores aportará datos adicionales que señalan la pertinencia de esta lectura.

**Palabras clave:** Fenomenología, reducción, corporalidad, predado, mundo.

**“The Absolute Spirit Must also Have a Body”.**  
**A Review of the Relation between *Epoché***  
**and Corporality in Husserl and Merleau-Ponty**

Merleau-Ponty’s phenomenology introduced the notion of *être au monde*, suggesting at first sight a departure from Husserlian notion of phenomenological reduction. In the present article we intend to show that this opinion arise from an interpretation that excludes the developments of *Ideas II*, where Husserl thematizes the notions of embodiment, natural attitude and “pregiveness”. From this point Merleau-Ponty designs his position without radical breaks. The analysis of the “paradox of corporeal God” in both authors provide additional data indicating the pertinence of this interpretation.

**Key words:** Phenomenology, reduction, corporeality, pregiveness, world.

## JUAN CRUZ CUAMBA HERREJÓN

### **La apropiación habermasiana y deleuzeana de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle**

La teoría de los actos de habla de Austin y Searle permitió posicionar a la pragmática dentro del ámbito filosófico al problematizar y describir filosóficamente las múltiples relaciones posibles entre lenguaje y mundo. Un acto de habla es la realización de una acción en el momento mismo de la enunciación. Habermas se apropió de la teoría de los actos de habla de Searle al extraer de ella un contenido normativo interpretando las condiciones de posibilidad de un acto de habla como las reglas de uso sin las cuales este acto no existiría, por lo cual para Habermas la teoría del lenguaje forma parte de la teoría de la acción y ambas tienen pretensiones universalistas. Deleuze y Guattari, recobrando más bien a Austin, pusieron el acento no en las reglas de uso sino en los presupuestos imperativos implícitos que hacen posible tanto la realización como la enunciación del acto de habla. Y a partir de su interpretación del lenguaje en términos de consigna y de discurso indirecto libre permitieron pensar no sólo una distinción de los diferentes regímenes de signos sino la ausencia de un origen extralingüístico o trascendente del lenguaje. El objetivo del presente trabajo será mostrar cómo la crítica deleuzo-guattariana de los postulados de la lingüística a partir de la pragmática puede llegar a afectar la articulación y el sostenimiento de la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

**Palabras clave:** acto de habla, acción comunicativa, consigna, perlocutivo, imperativo.

### **The Habermasian and Deleuzian Appropriation of Austin and Searle's Theory of Speech Acts**

The theory of speech acts of Austin and Searle allowed positioning the pragmatic within the philosophical field to philosophically problematize and describe the many possible relationships between language and world.

A speech act is the realization of an action in the moment of enunciation. Habermas appropriated of the theory of speech acts of Searle to extract from it a normative content interpreting the conditions of possibility of a speech act as the rules of use without which this act would not exist, so that, for Habermas the language theory is part of the action theory and both have universalist pretensions. Deleuze and Guattari, recovering more to Austin, put the emphasis not on the rules of use, but in the implicit imperative presuppositions, that make possible the realization and the enunciation of the speech act. And from their interpretation of the language in terms of consign and free indirect discourse allowed thinking not only a distinction of the different regimes of signs but the absence of an extra-linguistic or transcendent origin of language. The objective of this paper is to show how the deleuzo-guattarian critique of the assumptions of the linguistic based on the pragmatic can affect the articulation and the support of the theory of communicative action of Habermas.

**Key words:** Speech act, communicative action, consign, perlocutionary, imperative.

GUILLERMO LARIGUET

### **Más allá del bien y del mal. Un análisis de la obra de Haruki Murakami**

En este trabajo exploro el vínculo entre literatura y filosofía moral, analizando la obra de Haruki Murakami. Señalo la existencia de dos características particulares en su obra. La primera muestra la existencia de realidades cotidianas afectadas por hechos extraordinarios ocurridos en realidades paralelas. La segunda muestra que, debido a condiciones extraordinarias, la percepción y el juicio moral se ven alterados de una manera que exige análisis filosófico. Presento varias alternativas interpretativas de cuál es la concepción de la moralidad que subyace en la obra de

Murakami. Me concentro especialmente en la pregunta de qué significa ser moral en un mundo poblado de sujetos con poderes extraordinarios. Como estos sujetos suelen actuar “fuera del ámbito de la ley”, me pregunto si la moralidad de estos sujetos es compatible con la moralidad subyacente al Estado de Derecho.

Palabras clave: mal, realidad extraordinaria, dualidad moral, estado de derecho.

### **Beyond Good and Evil. An Analysis of the Works of Haruki Murakami**

In this paper I explore the link between literature and moral philosophy by analyzing the works of Haruki Murakami. I point out two particular features of his work. The first shows the existence of everyday realities affected by extraordinary events occurring in parallel realities. The second shows that, owing to extraordinary conditions, moral perceptions and judgments are altered in way that demands philosophical analysis. I present several interpretative alternatives regarding what moral conception underlies Murakami’s work. I focus in particular on the question of what it means to be moral in a world inhabited by subjects with extraordinary powers. As these subjects tend to act “outside the realm of the law”, I question whether the morality of these subjects is compatible with the morality underlying the Rule of Law.

Key words: evil, extraordinary reality, moral duality, rule of law.

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

¡Ah, qué cosas éstas!...

(Respuesta a “Las cosas de la fenomenología”)

La primera parte de este escrito hace una breve historia documental de la polémica que el autor ha sostenido con Ángel Xolocotzi en torno al lema “Volver a las cosas mismas” y su aptitud para definir la fenomenología. En la segunda parte se da respuesta a la conferencia que dictó Xolocotzi en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología en Bogotá, en 2007, titulada “Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”. En la tercera y última parte se expone y critica la posición que Martin Heidegger sostiene sobre el tema en disputa en su curso del semestre de verano de 1925, publicado con el título de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, curso al cual hace referencia Xolocotzi en su conferencia de Bogotá. Se pretende con ello hacer ver la artificialidad y la ambigüedad de la posición de Heidegger con respecto al lema “Volver a las cosas mismas” entendido como “principio de la fenomenología”, y también de qué manera las verdaderas “cosas de la fenomenología” se imponen en la concepción heideggeriana de la fenomenología –por haberse impuesto ya en su práctica como investigador.

Palabras clave: “A las cosas mismas”, Heidegger, Husserl, fenomenología, filosofía.

Ah, such things as these!...

(A Response to “The Things of Phenomenology”)

The first part of this work briefly documents the polemic between its author and Ángel Xolocotzi about the motto “Return to the things themselves” and its aptness to characterize phenomenology. The second part of the work contains an answer to a 2007 talk by Xolocotzi entitled ‘The things of phenomenology. Notes on Husserl’s idea of a scientific

philosophy' (IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, Bogotá). In the third and last part, Heidegger's own position on the issue is discussed and criticized, based on his notes for a Summer 1925 course published under the title *History of the Concept of Time: Prolegomena*, which is mentioned in Xolocotzi's Bogotá conference. The purpose of this review is to show the artificiality and ambiguity of Heidegger's view with respect to the lemma "Return to the things themselves" understood as a "principle of phenomenology", as well as analyzing in which way the true "things of phenomenology" impose themselves in the Heideggerean conception of phenomenology, having already imposed themselves in his own research practice.

Key words: "To the things themselves", Heidegger, Husserl, phenomenology, philosophy.

#### CÉSAR MORENO-MÁRQUEZ

##### **Lecciones de Cosas. Seducción de la Facticidad y Filosofía Primera en José Ortega y Gasset (seguido de un hipotético encuentro entre Ortega, Gómez de la Serna y Duchamp)**

El presente artículo muestra la importancia del "amor a las cosas" en las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset (1914). Para ello, tras presentar la teoría orteguiana del *amor intelectual* a las cosas, aborda los que serían los "rituales de reducción/seducción" necesarios para preservar dicho amor, en el que el autor localiza una pieza clave de la filosofía primera de Ortega. En la segunda parte de su artículo, se prepara un encuentro imaginario entre Ortega y Gasset, Gómez de la Serna y Marcel Duchamp, en tanto el primero publica también en 1914 su gran obra sobre *El Rastro* y el segundo "crea" una extraña cosa (*ready-made*) con un Portabotellas, preludiando una de las revoluciones decisivas del arte contemporáneo.

Palabras clave: Ortega y Gasset, Gómez de la Serna, Duchamp, Cosas, fenomenología hermenéutica.

**The Lessons of Things. The Seduction of Facticity and the Early Philosophy of José Ortega y Gasset (followed by a hypothetical encounter among Ortega, Gómez de la Serna and Duchamp)**

This article shows the importance of “Love of Things” on *Meditations on Quixote* by José Ortega y Gasset (1914). To this end, after presenting Ortega’s Theory of *intellectual love*, the author pay attention to some “rituals of reduction/seduction” necessary to preserve that love, in which the author locates a key part of the “first philosophy” of Ortega. In the second part of this article, the author imagines an encounter between Ortega y Gasset, Gómez de la Serna and Duchamp, while the first also in 1914 published his great work about *The Trail* (in Madrid) and the second “make” a strange thing with a “Bottle-Rack”, heralding one of the decisive revolutions of contemporary art.

Key words: Ortega y Gasset, Gómez de la Serna, Duchamp, Things, hermeneutics phenomenology.

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

**Asociación pasiva y formación del temple de ánimo:  
aspectos de una fenomenología de la nostalgia**

El objetivo de este trabajo es contribuir al esclarecimiento fenomenológico del despertar de la nostalgia de acuerdo con lo que Husserl llama la síntesis de asociación pasiva. A partir de la distinción entre análisis estático y genético de los sentimientos avanzamos hasta la posibilidad de una génesis del temple emotivo de la nostalgia a partir del análisis de las síntesis de asociación pasiva que intervienen en su suscitación.

Palabras clave: síntesis pasiva, fenomenología de los temples de ánimo, intencionalidad, fenomenología.

**Passive Association and the Formation of the Temper  
of *Animus*: Aspects of a Phenomenology of Nostalgia**

The aim of this work is to contribute to the phenomenological clarification of the awaking of the Nostalgia according to the idea of associative passive synthesis by Husserl. Departing from the distinction of the static and genetic analysis of feelings we continue until the possibility of the description of the genesis of the nostalgic mood taking in consideration the synthesis of passive association which is involved in its arousing.

Key words: Passive synthesis, phenomenology moods, intentionality, phenomenology.



---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,  
AÑO XV, NÚM. 29, ENERO-JUNIO 2014

---

## COLABORADORES

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Es profesora contratada, doctora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, donde da clases desde el año 2000. Actualmente, es vicedecana de Estudiantes y Relaciones Internacionales de esta Facultad. Entre las materias que ha impartido se encuentran Ontología fundamental, Filosofía de la acción, Pensamiento italiano, Ontopraxeología y Teoría de las pasiones. Ha publicado artículos en las revistas *Daímon* (España), *Studia Kantiana* (Brasil), *Studi Kantiani* (Italia), *Trans/Form/Ação* (Brasil) y *Studia Philosophica Kantiana* (Eslovaquia). Es editora asociada de la revista *Estudos Kantianos*, del CEPK de la UNESP (Brasil). Recientemente ha traducido y preparado una nueva edición española del escrito de I. Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* (Madrid, Escolar y Mayo, 2011). Es miembro del Grupo de Investigación de la UCM “Metafísica, Crítica y Política”. Pertenece a sociedades académicas como la *UK Kant Society*, la *North American Kant Society*, la *Sociedade Kant Brasileira*, la *Société d'Études Kantians en langue française* y la *Società italiana di studi kantiani*. Es vocal de la *Sociedad de Estudios Kantianos en lengua española* y de la *Sociedad Académica de Filosofía*.

**PABLO URIEL RODRÍGUEZ**

Es egresado de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) con el título de Profesor en Enseñanza Media y Superior de Filosofía. Se desempeña como docente en la Universidad de Morón en la materia “Filosofía Social y Teoría Política” de la carrera de Filosofía. Actualmente está desarrollando un doctorado en Filosofía en la Universidad de Morón y es becario del CONICET. Su campo de investigación es Kierkegaard y la filosofía posthegeliana.

**HERNÁN G. INVERSO**

Cursó sus estudios de Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, es becario de esta universidad e integra proyectos de investigación en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de San Martín y la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha participado en numerosas instancias académicas a través de la presentación de ponencias y ha publicado artículos sobre fenomenología y sobre sus conexiones con tópicos desarrollados en la antigüedad. Ha redactado en colaboración un libro, actualmente en prensa, que comprende la traducción anotada con estudio preliminar del *Eutidemo* de Platón (Buenos Aires, Losada), donde se enfatizan sus elementos intertextuales. Sus estudios doctorales abarcan aspectos de la fenomenología francesa contemporánea.

**JUAN CRUZ CUAMBA HERREJÓN**

Es licenciado en Filosofía por la UMSNH y licenciado en Educación Primaria por la Escuela Normal Urbana Federal de Morelia, así como maestro en Filosofía de la Cultura por la UMSNH. Realizó una estancia de investigación con el Dr. Miguel Morey Farré en la Universitat de Barcelona. Ha sido ponente en diversas ocasiones, desde los Encuentros Nacionales de Estudiantes y Pasantes de Filosofía, en la 4ª Jornada de

investigación “Política y verdad” de la UMSNH, en diversos Conversatorios sobre la filosofía de Martin Heidegger en esa misma universidad, así como en las IX Jornadas Internacionales de Filosofía Política “Entre el normativismo y la crítica” de la UB, y en el Coloquio Internacional “Pensamiento e inmanencia: apuntes sobre la filosofía de Gilles Deleuze” de la UNAM. Sus investigaciones actuales giran en torno al concepto de crítica en sus más variadas vertientes filosóficas y a temas relacionados con filosofía política.

### **GUILLERMO LARIGUET**

Nació en Córdoba, Argentina, en 1972. Es doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Investigador adjunto de Conicet, desempeñándose en el Instituto de Humanidades de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. Ha sido profesor de Filosofía del Derecho y de Teoría de la Argumentación en la UNC y en la Universidad de Ciencias Empresariales Siglo 21. Ha realizado estancias de investigación posdoctoral en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Sus áreas de trabajo son la filosofía moral, política y jurídica, aunque también tiene preocupaciones por la epistemología, la filosofía de la mente y el análisis conceptual. Ha publicado diversos artículos en revistas filosóficas internacionales arbitradas así como varios libros entre los que destacan *Els Dilemes morals* (en coautoría con David Martínez), *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico* y *Ética y Conflicto. Un diálogo sobre la ética convergente* (en coautoría con Ricardo Maliandi y Alberto Damiani).

### **ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO**

Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha impartido diversos cursos, principalmente de Feno-

menología y Filosofía husserliana, desde 1980 en la misma facultad tanto en la Licenciatura como en el Posgrado. Desde 1997 ha impartido cursos de Introducción a la fenomenología e Historia de la fenomenología en la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Es técnico académico del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM desde 1984; actualmente Titular C. Es miembro del SNI, nivel II. Desde 1985 desarrolla el proyecto de un *Diccionario Husserl* (léxico bilingüe de conceptos husserlianos), y desde 1992 el de un *Glosario-Guía para traducir a Husserl*, ambos con sitios en Internet. Desde julio de 1997 coordina la edición de las *Obras completas* de José Gaos. Es miembro fundador, coordinador en México y encargado de la Sede Electrónica del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, fundado en 1999 en Puebla, Puebla. Es coordinador de la Serie Fenomenología en jitanjáfora Morelia Editorial, establecida en 2003. Es coordinador del Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana, del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y la Facultad de Filosofía de la UMSNH, establecido en 2007. Entre sus principales publicaciones se encuentran: *La muerte en el pensamiento de Albert Camus* con Ana Rosa Pérez Ransanz, UNAM, 1981; *Actualidad de Husserl* (compilación y prefacio), Alianza Estudios, México, 1989; *Historia de la fenomenología en México*, jitanjáfora Morelia Editorial (Serie Fenomenología 1), Morelia, 2003 (reimpresión 2004); *La fenomenología en México. Historia y Antología* (Estudio introductorio y selección de textos), UNAM, 2009. Cuenta además con numerosas traducciones entre las que destacan las obras de Edmund Husserl: *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, UNAM, 1988 (con presentación y notas); *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, 1990 (con presentación y notas); *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, 1997 (2ª ed., UNAM-FCE, 2005) (con presentación y glosario); *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, UNAM-FCE, 2013 (nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos).

### CÉSAR MORENO-MÁRQUEZ

Es profesor en la Universidad de Sevilla. Fue desde 1998 a 2006 presidente de la *Sociedad Española de Fenomenología*. Autor de numerosos artículos en publicaciones nacionales y extranjeras, es también autor de *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl* (Sevilla, 1989); *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad* (Pre-textos, Valencia, 1998); *Fenomenología y filosofía existencial* (2 vols.) (Síntesis, Madrid, 2000); y *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas* (Fénix Editora, Sevilla, 2006).

### IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

Es licenciado en Filosofía por la Universidad Veracruzana, maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Colonia, en Alemania, donde trabajó como investigador invitado en los Archivos Husserl gracias al apoyo de la Agencia Alemana de Intercambio Académico (DAAD). Actualmente es profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es autor del libro *Jean Paul Sartre, la invención imaginaria de sí* (jitanjáfora, Morelia, 2005) y miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Ha publicado recientemente los siguientes artículos “Nostalgia y anhelo: contribución a su esclarecimiento fenomenológico”, *Open Insight* (Núm. Enero 2013); “El temple de ánimo como horizonte de la reflexión: autoexamen, decisión y consideración emotiva” en *Valenciana, Revista de Filosofía y Letras* (Núm. 13, Enero-Junio 2014).



## NORMAS EDITORIALES PARA LOS/AS COLABORADORES/AS DE *DEVENIRES*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que contiene las siguientes secciones: Artículos, *Dossier*, Entrevista, Testimonio, In memoriam y Reseñas.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, estarán redactados en español y deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 15 y máxima de 25 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm, izquierdo y derecho: 3 cm). Las citas serán al final del documento.

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección: publicaciones.filos.umich@gmail.com (se dará acuse de recibo en un plazo máximo de siete días hábiles).

5. Los artículos deberán contener la siguiente información:

- a) Nombre completo del autor.
- b) Dirección de correo electrónico.
- c) Dirección postal (para el posterior envío del número impreso).
- d) Teléfono.
- e) Institución de procedencia.

- f) Breve currículum vitae actualizado (máximo 10 líneas).
- g) Resumen del texto (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.

6. La recepción de textos está abierta todo el año. A partir de la fecha de recepción de la colaboración empiezan a correr los seis meses para responder sobre la posibilidad de incluirla en el próximo número. En ese lapso, el/la autor/a se abstendrá de considerar su publicación en cualquier otro medio impreso o electrónico.

7. Los artículos recibidos serán remitidos sin el nombre del/de la autor/a a una comisión de arbitraje formada por al menos dos dictaminadores/as especialistas en el tema de la colaboración. El resultado podrá ser:

- a) Publicable en su versión actual sin modificaciones.
- b) Publicable, con recomendación al autor de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.
- c) Publicable, condicionado a que el autor incorpore las correcciones indicadas por los/as dictaminadores/as.
- d) No publicable.

La dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la comisión de arbitraje en el lapso más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación y la decisión del Consejo Editorial será inapelable.

8. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del autor. Las notas irán al final del documento bajo los siguientes formatos:

- a) Libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.

Ejemplo: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

- b) Capítulo de libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del capítulo entrecomillado, la preposición 'en', nombre y apellido del/de la coordinador/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación y páginas que ocupa el artículo.

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 de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 44-95.

- c) Artículos de revista: nombre y apellido del/de la autor/a, título entrecomillado, la preposición 'en', nombre de la revista (en cursivas), lugar de publicación, volumen, año, número, fecha de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Oliver Kozlarek, "La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo", en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XIII, Núms. 25-26, enero-julio 2012, pp. 191-204.

- d) Documentos en formato digital: siguiendo las normas específicas para libros, capítulos de libros y artículos de revista, se agregará al final "disponible en: <http://pegar el enlace>", y la fecha del último acceso al mismo.

Ejemplo: Luis Villoro Toranzo, "El concepto de revolución", en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XI, núm. 22, julio 2010, pp. 7-15, disponible en: <http://filos.umich.mx/Devenires/Devenires-22/p7-15.pdf>, último acceso: 10 de agosto de 2012.

9. Para las secciones restantes los criterios son los siguientes:

- a) *Dossier*: los criterios son idénticos que para la recepción de artículos.
- b) Entrevista: las colaboraciones que se envíen deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 20 cuartillas.
- c) Testimonio: los trabajos considerados para esta sección deberán contar con una experiencia relevante sobre un tema filosófico o

de las ciencias humanas, y su extensión será de mínimo 15 y máximo 25 cuartillas.

- d) In memoriam: es un espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. La extensión de las colaboraciones es de mínimo 3 y máximo 6 cuartillas.
- e) Reseñas: serán revisiones críticas de libros de reciente publicación vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:
- Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
  - La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de tres años.
  - Nombre del reseñista e institución a la que pertenece.
  - No llevarán título y tendrán una extensión de 3 a 6 cuartillas.
  - El Consejo Editorial decidirá sobre la publicación de la reseña.

10. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

11. Los/as autores/as ceden sus derechos de autor a *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, para que su trabajo pueda ser publicado, reproducido, editado y difundido en papel y de manera electrónica con fines académicos.

12. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.



**Lauro Zavala**  
Coordinador





**eikasia**  
revista de filosofía  
[www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com)

Ante los retos que en estos inicios del tercer milenio hemos de afrontar los habitantes del planeta Tierra, ¿qué puede *decir* y *hacer* la filosofía? ¿Cómo pensar siquiera esa complejidad de innumerables descripciones del mundo interpuestas entre la observación y las teorías que cada cultura, nación y, a veces, cada individuo recaba para sí?

En un mundo tan cruzado, la revista *EIKASIA* toma la decisión de filosofar, pues la filosofía siempre exige una decisión, un corte, una ruptura, un enfrentamiento contra la violencia de los hechos y de las palabras que la justifican. La filosofía es una decisión, la de llevar la razón (*logos*) hasta sus últimas consecuencias, arremetiendo contra los sofistas que la ocultan, la enredan y la mezclan.

En el siglo XXI la *verdad* es múltiple y se dice de muchas maneras. El grupo *EIKASIA* no considera que haya verdades al margen de los significantes exteriores, de las operaciones de quienes las constituyen, de las huellas que abandona a lo largo del camino.

Uno de los grandes peligros que conlleva la filosofía es su transformación en dogma. La jurisdicción de la filosofía se traza y ejecuta en su propia realización: para ella pensar es hacer y hacer es pensar de modo recurrente más que recursivo. Por todo ello, *EIKASIA*, Revista de Filosofía, se enmarca como un espacio abierto de debate plural, lo cual no nos exime del rigor y de la tradición académica.

*EIKASIA*, Revista de Filosofía, fue fundada en el año 2005 y ha traspasado la barrera de sus primeros 50 libros, encontrándose ya entre las primeras y más prestigiosas revistas digitales indexadas de filosofía, méritos debidos a la accesibilidad, pluralidad y prestigio de nuestros colaboradores.

## INVITACIÓN

*Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, invita atentamente a las editoriales y casas de estudios para que hagan llegar sus publicaciones a nuestra dirección postal.

El equipo editorial de la revista se compromete a convocar reseñistas y a publicar la reseña en la sección correspondiente a la brevedad posible siempre y cuando el material recibido cumpla con nuestros estándares de calidad.

*Devenires*, Núm. 29  
se terminó de imprimir en el mes  
de marzo de 2014 en los talleres  
de Silla vacía Editorial,  
con un tiraje de 300 ejemplares.