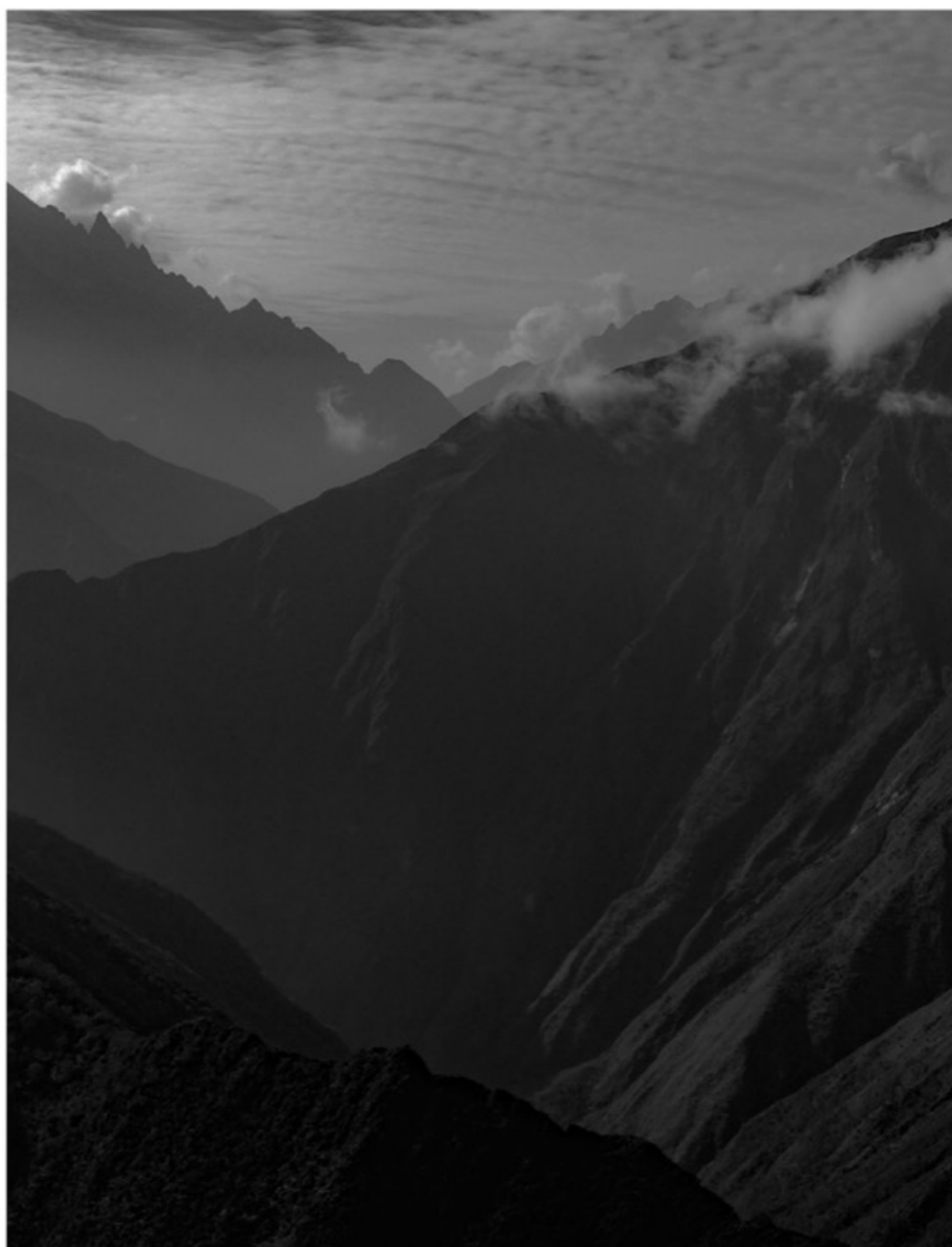


ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

Número 3

Abril de 2018



CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica, Año 2. No. 3.
Abril de 2018. Publicación anual Abril 2017-2018.
Editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas
CEMIF A.C. www.cemif.info
Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México. C.P 03100
Tel. 5530542341 contacto@cemif.info
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Encargada de la edición actual: Marcela Venebra Muñoz
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional
del Derecho de Autor, No. 04-2017-031409373900-102.
ISSN otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 2448-8941
Responsable de la última actualización de este número. Dirección editorial CEMIF-A.C.
Alejandro Pérez-Sáez. Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle,
Ciudad de México, C.P 03100
Fecha de última modificación, 30 de abril de 2018.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de esta publicación.

Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons



Se permite la copia, distribución y comunicación de la obra
si se respetan las siguientes condiciones:
Reconocimiento —No Comercial— Sin Derivadas.
El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientadora
de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Edita: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas CEMIF A.C.
Magdalena 13-501, Ciudad de México, abril de 2018

Fotografía de portada: Christian Ramos García
Sin título, 2018.
Diseño editorial & Diseño Web
EL REINO DE ESTE MUNDO.

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA



Número 3

Abril de 2018

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN : 2448-8941
DOI : En trámite

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

COMITÉ EDITORIAL

Marcela Venebra
DIRECCIÓN EDITORIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Ignacio Quepons Ramírez
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Antonio Ziri3n Quijano
SEMINARIO TALLER DE ESTUDIOS Y PROYECTOS
DE FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
UNAM, MÉXICO

Esteban Marín Ávila
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Sergio Pérez Gatica
UNIVERSITÄT ZU KÖLN

Ernesto Guadarrama Navarro
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA		No. 3 Mayo de 2019			CONTENIDO	
		CONTENIDO				
Esteban Marín Ávila	EDITORIAL	11		Edmund Husserl	§ DOCUMENTOS Método fenomenológico estático y genético (1921) Trad. Ignacio Quepons	117
	§ ARTÍCULOS					
Daniele de Santis	Variation and Conflict. Remarks on Husserl's Method of Eidetic Variation	15				
Francisco-Javier Herrero Hernández	El joven Zubiri y su encuentro con la fenomenología: Hacia una filosofía de la objetividad pura	39		Mariano Crespo	§ DIÁLOGOS Sobre generatividad, emociones morales y perdón Diálogo con Anthony J. Steinbock	191
Ramsés L. Sánchez- Soberano	El género que está por encima del ser: el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας	57				
Dante G. Duero	Procesos sinestésicos, integración sensorial intermodal y metáforas de la vida cotidiana: fenomenología del cuerpo y el espacio en personas con síntomatología psiquiátrica	77		Jakub Čapek	§ COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO ¿Pueden ser las emociones directamente morales? Trad. Christian Ramos García	211
Julio Quesada Martín	Ontología poética mexicana. José Gorostiza: alegría y pesadumbre de la carne. Muerte sin fin. [Una lectura filosófico-literaria]	97				

NOTA EDITORIAL

El Acta Mexicana de Fenomenología nació hace dos números. Al abrir el primero, Antonio Ziri3n expuso la vocaci3n internacionalista de esta publicaci3n, que pretende recoger contribuciones a una fenomenologí a s3lida y aut3ntica, cualesquiera que sean sus orígenes. Quiero subrayar aquí algo que ya está sugerido en ese texto inaugural: este internacionalismo no es abstracto, pues lo reivindicamos en el contexto de una serie de preguntas y de respuestas que asumimos desde nuestras propias circunstancias muy concretas, con las perspectivas que desde ellas podemos tener de las crisis a la que puede y debe responder la filosofí a. Así que asumimos plenamente que nuestra comprensi3n y valoraci3n de fenomenologí a está situada geográfica, histórica y culturalmente, aun cuando lo que queremos compartir en esta publicaci3n es filosofí a con el adjetivo quizá redundante de “universal”. Por lo demás, esto último no quiere decir otra cosa que reflexi3n radical que aspira a poder dialogar con cualquiera y a decir cosas que puedan ser reconocidas como verdaderas por cualquiera.

En el preámbulo al segundo número, Ignacio Quepons destacó el hecho de que la fenomenologí a mantiene cierta unidad histórica que permite hablar de una tradici3n. En ese contexto reivindicó el compromiso que esta publicaci3n tiene con la apertura al diálogo con otras perspectivas filosóficas y con otras disciplinas del saber. No quiero dejar de repetir aquí que estamos convencidos de que el diálogo es el medio más importante de que contamos para renovar y mantener viva esta tradici3n.

Me queda poco que agregar a lo que ya se ha dicho sobre el perfil y la vocaci3n del Acta Mexicana de Fenomenología. ¿Por qué hemos elegido filosofar en esta corriente? La crisis a la que la filosofí a debe siempre responder se manifiesta en la experiencia afectiva de una cierta falta de sentido de nuestro mundo y nuestra existencia de la que ya habló el propio Husserl. Asumir responsabilidad frente a ella significa afrontar de la manera más honesta posible las preguntas por el sentido y los sinsentidos que el mundo tiene para nosotros antes de todo filosofar, y esta manera no es para nosotros otra que la que propone la fenomenología. Significa además hacerlo con la posible ventaja de la perspectiva que nos proporcionan nuestras propias circunstancias sociales, de las que ya hablaba al principio, donde la precariedad es quizá más generalizada que en el llamado primer mundo, y donde la realidad suele echarnos en cara constantemente que gran parte de nuestros vecinos ni tienen resueltas las necesidades más urgentes, ni gozan de muchos derechos elementales. Estas circunstancias hacen que sea más difícil conformarnos con una filosofí a que no busque ser otra cosa que entretenimiento

teórico y que se nos vuelva imperioso asumir nuestro quehacer ante la pregunta constante sobre en dónde radica su valor —sin por ello conceder que éste se reduzca a lo que pueda tener de utilidad o incluso de arma. Queremos, en suma, una filosofía que sea auténticamente valiosa: que pueda ser estimada de manera honesta y no sólo de palabra.

Este nuevo número del Acta Mexicana de Fenomenología incluye tres artículos que abordan problemáticas que giran en torno a la manera de conceptualizar las esencias, a la tarea de la fenomenología, su desarrollo histórico y su influencia en otros horizontes teóricos, y a los límites de la metafísica y su relación con la ética. Sus tres autores, Danielle De Santis, Francisco Javier Herrero y Ramsés Sánchez, ofrecen tanto perspectivas originales, como contribuciones exegéticas e históricas sobre aspectos centrales que se abordan en obras clásicas de la fenomenología.

La sección Documentos contiene la primera traducción al español de un texto clave de Husserl a propósito de la muy discutida cuestión de la relación entre fenomenología genética y estática. Esta primera y muy bien lograda versión castellana de dicho texto se la debemos a Ignacio Quepons. El Diálogo de este número contiene una muy interesante entrevista a Anthony Steinbock, quien ha desarrollado una obra original en torno a distintas problemáticas fenomenológicas, en especial sobre los métodos estático, genético y generativo, así como sobre el papel de las emociones en los ámbitos social, moral y religioso. Dicha entrevista corrió a cargo de Mariano Crespo, interlocutor inmejorable por su profundo conocimiento de la fenomenología de los afectos. El número cierra precisamente con un agudo comentario bibliográfico de Jakub Čapek sobre el libro *Moral Emotions* de Steinbock, que aborda problemáticas sobre el papel de las emociones en las relaciones interpersonales.

A nombre del Comité Editorial y de todo el equipo que trabaja en esta publicación, agradezco el entusiasmo de nuestros colaboradores y, sobre todo, la gran calidad de los trabajos que hemos recibido en estos tres primeros números.

Esteban Marín



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 3, Abril 2018
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

VARIATION AND CONFLICT REMARKS ON HUSSERL'S METHOD OF EIDETIC VARIATION*

Daniele De Santis
Università di Roma II

ABSTRACT

The present paper aims at offering a preliminary, yet systematic presentation of Husserl's method of eidetic variation as a method grounded in a series of passive experiences, notably passive "modalizations" of consciousness: "passive negation," "problematic possibility," "open possibility." As it will try to show, it is only by seriously taking into account these three passive phenomena of consciousness, and their mutual relations, that some of the most crucial "procedural" aspects of the method of eidetic variation can be really made sense of. In particular, this paper will advance the claim that "conflict" (*Widerstreit*) represents the key-term in order to understand the way in which such method works and proceed.

Keywords: Husserl | Eidetic variation | Passive experience | Modalization | Conflict |

RESUMEN

El presente artículo busca ofrecer una preliminar, y sistemática presentación del método de variación eidética de Husserl, como un método fundado en una serie de experiencias pasivas, principalmente "modalizaciones" pasivas de conciencia: "negación pasiva", "posibilidad problemática", "posibilidad abierta". Como se tratará de mostrar, es sólo tomando seriamente en cuenta estos tres fenómenos pasivos de la conciencia, y sus relaciones mutuas, que algunos de los aspectos "procedimentales" más cruciales del método de variación eidética pueden adquirir realmente sentido. Particularmente, este artículo explorará el concepto de "conflicto" (*Widerstreit*) como término clave para entender el modo en el que dicho método procede y funciona.

Palabras clave: Husserl | Variación eidética | Experiencia pasiva | Modalización | Conflicto |

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
[RECIBIDO: 12 DE AGOSTO DE 2017 / ACEPTADO: 12 DE DICIEMBRE DE 2017, pp. 15-37.]

Dedicated to the memory of Edoardo Ferrario (1946-2017), who first taught me Husserl...

The primary goal of this paper is to elucidate Husserl's highly controversial method of "eidetic variation." Despite this method's importance for Husserl's "eidetic" phenomenology, some of the issues related to its sense seem not yet to have received the critical treatment that they deserve.

The recent publication of the Husserliana volume *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation* affords us new material by which to approach the method at stake. As stressed in the editor's introduction, Husserl uses the expression "eidetic variation" for the first time in 1912 in a text, whose title is now: *Der Wesensunterschied in den Wesensbegriffen und ihrer Bildung. Anschauungsbegriffe als Typenbegriffe gegenüber exakten Begriffen als Ideen*¹. This means that Husserl introduces at one and the same time—namely, in both this manuscript and *Ideas... I* (1912-1913) —both the concept of *eidos* and the notion of "eidetic variation". Such a fact, however, is more puzzling than helpful in gaining an insight into the real phenomenological sense of that method. Of course, it contributes philologically to discredit Roman Ingarden's reconstruction: according to Ingarden, Husserl did not introduce the method of eidetic variation until the 1920s, that is, until he had read Ingarden's *Essentiale Fragen* (1925), and he did so as a direct response to his (Ingarden's) notion of the "content of the Idea" (*der Gehalt der Idee*)². As a matter of fact, and Ingarden is right about this, Husserl

* A previous, and shorter version of this article was discussed at the 2012 meeting of the "Husserl Circle" at Boston College. I am very grateful to my friend and former colleague Jerome Veith for his help improve the present text, as well as to Claudio Majolino for his priceless and insightful remarks.

1 E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, Dordrecht, Springer, 2011, ed. D. Fonfara, Husserliana XLI, p. 57: "Es liegt bei der nahen Beziehung zwischen Psychologie und Phänomenologie nahe, zumal es so vielen Forschern schwer wird, die scharfen Demarkationen zwischen beiden zu verstehen, diese selbe Auffassung *mutatis mutandis* auf die Phänomenologie zu übertragen, also zunächst eine systematische Deskription und Klassifikation der reduzierten Bewusstseinsvorkommnisse zu fordern und dann auf dem Weg einer zu den Elementen, [den] abstrakten Bestimmungen, Zusammenhangsformen usw. der Elemente vordringenden Analyse und der Methoden der eidetischen Variation der Zusammenhänge zu einer Erkenntnis von Wesensgesetzen vorzudringen, welche dieses abstrakte und elementare Sein beherrschen." Henceforth cited as Hua XLI with page reference.

2 See R. Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Osloer Vorlesungen 1967*, Tübingen, Max Niemeyer, 1992, ed. G. Haeglicher, *Gesammelte Werke* 4, p. 190; Id.,

does not make any systematic use of the notion of eidetic variation until the 1925 Freiburg lectures on *Phenomenological Psychology*, and, except for *Formal and Transcendental Logic*,³ none of the texts published by Husserl himself present the reader with the technical phrase “eidetic variation.” The latter seems then to be first introduced in 1912 only to fall immediately into oblivion. Why does Husserl’s phenomenology demand such a method? What is the methodological role and function that eidetic *variation* fulfils? What is a variation, thus an eidetic variation, if it is to be concerned with *eide*?

Let us first try to clarify the enigmatic state of affairs reported above, for such a clarification will serve as our starting point. It has been recently maintained that eidetic variation, despite what “some of Husserl’s methodological texts even suggest,” does not serve the “discovery of eidetic laws” or, even worse, of “an alleged intuition of essences (*eide*) as invariants within a variational manifold of ‘coinciding’ variants of a starting-example.”⁴ As the same scholar argues, the method of variation serves “the examination of a presumed descriptive eidetic law in the attempt to falsify it, namely, by means of an attempt to construct a valid possibility that is nevertheless seemingly barred by an eidetic law.” Methodologically, it would proceed “from firm exemplars to firm *counterexamples* of the thematic universal and from there to *limit-cases* in which the application of the concept becomes dubitable. This is nothing else but *conceptual clarification* or *conceptual explication*.”⁵

According to this interpretation, the Husserlian method of eidetic variation deals with concepts as occurring in eidetic judgments and, as a consequence, would have nothing to do with the discovery of an intuition of essences. Were we to agree and follow this line of thought, then the method of eidetic variation would turn out to be nothing other than a method of clarification and “conceptual” explication. By contrast, we will take Husserl’s own words at face value: we will be claiming that Husserl’s way of referring to the notion of eidetic variation somehow contains an ambiguity—one to be mastered if one aims at grasping the way the notions of *eidōs* and *concept* relate to each other. Let us try to be clearer on this point: by and large, and without getting into any detailed analysis that would take us far beyond the limited scope of this paper, the following can be asserted.

17

Der Streit um die Existenz der Welt II/1. Formalontologie 1. Teil, Tübingen, Max Niemeyer, 1965, p. 149; Id., “Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem,” *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1925, pp. 125-304.

3 E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, ed. P. Janssen, Husserliana XVII, p. 296; English trans. by D. Cairns, *Formal and Transcendental Logic*, The Hague, M. Nijhoff, 1969, p. 291. Henceforth cited as Hua XVII with page reference.

4 R. Sowa, “Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl’s Descriptive Eidetics,” *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2007, pp. 77-108: pp. 103-104.

5 R. Sowa, “The Universal as ‘What is in Common’: Comments on the *Proton-Pseudos* in Husserl’s Doctrine of the Intuition of Essence,” in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens, *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 525-557: pp. 547-548.

By *eidetic variation* Husserl means both (A) a method that contributes to bringing to light eidetic laws (i.e., those ruling over the phenomena belonging to the region “pure consciousness”); and (B) a method which—on the basis of passive experiences and syntheses—is meant to bring to the fore what Husserl refers to as *eide*. In (A)—as suggested in the aforementioned text from *Husserliana* XLI—the phenomenologist strives to establish the cognition of eidetic laws by dealing, more in general, with (pure) concepts as occurring in eidetic judgments. In (B), eidetic variation tackles the intuitive appearance of universalities and is somehow to be regarded as a transposition of a web of passive experiences into the framework of an “active” operation.⁶

On the one hand, then, Rochus Sowa is right in bringing our attention to the “concept” and to the link between “conceptual explication”, “eidetic judgments”, and “eidetic laws.” On the other hand, he is wrong in going too far beyond his reasoning’s conclusions—as if in Husserl’s eidetics there were only room for conceptual clarification and conceptual explication. If this were really the case, why would Husserl describe the *eidos* as the correlate of “*an intuitive and apodictic consciousness of something universal*,” hence as something “*prior to all ‘concepts’*”?

The following analyses will attempt to shed some light on (B), namely, on the method of eidetic variation as dealing with the constitution of universals as *eide*. As we will further explain, (B) is to be understood as a transposition of a series of “passive experiences” into the framework of an active operation. Moreover, we will contend that the very method of variation is based on what we might characterize as a certain experience of “negation,” and on a twofold notion of “possibility.” We will make the case for considering eidetic variation as “methodologically” rooted in “three” specific *passive modalizations of consciousness*: what Husserl refers to as “passive negation”, “problematic possibility”, and “open possibility.” As Husserl also argues, the “method” of variation operates by raising “conflicts”: we will have to explain what a “conflict” is, and what “unity of conflict” means. Now, in order to elucidate this relation, we will first have to recall *Formal and Transcendental Logic*, and then immediately move on to *Experience and Judgment*. Indeed, while the 1929 book gives *direct evidence that the method of variation is based on conflicts and “unity of conflict”*, it is in the latter text that Husserl clearly works out *the direct connection between the two notions*.

6 While the former can be found in *Ideas... I*, the latter is at work in *Phenomenological Psychology*, *Formal and Transcendental Logic* and, last but not least, in *Experience and Judgment*: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, ed. W. Biemel, *Husserliana* I, Den Haag, Martin Nijhoff, 1962, pp. 72-93; Id., *Formale und transzendente Logik*, pp. 252-257; Id., *Erfahrung und Urteil*, ed. L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, § 87; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag, Martin Nijhoff, 1976, § 78.

7 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, *Husserliana* I, Den Haag, Martin Nijhoff, 1950, p. 105; English trans. by D. Cairns, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 71. Henceforth cited as *Hua I* with page reference.

In a nutshell: the paper will first try to examine the method of eidetic variation in relation to the notion of “conflict” (*Widerstreit*) (§§ 1-2); the method in question will be then traced back to three distinct, yet closely related, passive modalizations of consciousness (§ 3); eventually, we will try to account for the method of eidetic variation as a methodological production of “disjunctions”, based on what Husserl himself calls “unity through conflict” (§ 4). There will also be a short conclusion, in which we will summarize the main outcomes of these investigations so as to pave the way for future and more systematic analyses (§ 5).

§ 1. VARIATION AND CONFLICT (*WIDERSTREIT*)

As already said, among all the texts that Husserl published, the phrase “eidetic variation” appears only once, at the very end of *Formal and Transcendental Logic*. Here is the text in question: “In the context of our expositions, it has already become apparent that this material ontology explicates the all-embracing A Priori of any purely possible world whatever, the Apriori of the eidos world—an eidos that must arise concretely by virtue of the method of eidetic variation, which starts with the world that is given us in fact and takes it as the directive ‘exemplar’ [*Exempel*]” (Hua XVII, 296/291). In this passage, Husserl is briefly summarizing the outcomes of the second section of the book and pointing back to § 98, where, without naming it, he had indeed employed the method of eidetic variation in order to tackle all the “Constitutional Investigations as A Priori.”

Because phenomenology is an a priori science, its investigations and analyses cannot be based on any sort of “empirical generalizations.” Rather, Husserl contends, these investigations are founded on “a variation carried on with the freedom of pure phantasy and with the consciousness of its purely arbitrary character”:

Thus understood, the variation extends into an open horizon of endlessly manifold of free possibilities of more and more variants. Now, in such a free variation, released from all restrictions to facts accepted beforehand, all the variants belonging to the openly infinite sphere—which includes the initial exemplar [*Exempel*] itself as “optional” and freed of all its factualness—stand in a relationship of synthetic interrelatedness and integral interconnectedness; more particularly, *they stand in a continuous and all-inclusive synthesis of “coincidence in conflict”* [*Deckung im Widerstreit*]. But, precisely with this coinciding, what necessarily persists throughout this free and always-repeatable variation comes to the fore: the *invariant*, the indissolubly identical in the ever-again different, the *essence* common to all [...]. This invariant is the ontic essential form (apriori form), the *eidos* [...] (Hua XVII 255/248).

On a closer look, the passage is quite puzzling: it maintains that the eidos stands out by virtue of a *Deckung im Widerstreit*. The same holds in one of the texts published in Husserliana XLI, where Husserl explicitly construes the performance

of eidetic variation as based upon the “phenomenon of conflict, of negation as a cancellation of what comes into conflict [*das Phänomen des Widerstreits, der Negation als Durchstreichung des Widerstreichenden*]” (Hua XLI, 187). Although we are still far from a solution, these two passages already point to the path we will have to take: the one toward a deeper understanding of the relation between “eidetic variation” and “conflict.”

§ 2. VARIATION AND CONCORDANCE; UNITY OF CONFLICT AND UNITY OF EXPERIENCE

In *Experience and Judgment*, despite the absence of the *terminus technicus*, we are presented with the most meticulous description of the method of eidetic variation. Chapter Two (*The Acquisition of Pure Generalities by the Method of Essential Seeing*) of Part Three (*The Constitution of General Objectivities and the Forms of Judging “In General”*) provides the general account of the method whose goal is to lay bare those pure generalities whose constitution “does thus not depend on the contingency of the element actually given as the points of departure.”⁸ It is only in § 87, however, that the systematic account is finally provided. The paragraph itself is divided into six sections, and the first five set forth an analysis of the specific role played by “variation” in the acquisition of pure generalities. In order, these sections tackle: (a) the notion of free variation as the foundation of essential seeing; (b) the arbitrary structure of the process of variation; (c) the retaining-in-grasp of the multiplicity of variations as the foundation of essential seeing; (d) the relation of essential seeing to the experience of the individual; and (e) congruence and difference in the variations.

As already explained, in the present paper we will be discussing the method of eidetic variation in relation to the idea of *Widerstreit*. Therefore the leading question will emerge as: in what sense is this method concerned with “conflicts”? What does Husserl mean by that?

To begin with, let us recall § 93, where Husserl retrospectively sums up the phases of the process of variation. For the sake of the argument we are going to develop, we will cite the whole passage by making evident the different methodological steps it involves:

1) If we set out from an object of perception, it is certainly “given originally” to us in perception, but in principle only imperfectly; a systematic disclosure of the objective sense in an ongoing intuition is first required; we must first procure to ourselves a

8 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, ed. L. Landgrebe, pp. 409-410; English trans. by J. S. Churchill and K. Ameriks, *Experience and Judgment*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 340.

complete intuition of this thing. [...] on principle, what we obtain in the unity of an actual experience is something self-given imperfectly from “one side”; what comes to self-possession as a thing is surrounded by a presumptive horizon, an internal horizon and an external horizon. We can at best proceed only to the unfolding of this horizon, which, with its systems of disjunctive possibilities, is a horizon of what is anticipated as possible, making clear to ourselves how subsequent experience could advance [...], how, in consequence, the thing could appear, and how it would be realized intuitively in this sequence as the same. [...] We already stand, therefore, in a system of possible variations, we pursue one line of the possible harmonious experiences and their content of appearance, and let ourselves be continually guided by the initial perception with the objective sense established in it [...].

II) [...] We can then carry out free variation, at first by retaining (in the consciousness of free arbitrariness and the purely general) the initial contents of the perception and by throwing into relief the universal of the style being examined.

III) But we can also drop the commitment to the initial content insofar as we change the initial perception into pure possibility and think this possibility itself as varying freely, indeed as arbitrary and capable of being pursued in conformity with all the horizons of sense.⁹

We are presented with three distinct moments.

21

(I) Starting with an object perceptively given, we can unfold its horizons, for example by going around it and “making clear to ourselves” all the possible experiences included in it. Even though Husserl speaks of “variation,” this is not yet a method: it simply expresses the idea of the object as a web of possible experiences to be brought out by direct perception. Husserl writes that we stand “in a system of possible variations” because the object itself is a system of disjunctive possibilities.¹⁰

(II) We can then appeal to a variation of this object (we do retain the “initial contents”) and, rather than going to directly see its back side, we simply “imagine” it as a “possible” experience.

(III) We can then drop the commitment to the initial content, that is, to such an individual as given right now, and vary its individuality. We no longer contrive experiences of *this* individual (i.e., as it could look like if seen “from the back

9 Ibid., pp. 437-438; English trans., pp. 360-361.

10 “In jedem Schritt aktueller Erfahrung vollzieht sich dabei eine Auswahl aus der vordem gleichberechtigten Unendlichkeit von Möglichkeitsreihen,” E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, ed. U. Melle, Husserliana XX/1, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 194. Henceforth cited as Hua XX/1 with page reference.

side”): rather, we provide variations which, though free from the commitment to this specific individual (“initial contents”), are still committed, thus Husserl, to the “conformity with all the horizons of sense,” i.e., to the *form itself* of the individuality.

Let us make an actual example. Consider a “red die:” we could (I) turn it and see the actual red of the remaining sides; we could also (II) retain the initial content (the red front side) and imagine the color of the other sides (be it still red or otherwise). One could finally (III) abstract from the initial given contents, and vary this individual die into other several individual dice having different sizes, shapes, and colors.

Such a stratified process of variation, however, is not yet to be regarded as an eidetic variation in the strict sense of the term. Why not? For two reasons: first, because the process is still committed to the same individual form (the die); second, because, according to Husserl, even though we step beyond the boundaries of the starting individual, the variation—“pursued in conformity with all the horizons of sense”—is not yet able to overcome the “risk” of taking all the variants as still “*related to our world of fact* and bound to this universal fact.” In other words: the “eidetic variation” in the strict sense of the term is reached exclusively when we “become conscious of this bond, *putting it consciously out of play*.”¹¹ The only solution, Husserl claims, is to overcome the *individual* form itself. How? What would “dropping the individuality” really mean and amount to?

Let us hold the question in abeyance for the moment, and recall the four phases of variation:

(I) Actual unfolding of the object’s internal and external horizons →

(II) Bound variation on the basis of what is actually given (i.e., we retain the individual form and the initial contents) →

(III) Boundless variation pursued in conformity with the horizon of sense (i.e., we drop the initial contents but still retain the individual form) →

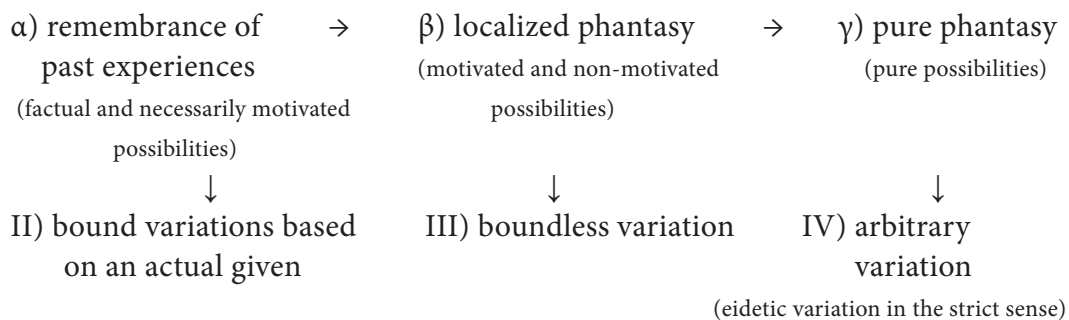
(IV) Eidetic variation in the strict sense as an arbitrary variation (i.e., the individual form is finally dropped).

In an earlier essay¹², we tried to establish that the “performance” of eidetic variation is understood by Husserl as articulated in three distinct phases, corresponding to three different relevant acts: (α) remembrance of past experiences (based upon factual and necessarily motivated possibilities); (β) localized phantasy (real possibilities), and (γ) pure phantasy (pure possibilities).

11 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pp. 423-424; English trans., pp. 350-351.

12 D. De Santis, “Phenomenological Kaleidoscope: Remarks on the Husserlian Method of Eidetic Variation,” *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2011, pp. 17-42; p. 37.

Let us now make clear the relations between the three acts just recalled and the four phases of variation cited above:



The methodological sequence of the general method of eidetic variation is the following:

$$(I) \rightarrow (\alpha II) \rightarrow (\beta III) \rightarrow (\gamma IV)$$

The performance of eidetic variation starts with the experience (I) of an object, whose internal and external horizons are directly unfolded; then, based on my own past experience of it (α), I perform a bound variation (II) that retains the initial contents. What Fink calls localized phantasy¹³ (β) makes then possible a boundless variation (III), which drops the initial contents but still retains the so-called individual form; finally, by means of pure phantasy (γ), an arbitrary variation (IV), that is to say, the eidetic variation in the strict sense of the term is performed, and the individual form itself is eventually dropped.

In (I) the experience amounts to unfolding all the factual and necessarily motivated possibilities of the object in question; in (II) I remember such a set of possibilities, and vary the object within the framework of that individual form and its contents; in (III) the variation itself is boundless, that is, free from all the necessarily motivated possibilities bound to the former experience, and is thus able to vary the content freely; in (IV) the arbitrary variation operates with “free” possibilities and, by dropping the individual form itself, provides mutually nullifying individuals, i.e., *conflicts*.

From now on we will focus our attention on (γIV).

The peculiar character of eidetic variation, and thus of essential seeing, will become clearer if we directly contrast them with what Husserl calls “intuitive experience of individual objects:” “Over against the specific *freedom* of variation, there

13 “[...] all localized phantasies are in a certain way reshapings of the given and factual world: they modify single determinations by holding the remaining whole,” E. Fink, “Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit”, in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie* (Den Haag: M. Nijhoff, 1966), p. 46.

is still in all experience of the individual a wholly determined *commitment*.”¹⁴ What does the “specific freedom of variation” amount to?

[...] in the free production of the multiplicity of variations, in the progress from variant to variant, we are not bound by the *conditions of concordance* [Einstimmigkeit] in the same way as in the progress of experience from one individual object to another on the ground of the *unity of experience* [Einheit der Erfahrung]. If, for example, we envisage to ourselves an individual house now painted yellow, we can just as well think that it could be painted blue or think that it could have a slate instead of a little roof or, instead of this shape, another one. [...] This house, the same, is thinkable as a and as non-a but, naturally, if as a, then not at the same time as non-a. [...] However, what is seen as *unity of conflict* [Einheit des Widerstreits] is not an individual but a concrete androgynous unity of individuals mutually nullifying and co-existentially exclusive: a unique consciousness with a unique content, whose correlate signifies concrete unity in contrast, in incompatibility [Einheit im Widerstreit, in der Unverträglichkeit] [our emphasis].¹⁵

On the one hand: unity of experience (*Einheit der Erfahrung*) and concordance (*Einstimmigkeit*); on the other hand: unity of conflict (*Einheit des Widerstreits*).

24

The passage makes it clear that eidetic variation does not just provide variations—or, better, that the true sense of such “variations” is to be “conflicts.” We are now in a position to appreciate why Husserl, at the beginning of § 89 of *Experience and Judgment*, remarks that it might be thought that “our description of essential seeing makes the task appear too difficult and that it is unnecessary to operate with the multiplicities of variation [...]. Would it not be enough to claim that any arbitrary red here and red there, any arbitrary, pre-given plurality of red things [...] furnishes the possibility of an essential seeing of the *eidōs* red?” Husserl answers of course in the negative: the reason is that in such case we could not avoid the risk of taking the generality just as a blunt empirical generality.

Now, what does the peculiar *Beliebigkeit* of eidetic variation mean? In a nutshell: it consists of a production of a manifold of “conflicts” between mutually nullifying individuals.

Jede individuelle Möglichkeit ist eine freie, beliebige, sie kann Belieben angesetzt werden. Jedem Ansatz steht gegenüber der nicht minder beliebige Gegensatz, jede Möglichkeit hat Gegenmöglichkeiten, die mit ihr unverträglich sind. Das heißt, die Ansetzung einer Möglichkeit bedingt die Durchstreichung jeder mit ihr in dem Verhältnis der Verdrängung stehenden Gegenmöglichkeit. Das Sein von A (Hypothese) hat das Nichtsein von B zur Folge. Das Unverträgliche ist im Sein unverträglich. (Hua XLI, 193-194)

14 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pp. 414-415; English trans., pp. 343-344.

15 Ibid., p. 416; English trans., pp. 344-345.

The conflict itself is that by means of which the individuality is set aside in favor of the emergence of what Husserl refers to as a “unity of conflict.” The link between eidetic variation and conflicts helps us understand why, though performed by phantasy, eidetic variation is not to be confused with the phantasy of “a quasi-world as a unified world of imagination” (*Einheit einer Phantasie*). Here in fact, Husserl adds, “is repeated all that has already been said about actual experience.” What has been said about actual experience?

[...] when we receptively experience an individual on the basis of a passive pre-giveness, when we turn toward it in order to apprehend it, when we take it as existing, we thereby take our stand, so to speak, on the ground of this apperception. By it, horizons are prescribed for further possible experiences which will take place on this ground, pre-given from the first step. Everything which we further experience must be brought into a connection of concordance [in einem Zusammenhang der Einstimmigkeit] if it is to count as an object for us; failing this, it is cancelled, nullified, is not taken receptively as actual; concordance [Einstimmigkeit] must prevail on the ground of a unity of experience [Einheit der Erfahrung], a ground already prescribed for each individual object of experience; every conflict [Widerstreit] is excluded or, rather, leads to a cancellation.¹⁶

Abstractly speaking, three features characterize the *Einheit der Erfahrung*:

- (a) The exclusion (or cancellation) of conflicts;
- (b) A universal connection of concordance (*Zusammenhang der Einstimmigkeit*), grounded in
- (c) The prescription of horizons, which is in turn based on a passive pre-given ground.

Or, to put it otherwise, these three traits correspond to what have been characterized as the “three orders of synthesis” (*les trois registres de la synthèse*¹⁷), namely, to the synthesis

- (a') Of the unity of a thing (as an exclusion of conflicts);
- (b') Of the unity of an intuitive field (as a connection of concordances);
- (c') Of the unity of a chain of motivations (as a prescription of horizons).

This leads to a new account of the idea of object. Husserl himself speaks of the pregnant concept of object,¹⁸ which he characterizes as a combination of “unity of

16 Ibid., p. 415; English trans., p. 344.

17 C. Majolino, “La partition du réel: Remarques sur l'eidos, la phantasia, l'effondrement du monde et l'être absolu de la conscience,” in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens, *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, pp. 573-660: p. 628.

18 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., p. 64; English trans., p. 62.

identity” (*Einheit der Identität*) and “unity of continuity” (*Einheit der Kontinuität*¹⁹). Within what Husserl refers to as the domain of “actual experience” all conflicts are cancelled (a-a’) because the concordances, that is to say, all the possible harmonious concatenations of appearances (b-b’), are already prescribed based upon a pre-given “ground” (c-c’), and thereby give us the possibility of going back to the object in order to confirm and reconfirm it over and over again: “all connections not given intuitively in the unity of a perception refer back to enchainments of connections of actual intuition, that is, to the possibility of continuous recollections which reproduce the enchainment intuitively.”²⁰ This network (a + b + c) is what makes up the unity of experience (*Einheit der Erfahrung*): “the *idea* of a complete synthesis of possible harmonious experiences, as whose synthetic product the object in question would be intentional as itself absolutely given and absolutely verified” (Hua XVII, 254/247).

It follows that *Einheit der Erfahrung* and *Einheit der Identität* refer to each other as two strictly correlative concepts: while the former makes the latter possible; the latter makes the former evident.

This being acknowledged, we are now in a position to appreciate—even if still in a preliminary and negative way—the mode of working of eidetic variation. Indeed, the latter:

26

(A) Operates by means of a methodological production of conflicts (*Widerstreite*).

(B) In so doing, it dismantles the connections of concordance (as Husserl remarks, it brings out “a realm of disconnection [*ein Reich der Zusammenhanglosigkeit*]” (Hua XLI, 146)), and thereby

(C) Steps beyond the “boundaries” of any possible horizon (it is in fact described as *geschichtlos und geschehenlos*” (Hua XLI, 189))²¹.

19 E. Husserl, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Dordrecht, Boston, London, Springer, 2005, ed. E. Schumann, Husserliana-Materialien VII, p. 183, where we come across expressions such as *Einheit der Kontinuität*, *Einheit des Bewusstseins* and *Einheit der Auffassung*.

20 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., p. 193; English trans., p. 166. “Nevertheless, in all these cases memory seems to play its role and everywhere in the same way. In the case of *lasting memory*, that S was p, memory plays a double role. This lasting memory is constituted in distinct experimental acts, at the head of which stands the act of the earlier perception as primordial instauration. At the least, I see in a chain of such acts that memory is actually one. (The *unity of ‘experience’* is almost the same: I see now that A is, and thereby the experience is ‘instaurated’). From then on it is my experiential possession, my experience, that A was at this peculiar point of time,” E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Martin Nijhoff, 1952, ed. M. Biemel, Husserliana IV, p. 117; English trans. by R. Rojcewicz and A. Schuwer, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 124-125. Henceforth cited as Hua IV with page reference.

21 “La phantasia peut, en effet: 1) présentifier des quasi-objets, avec leurs quasi-champs intuitifs ainsi qu’avec des quasi-liens de motivations. Soumis aux trois registres de la syn-

If this is the case, then the true question turns out to be: what is, exactly, a “conflict”? As Husserl himself argues, already in experience we come across: (i) “the possibility of thoroughly concordant [*einstimmig*] experiences;” (ii) “the possibility of partly concordant, partly discordant [*unstimmig*], experiences;” (iii) “the possibility, finally, of irreconcilable discrepancies” (Hua IV, 44-45/48).

*If eidetic variation is concerned with conflicts, i.e., if it consists in a methodological production of conflicts, and if the notion of conflict itself arises from a system of passive experiences, then we will have to turn to such experiences to see what the phenomenon of *Widerstreit* is about: “everything which is constituted as unity in an intentional concordance has its ‘it is in accord’ [...] and when this concordance is broken, we have discrepancy [*Unstimmigkeit*] and modalization of belief.”²²*

§ 3. VARIATION AND MODALIZATIONS OF CONSCIOUSNESS

The idea of turning our attention to Husserl’s account of three distinct “passive modalizations” of consciousness is due to the necessity of clearing up the notion of *Widerstreit*: what is a “conflict” if it is to be concerned with that method? Husserl’s own descriptions, contained in § 21 of *Experience and Judgment* (dedicated to: *The Obstruction of Tendencies and the Origin of the Modalizations of Certainty*), are what we need. Here the account is divided into three distinct sections on the origin of the notion of logical negation in the passive phenomenon of conflict (a), on the consciousness of doubt and “possibility” (b), and on the distinction between “problematic” and “open possibility” (c).

Conflict and Passive Negation. Suppose we observe a uniformly red ball; for a time, the course of our perception continues in such a way that “this apprehension is harmoniously fulfilled”. But now, during the process of perception, “a part of the back side, not seen at first, is gradually revealed, and, in opposition to the original prescription, which runs ‘uniformly red, uniformly spherical,’ there emerges a consciousness of otherness which disappoints the anticipation: ‘not red,

thèse, de tels objets fictionnels sont de plein droit des objets de perceptions *possibles*. [...] 2) La phantasia peut également présentifier des quasi-objets avec des quasi-champs intuitifs mais *sans* liens de motivation. Cette fois-ça nous avons deux registres sur trois. [...] 3) Mais la phantasia peut aussi présentifier des quasi-objets sans champ intuitif (et à fortiori sans liens de motivation) [...]. La phantasia husserlienne peut en effet 4) présenter des moins-qu’objets ou des sous-objets ou des figures aléatoires d’objets intermédiaires. Dans de tels cas, aucun registre de la synthèse n’est en jeu [...],” C. Majolino, “La partition du réel: Remarques sur l’eidos, la phantasia, l’effondrement du monde et l’être absolu de la conscience,” pp. 634-635.

22 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pp. 63-63; English trans., p. 62.

but green,' 'not spherical, but dented.'"²³ As Husserl goes on to say, "a conflict [*Widerstreif*] arises between the still living intentions and the content of sense which appears in the originality which has just been established." The new sense *green* has "a certitude of original power which overcomes the certitude of the prior anticipation of 'being red.' But the certitude which has been overcome is still present to consciousness, although with the character of the 'null [*nichtig*].'"²⁴ In such a "conflict", however, "the change of sense which goes hand in hand with the cancellation produces a perception having a sense which is uniform and completely harmonious," namely, still "embedded" in the concordance of a new connection of horizons within the unity of experience (*Einheit der Erfahrung*).

On the basis of the passive phenomenon of negation, eidetic variation raises conflicts. Unlike the phenomenon of "passive conflict," where the individual form (*Einheit der Identität*) holds onto a "new concordance,"²⁵ the variation provides mutually nullifying individuals. This means that the operation of bringing out *eide* is based on "*Widerstreite*" that, by stepping beyond the prescription of horizons, do not establish (or re-establish) any "unity of sense." In other words, *eidetic variation is the methodological dissolution of what goes under the heading of Einheit der Erfahrung*. "Also in der systematischen Folge der Apperzeption und ihres einheitlichen Sinns ist eine antizipierende Bindung da. *Aber diese können wir, wie gesagt, missachten* [our emphasis]" (Hua XLI, 306). For this reason, the relevant act of phantasy is said to be "world destroyer" as well as "world builder."²⁶

Problematic Possibility. In the case of a perceptual conflict, the negation is the expression of a newly arisen *Einstimmigkeit* that imposes itself and, so to speak, recalibrates the sense: "Whatever kinds of objectivities are in question, the superposition of a new sense on one already constituted is always essential for negation."²⁷ What Husserl refers to as problematic possibility, on the contrary, describes a phenomenon in which our consciousness holds the unity of experience momentarily in abeyance. As is known, we speak of "problematic possibility" when "one and the same complex of sense data is the common foundation of two apprehensions superimposed on each other."²⁸ As a consequence, we have "a *bi-*

23 Ibid., pp. 94-95; English trans., p. 88.

24 Ibid., p. 95; English trans., p. 89.

25 "[...] immer wieder eine höhere korrigierende Einstimmigkeit zu gewinnen ist," E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, ed. I. Kern, Husserliana XV, p. 614.

26 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag, Martin Nijhoff, 1953, ed. M. Biemel, Husserliana V, p. 32; English trans. by T. Klein and W. Pohl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book Three*, The Hague, Martin Nijhoff, 1980, p. 28. Henceforth cited as Hua V with page reference.

27 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., p. 97; English trans., p. 90.

28 Ibid., p. 100; English trans., pp. 92.

furcation of the original normal perception—which in concordance constituted just *one* sense—into a *double perception*.”²⁹ According to Husserl’s own example, I see something “that might be a mannequin as well as a human being;”³⁰ each one is *einstimmig*, thereby prescribing a different “line” or “pattern of concordance [*Linie der Einstimmigkeit*]” (Hua XLI, 220).³¹ What we are confronted with is a dis-junction, i.e., two “possible” and mutually nullifying *junctions* (*Einstimmigkeiten*) of experience. As Husserl points out: “They stand in mutual conflict; each one has in a certain way its force, each is motivated, almost summoned, by the preceding perceptual situation and its intentional content.”³² Yet, the disjunction is in itself the promise of future unity; as I get closer to the object, in fact, one of the two bifurcations and concordances turns out to be unfounded, and thereby “cancelled” in favour of the other one (the problematic possibility being traced back to negation: “it might have been a human being, but it is just a mannequin”).

Open Possibility. On the basis of the two previous phenomena, we are aware that the experience might have been and run otherwise, that the *Einheit der Erfahrung* might have displayed different concordances (*Einstimmigkeiten*). The so-called “open possibility”—the third and final step toward a full understanding of eidetic variation—is to be described as an exploitation of such an awareness: “[...] what is intentionally prescribed in the apperceptive horizon of a perception is not possible but certain. And yet possibilities are always included in such

29 Ibid., English trans., pp. 92-93.

30 “The percept of the waxfigure as a thing does not therefore underlie our awareness of the same figure as representing the lady. The lady, rather, makes her appearances together with the waxfigure and in union with it. Two perceptual interpretations, or two appearances of a thing, interpenetrate, coinciding as it were in part in their perceptual content. And they interpenetrate in conflicting fashion, so that our observation wanders from one to another of the apparent objects each barring the other from existence,” E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, The Hague, Martin Nijhoff, 1984, ed. U. Panzer, Husserliana XIX/1, p. 458; English trans. by J. N. Findlay, *Logical Investigations. Volume I*, New York, Routledge, 2001, p. 138. (Henceforth cited as Hua XIX/1 with page reference). Also E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthese. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Den Haag, Martin Nijhoff, 1966, ed. M. Fleischer, Husserliana XI, p. 350; English trans. by A. Steinbeck, *Analysis Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 431; see also Id., *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil*, p. 222. Henceforth cited as Hua XX/1 with page reference.

31 “Here the hybrid overlappings and reciprocal transformations of appearances in the conflict [*im Streite*] of different apprehensions, and similar occurrences, comes into question,” E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag, Martin Nijhoff, 1962, ed. R. Boehm, Husserliana IX, p. 195; English trans. by J. Scanlon, *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*, The Hague, Martin Nijhoff, 1977, p. 149. Henceforth cited as Hua IX with page reference.

32 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., p. 100 ; English trans., p. 92.

prescriptions, in fact, whole series of multifarious possibilities.”³³ For example, if a thing is familiar to us, but we have not yet looked at it from the other side, then the color of the back side is not prescribed as a “determinate” color. But “a color” in general is prescribed anyway. Given this, two possibilities open up. On the one hand, we could “freely form intuitive presentifications of what is not seen; for example by imagining that we go around the object. If we do this, then intuitions embodying completely determinate colors appear.”³⁴ In this case, we imagine the possible color of the back side based on the experience of the front side. On the other hand, we also have the possibility of varying “*these colors freely within the frame of indeterminacy* [our emphasis];” accordingly, “the color contingently given in it is precisely one that is contingent, for which nothing chosen arbitrarily can be substituted, but only some color or other.”³⁵ As Husserl himself points out, “the general indeterminacy has a field of *free variability*; what falls within it is in the same way implicitly included but still not motivated, not positively prescribed [our emphasis].”³⁶ The so-called open possibility works with free variability, say, of all the possible colors within the genus itself “color”. In contrast to “problematic possibility”—where each possibility is itself motivated—we are confronted with non-motivated possibilities here.

Let us sum up the results of our analyses in the following diagram, with the left column showing the different modalizations of consciousness, and the right one mentioning the former’s function in the method of eidetic variation.

30

MODALIZATIONS OF CONSCIOUSNESS	EIDETIC VARIATION
<i>Passive Negation</i> (“It might have been a human being, but it is amannequin”)	<i>Conflicts</i>
<i>Problematic Possibility</i> (“It might be either a mannequin or a human being”)	<i>Suspension of the Unity of Experience</i>
<i>Open Possibility</i> (“... A color whatsoever”)	<i>Free and Non-Motivated Possibilities</i>

33 Ibid., p. 105; English trans., p. 96.

34 Idem.

35 Idem.

36 Ibid., p. 107; English trans., p. 98.

In the case of passive negation, the “conflict” itself is only *nachträglich* experienced as already cancelled and thus replaced by a newly arisen concordance.³⁷ Eidetic variation (like problematic possibility) holds the unity of experience in abeyance and multiplies the bifurcations, so that (unlike passive negation and problematic possibility) the “*Widerstreite*” that it yields can never be traced back to any previously constituted horizon. Without prescription of horizons, it works with free possibilities and what is given right-now, such an individual color, turns out to be just something “contingent”: “All its material content, however, is in our sphere of realities something ‘contingent’ that is bound to something ‘necessary’, a necessary form” (Hua V, 34/30).

§ 4. VARIATION, CONFLICT, AND UNITY THROUGH CONFLICT

Thus far we have treated, cited, discussed, and used the term “conflict”. But do we know what a *Widerstreit* really is? What phenomenologically happens in the case of a “conflict”? We know that “conflict” somehow means “differentiation” and that, as such, this notion is involved in the method of eidetic variation. We have also shown how the latter is grounded, based, and founded (or whatever other word one wants to employ) in three “passive modalizations of consciousness”. Let us see what a direct analysis can add to the previous account. The peculiarity of Husserl’s own approach to the problem of conflict consists in showing that the experience of “conflicts” entails a *disunity* as well as a *unity*: it is the very puzzling phenomenon called “unity through conflict” that comes to the fore by means of an act of reflection on the consciousness itself of conflict.

31

Let us try to clarify this latter aspect, which will turn out to be crucial to complete our account.

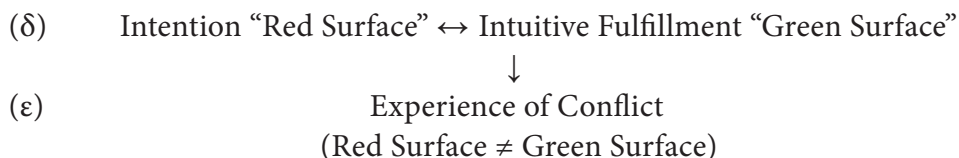
Let us start out with a passage on conflict from *Experience and Judgment*: “a part of the back side, not seen at first, is gradually revealed; and, in opposition to the original prescription, which runs ‘uniformly red, uniformly spherical’, there emerges a consciousness of otherness which disappoints the anticipation: ‘not red, but green’, ‘not spherical, but dented’”³⁸ As is evident, the conflict occurs with respect to a certain form of incompatibility between contents. For instance, colors conflict with one another, not in general, but in specific contexts: several moments

37 “Unstimmigwerden, das aber immer wieder durch nachkommende ‘Korrektur’ eine universelle Einstimmigkeit herstellt” (Hua XLI, 307). See Husserl on the waxlady: “Wandering about in the Panopticum Waxworks we meet on the stairs a charming lady whom we do not know and who seems to know us, and who is in fact the well-known joke of the place: we have for a moment been tricked by a waxwork figure. As long as we *are* tricked, we experience a perfectly good percept: we see a lady and not a waxwork figure. When the illusion vanishes, we see exactly the opposite, a waxwork figure that only *represents* a lady” (Hua XIX/1, 458/138).

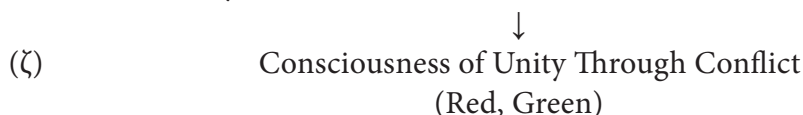
38 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pp. 94-95; English trans., p. 88.

of color are incompatible as simultaneous overlays of one and the same extension, while they are quite compatible if set side by side within a single extension. Consider the case in which two colors are incompatible in one and the same surface: the talk of incompatibility and contrast refers here to the relation color-surface, where only one color can occur at a time. Put formally: a color c is never *simply incompatible* with a second color c' . Their possible incompatibility always relates to a definite sort of combination of contents (c, s) which includes c and should now include c' as well. Be c and c' , say, *red* and *green*, the whole including c will be incompatible with the same whole as including c' , and the “red surface” cannot be at the same time a “green surface”. A part of the back side for example, not seen at first, is gradually revealed and, in opposition to the original prescription, which runs “uniformly red,” “uniformly spherical,” there arises a consciousness of otherness that disappoints the intention: “uniformly spherical,” yet “uniformly green”. As regards the colors, the consciousness of conflict entails disunity, separation. We could say: differentiation (or, to use a different term: “bifurcation”).

When a conflict between two colors (*red* and *green*) occurs, we experience a bifurcation between, say, the “intended red” and the “intuited green.” According to Husserl, we can turn our attention to the *whole made up of the contents themselves in conflict*. Despite this latter, the separation provides a new unity, the “unity”—to recall Husserl—“in regard to the combination *conflict among sensuous qualities of a phenomenal object*. Conflict is now a unity between *red* and *green*, a unity in respect of the elements *conflict, red, green*.”³⁹ Let us represent the state of affairs as follows:



Despite the conflict between the intending (and frustrated) intention and the fulfilling intuition, we might turn our attention to the whole made up of the conflicting moments, and thereby give rise to what Husserl calls *Einigung durch Widerstreit*, i.e., a unity of the moments themselves in conflict:



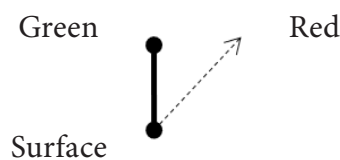
39 “For in the meaning of this talk of union through conflict it is implied that the form of conflict of a $p, q...$ thought of as in certain combination W' shall count as a *unity*, which as unity re-establishes union and compatibility, and so corresponds to the W we mentioned above. But if unity obtains among $p, q...$ in respect of the combination W' , then these $p, q...$ will not permit themselves to be brought into a relationship of conflict in respect of *this* combination, since combination as such means unity” (Hua XIX/2, 640/255).

Thanks to (ζ) we acknowledge that *green* and *red* are two qualities that do not comply with each other because both are possible but only at the expense of the other: their *Un-Stimmigkeit* means two mutually exclusive *Ein-Stimmigkeiten*. Since “red surface” is an expression of what might have been real, “green surface” points to what might have been non-realized and that, as a consequence, turns out to be nothing else but a “possible” experience among others.

The extraordinary result is apparent. The phenomenon of “unity through conflict” makes evident not only that in a conflict the frustrated intention intends a possible bifurcation of experience (e.g., the possible “red surface”), but also that the “fulfilling” state of affairs (“green surface”) is nothing else but a possibility (albeit realized) among others. The former is a possibility that might have been real; the latter turns out to be a reality that might have not been. The one extension is shared by both the real (“green”) and the possible (“red”) color (and thus gives rise to what Husserl rightly calls “a double state of affairs”, “*ein Doppelsachverhalt*”

Von dem Identitätspunkt [...], von dem identischen Subjekt, woraufhin die gewisse und anmutende Setzung vollzogen ist, laufen die beiden Sätze aus und laufen parallel, durchgängig in ihrem Bau aufeinander bezogen und in diesem Sinn sich “deckend”. Es ist ein Doppelsatz, ein in verschiedenen Qualitäten vermeinter Doppelsachverhalt, aber im Modus des Widerstreits zur Einheit gebracht [our emphasis] (Hua XX/1, 220).

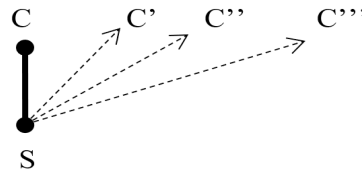
Let us represent our example as follows:



The conflict serves the emergence of consciousness of a (possible) disjunction (“red surface”) of an actual experience, as well as of an (actual) experience (“green surface”) as a possible disjunction.⁴⁰

40 “Gehen wir von Beispielen aus! Ich sehe hier und jetzt dieses weiße Papier. Ich überzeuge mich, dass es nicht schwarz ist. In üblicher Rede heißt es geradezu: Ich sehe, dass *dieses* Papier nicht schwarz ist. Ich sehe auch ein, dass es nicht schwarz sein ‘kann’, das Schwarzsein dieses Papiers, und näher der ins Auge gefassten Papierfläche, ist mit dem Weißsein derselben Fläche ‘unverträglich.’ [...] Dasselbe Subjekt, das als weiß seiend in perzeptiver Gewissheit gegeben ist, ‘soll’ auch schwarz sein. Das ‘soll’ drückt hier die Zumutung aus. Wir versuchen nun die ‘Veranschaulichung’ dieser Zumutung. Wir vollziehen eine Willensintention von dem phänomenologisch eigentümlichen Charakter der *Versuchintention*, deren Korrelat der ‘*Versuch*’ ist. Jeder Versuch setzt eine Stelle voraus, wo man (das versuchende reine Ich) ‘anfassen’ kann, wo irgend etwas ‘getan’ wird, was zu dem in den Versuchsintention intendierten Erfolg gehört. In unserem Fall hat die Versuchsintention ihre Ansatzstelle bei der Prädikatseite der Zumutung, bei dem ‘ist schwarz gefärbt.’ *Der Erfolg des Versuchs ist, dass das ‘ist schwarz’ zwar anschaulich wird an dem Papier, dass sich das Papier aber*

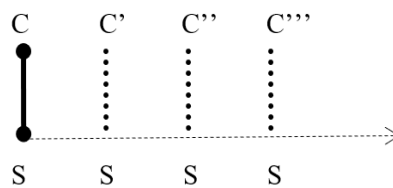
As we should remember, Husserl construes “eidetic variation” as a methodological production of conflicts. Now, since “conflicts” are in general nothing else but the expressions of “bifurcations” of experience, it follows that *eidetic variation, as a methodological production of bifurcations beyond any possible horizons, is nothing but a methodological production of disjunctions*.



This diagram, however, might erroneously suggest that during the process of eidetic variation the phenomenologist would preserve “S” as *the same individual* surface: as if he/she contrived different colorations of *this* surface. Even though the process focuses attention, as it were, only on the manifold of “colors” (for this reason the superscripts appear only above “c”), each variation touches “s” as well. If the variation were here assumed to be contriving different moments “c” of the one surface, then it should be represented as follows: V’ (c’, s). Instead, Husserl would write V’ (c’, s)’, for according to him the variation is meant to provide a disjunction of the whole itself (c, s).

This being remarked, Husserl’s view is more accurately represented as follows:

34



§ 5. CONCLUSION: TOWARDS A COMPOUND METHOD

Let us summarize the outcomes in order to move towards the conclusion.

We started out this analysis claiming that there is a peculiar relation between the method known as “eidetic variation” and the notion of “conflict;” indeed, as we started exploring such a relation, we immediately realized that Husserl describes eidetic variation as a methodological “production” of conflicts. We then tried to characterize this latter aspect, and what Husserl also calls “unity of conflict,” by comparing it to the “unity of experience.” Our question became then what a “conflict” exactly is and how Husserl phenomenologically accounts for it; now, in order to find a satisfactory answer, we turned to the analysis of three passive

sozusagen umführt in ein schwarzes, dass das ‘weiß’ durch Überdeckung beseitigt wird. Aber beseitigt nur im Modus des ‘gleichsam’, des ‘als ob.’ [...] Die erstere fungiert als aufhebende, durchstreichende, die letztere als aufgehobene, durchstrichene [our emphasis]” (Hua XX/1, 217-219).

modalizations of consciousness, thereby arguing that the so-called method of eidetic variation hinges on three specific phenomena: passive negation, problematic, and open possibility. Once this passive rootedness was worked out, the account of the phenomenon called “unity through conflict” helped us shed more light on the idea of conflict as a “disjunction,” and therefore of eidetic variation as a production thereof.

The starting point of the present paper was the claim that the method of eidetic variation entails a two-fold meaning. On the one hand, it is taken to mean conceptual clarification and explanation, i.e., an attempt to proceed “from firm exemplars to firm *counterexamples* of the thematic universal and from there to *limit-cases* in which the application of the concept becomes dubitable.”⁴¹ Yet, as we firmly believe, it also refers to the methodological account of the constitution of *eide* based upon a series of modalizations of experience. Accordingly, one might argue that the former stands to the latter as static phenomenology to genetic: it presupposes the constitution of the *eide* in order that conceptual clarification and explanation be performed.

Now, the question that immediately arises is how the two different senses of the so-called “eidetic variation” relate to each other: in the following, we will propose what needs to be regarded only as a preliminary account of how those two variations are to be joined into a compound method.

“Genetically” speaking, the very beginning is represented by a series of passive modalizations of consciousness where we are progressively concerned with “conflicts,” disjunctions of “problematic possibility,” and so-called “open possibilities.” Given these steps, the method of eidetic variation presents us with three distinct phases performed by three acts: “remembrances of past experiences,” “localized phantasy,” and “pure phantasy.” So far, so good. Assuming, as Husserl contends, that the so-called *eidos* (and the corresponding “intuition of essence”) stands out as the result of the method under scrutiny, then the question turns out to be: phenomenology being a rigorous eidetic science, that is to say, a science formulating “eidetic judgments” presenting an unconditioned universality, how are such alleged eidetic judgments to be formulated and fulfilled in order to make that science possible? To recall a Claudio Majolino’s own formulation: “*C’est le moment, disons, symbolique où les concepts qui se réfèrent à des essences préalablement intuitionnées s’agencent en jugements*”, so that “*la vérité de tels jugements sera finalement soumise à l’autorité d’une intuition [...] censée présenter des exemples intuitifs ou des contre-exemples de la loi formulée par le jugement en question* [our emphasis].”⁴² In other words: given that the “intuition of essences” is obtained as a result of the performance of eidetic variation as a methodological production of conflicts (B), the phenomenologist is meant to carry on the process by formu-

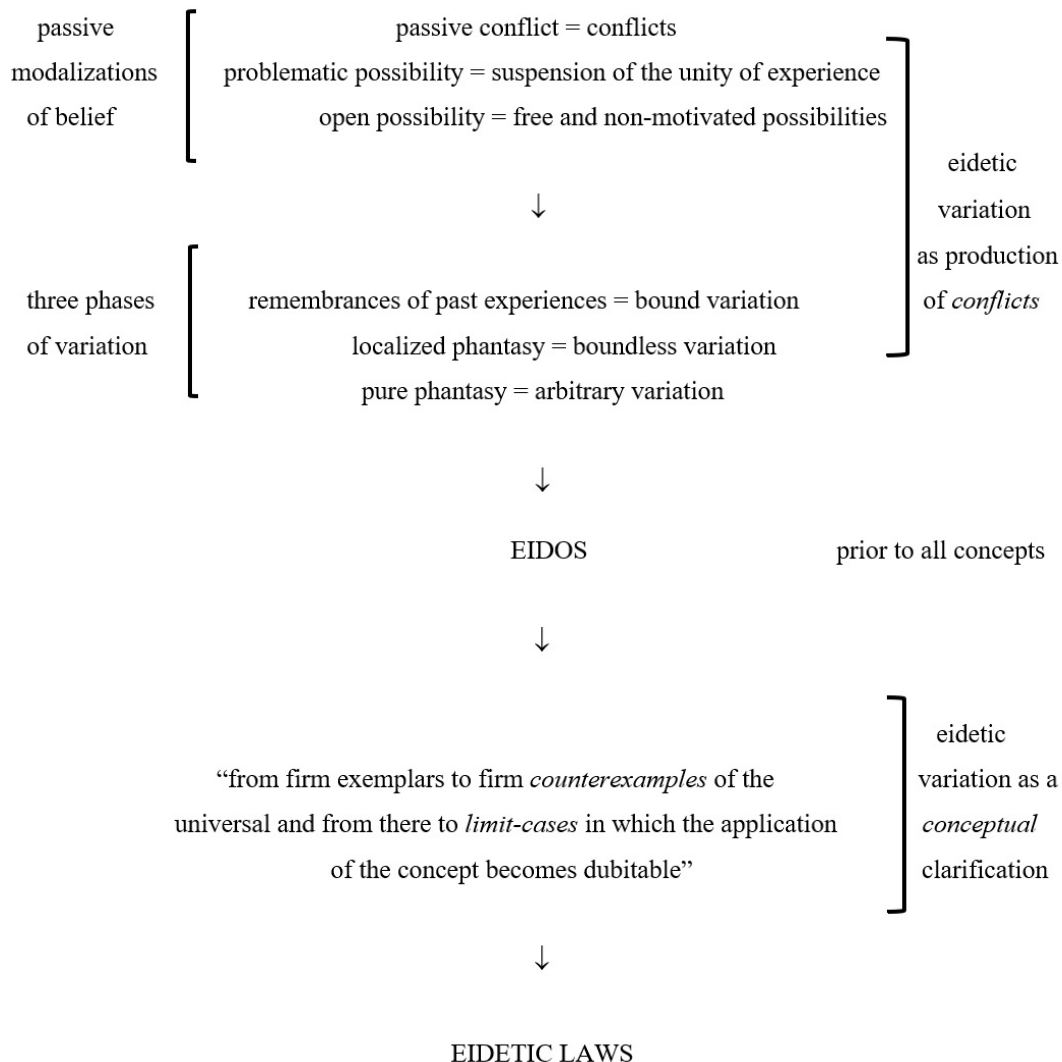
41 R. Sowa, “The Universal as ‘What is in Common’”, ed. cit., pp. 547-548.

42 C. Majolino, “La partition du réel: Remarques sur l’eidos, la phantasia, l’effondrement du monde et l’être absolu de la conscience”, ed. cit., p. 604.

lating judgments wherein those *eide* occur as concepts. The intuition expected to fulfill these judgments is nothing but the result of the eidetic variation as a method to examine a “presumed descriptive eidetic law” by proceeding “from firm exemplars to firm *counterexamples* of the thematic universal and from there to *limit-cases* in which the application of the concept becomes dubitable” (A).⁴³

The former exploits passive genesis to account for the intuitive constitution of *eide*, yet it is not to be regarded as a final stage; the latter can be described as a kind of conceptual clarification and explanation, which brings about the scientific character of the phenomenological enterprise (as claimed by Sowa), yet without being able to account for the constitution of *eide*.

Let us attempt to sum up the methodological state of affairs as follows:



43 R. Sowa, “The Universal as ‘What is in Common’”, ed. cit., pp. 547-548.

The diagram is meant to present what might be referred to as the “compound method of eidetic variation,” made up of what we referred to as B (= the upper section) and A (= the lower section).

Now, in this paper we have been concerned with B more than with A, in order to make sense of Husserl’s conception of eidetic variation as a production of conflicts. Yet, as we have seen, this is only half of the story. Our main aim has been to disentangle the enigma of eidetic variation, as it were, and therewith to understand why, despite the chronologically early introduction of that term, Husserl—as noticed by Ingarden—came to unfold its operation only later, within the framework of “genetic phenomenology.” In conclusion, one could maintain that the method of “eidetic variation,” rather than being an ambiguous notion, points to a compound method.

Many things have been left out of our investigation: first of all, the relation between the method of eidetic variation, the intuition of essence as the end goal of the method of “ideation” and the very notion of *eidos* (which has been appealed to and mentioned on several occasions, yet never directly tackled) given to it. Because—and the reader should never lose sight of this specific aspect—if the method of eidetic variation proceeds by means of a “production” of conflicts (as we have learned over the course of this text), the result or outcome of such a production, namely, the *eidos*, is an objectuality of “higher order” with its own internal synthetic structure and “ontological” status that would deserve a specific investigation. Accordingly, the present essay should be considered only as a part of a larger project dedicated to the method of ideation as a whole, and of Husserl’s notion of eidetic science.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 3, Abril 2018
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

EL JOVEN ZUBIRI Y SU ENCUENTRO CON LA FENOMENOLOGÍA: HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA OBJETIVIDAD PURA

Francisco-Javier Herrero-Hernández
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN

Este artículo tiene como finalidad exponer la interpretación del joven Zubiri de la filosofía de Husserl expuesta en su Memoria de Licenciatura (Lovaina) y en su Tesis de Doctorado (Madrid). La comprensión de este primer proyecto filosófico resulta esencial para entender el pensamiento maduro del filósofo español. Al mismo tiempo, nuestro estudio intenta determinar la pertenencia de Zubiri al movimiento fenomenológico. Por último, definimos esta primera filosofía zubiriana como una filosofía de la objetividad pura o dicho de manera más breve; un objetivismo.

Palabras clave: Fenomenología | Husserl | Objetividad | Subjetivismo | Zubiri |

ABSTRACT

This paper aims to expose the young Zubiri's interpretation of philosophy of Husserl. Zubiri exhibits this interpretation in his undergraduate Thesis (Leuven) and his PhD Thesis (Madrid). The understanding of this first philosophical project is essential to understand the mature thinking of the Spanish philosopher. At the same time, our study attempts to determine Zubiri's membership in the phenomenological movement. Finally, we define this Zubiri's early philosophy as a philosophy of pure objectivity or said more briefly; an objectivism.

Keywords: Phenomenology | Husserl | Objectivity | Subjectivism | Zubiri |

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Zubiri no se puede comprender del todo sin la referencia a fenomenología de Husserl. En primer lugar, porque la fenomenología constituye, como es sabido, el punto de partida en la maduración del filósofo español. No en vano, su “Tesis Doctoral”, además de señalar el inicio de su andadura filosófica, fue una de las primeras obras dedicadas íntegramente a la fenomenología fuera del ámbito alemán.¹ En segundo lugar, porque Husserl, además de ser un punto de referencia constante en la obra de Zubiri, ha de ser considerado igualmente como uno de los factores fundamentales frente al cual nuestro autor irá desgranando a lo largo del tiempo todo su pensamiento filosófico.² El presente trabajo, sin embargo, no trata de exponer todo lo que daría de sí el estudio de la

1 La primera tesis en francés sobre Husserl fue la de Jean Héring titulada *Fenomenología y filosofía religiosa* publicada en 1926. A esta le siguió la de Lévinas sobre *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* publicada en 1930. Ambos escritos fueron precedidos casi exclusivamente por los trabajos de L. Noël (*Las fronteras de la lógica*, 1910), quien precisamente será el director de la “tesina” de licenciatura que Zubiri presenta en Lovaina, y V. Delbos (*Husserl. Su crítica al psicologismo y su concepción de una lógica pura*, 1911).

2 Esta es, en esencia, la hipótesis central con la que Antonio Pintor redacta su excelente y extensa colaboración en *Realitas*. Cf. Pintor Ramos A., «Zubiri y la Fenomenología» en VV.AA., *Realitas III-IV (1976-1979)*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 389-565. La dedicación de este discípulo de Zubiri a la obra de su maestro es de sobra conocida aunque aquí me permita remitir de modo especial a los trabajos consagrados a poner de manifiesto las relaciones de Zubiri con la Fenomenología, trabajos que se han visto culminados, por otra parte, con la esperada edición y presentación de los primeros escritos de Zubiri donde se incluye la *Tesis Doctoral* objeto de este estudio: Zubiri, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999. Véase también las publicaciones de Pintor Ramos: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996; *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994; *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1995; *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996; «La “maduración” de Zubiri y la Fenomenología» en *Naturaleza y Gracia* 26(1979), pp. 299-353; «El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri» *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 10 (1983), pp. 55-87; «Zubiri y su filosofía en la posguerra» *Religión y cultura* 32 (1986), pp. 5-55; «El joven Zubiri. fenomenología y escolástica» *La ciudad de Dios* 199 (1986), pp. 311-326; «Zubiri y el comienzo de la Fenomenología en España» en J. San Martín (Ed.), *Ortega y la Fenomenología. Actas de la I Semana española de Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 285-295; «Los inicios de la fenomenología en España» *Diálogo filosófico* 16, 2000, pp. 35-52.

relación de Zubiri con la fenomenología en general, y con Husserl en particular. Sin duda alguna, es ésta una relación que se presenta ante nosotros con enorme atractivo, como una labor que, aunque iniciada excelentemente por parte de prestigiosos conocedores de la obra de nuestro autor, permanece aún como tierra ignota por explorar hasta sus últimos límites.³ Con todo, nuestra tarea aquí pretende ahondar en el estudio de la asimilación de Husserl llevado a cabo por parte del joven Zubiri. El tema del trabajo queda así delimitado dentro de este primer aspecto de la relación y coincide, igualmente, con el primer periodo de la obra de nuestro autor.⁴ Mi propósito consistirá, pues, en el estudio de la “Tesis Doctoral” de Zubiri donde se analiza de forma eminentemente expositiva las ideas fundamentales del primer Husserl, el de las *Logische Untersuchungen*. Más en concreto, me centraré en analizar las tesis acerca de la conciencia y del sujeto que presenta Zubiri en su ensayo y la repercusión que sobre ellas ha ejercido la “V Investigación Lógica”. De este modo, pretendo unir en un único objetivo el estudio de la exégesis de la “V Investigación Lógica de Husserl” y la decisiva recepción que de la fenomenología hizo Xavier Zubiri al comienzo de su obra filosófica en la creencia de que ésta es, sin duda, una de las bases fundamentales sobre las que levanta su aportación a la estética filosófica.

La hipótesis de trabajo que trato de fundamentar es que la fenomenología le ha proporcionado a Zubiri un instrumento válido para escapar de dos de los intentos clásicos de explicación del conocimiento de la realidad como son el Idealismo y

3 Además de los trabajos de A. Pintor citados en la nota anterior, indico a continuación otras aproximaciones a la obra de Zubiri que han tenido como objeto de investigación el mismo tema que me propongo analizar en este trabajo: Riaza, M., «El enfrentamiento de Zubiri con la Fenomenología de Husserl» en *Homenaje a Xavier Zubiri*, T. II, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, pp. 559-584; Savignano A., «Il pensiero fenomenologico di Edmund Husserl secondo Xavier Zubiri» *Aquinas* 20 (1977), pp. 3-42; Garrido Zaragoza, J. J., «el “objetivismo fenomenológico” de los primeros escritos de Xavier Zubiri» en *Anales Valencinos* 10 (1984), pp. 367-405; Thierry Dasse, *La philosophie de Xavier Zubiri (1898-1983). Son rapport critique a la Phénoménologie*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1995. Se deben considerar también las interpretaciones de grandes especialistas en la filosofía de Zubiri como Diego Gracia, *El poder de lo real: leyendo a Zubiri*, Madrid, Triacastela, 2017; *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*, Madrid, 2008; *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004. Recientemente se han publicado algunas obras que pueden arrojar más luces sobre la filosofía de Husserl y esto ayudaría a comprender mejor la primera incursión de Zubiri en esta filosofía: Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017; *La nueva imagen de Husserl: lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015; Agustín Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid: introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2015.

4 El problema de las etapas en las que se puede dividir el pensamiento de Zubiri tiene, como es sabido, distintas soluciones. Así, I. Ellacuría propone hablar de tres etapas y D. Gracia, por su parte, sostiene una partición diferente presentando un “período inicial” que incluiría los trabajos dedicados a la Fenomenología. En cualquier caso, lo que a mí me interesa destacar ahora es que este “lapso” de tiempo, en el que se ha elaborado la *Tesis Doctoral*, pertenece a una etapa muy determinada del pensamiento zubiriano alentada por una «inspiración común» y determinada, como dice el propio autor, «por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*»: Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1999. Aquí se incluye el *Prólogo a la edición inglesa* de 1981 de donde tomo la cita.

el Realismo. Previa a estas explicaciones, piensa Husserl –y Zubiri con él– se hace necesaria una labor meramente descriptiva de los problemas. Hacer estas descripciones con exactitud y en ausencia de presupuestos fue el primer objetivo que se marcó Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*. Pero la cuestión de fondo que se va a plantear inmediatamente es, sin embargo, si es posible llegar desde este nivel descriptivo de las cosas mismas a la misma realidad. En este sentido es altamente significativo que el propio Husserl, en el “Prólogo” a la segunda edición a sus *Investigaciones Lógicas*, reconsiderara a éstas como “una obra de emancipación”; por tanto, no un fin, sino un principio. Sabido es, del mismo modo, el derrotero que tomará con posterioridad la filosofía de Zubiri al situar el punto de partida del inteligir humano en la misma realidad en lugar de hacerlo desde el objeto dado a la conciencia. La pregunta que aquí nos hacemos es, entonces, si esta comprensión del inteligir del Zubiri maduro puede ser rastreada ya en estos primeros escritos suyos. En definitiva, ¿en este primer período de Zubiri se barrunta de un modo aún no preciso su opción por confiar en la sensibilidad frente al “deslizamiento” operado en la filosofía moderna cuando ésta ha venido considerado desde Descartes el inteligir como conciencia?

Digamos de entrada que el juicio que le merece la fenomenología de Husserl como culminación de este deslizamiento moderno de la filosofía de la conciencia sólo lo ha podido realizar después de haber asumido los planteamientos iniciales de la misma fenomenología. Considero que Zubiri no estaba aún en este momento en condiciones de poder efectuar una crítica tan exhaustiva a la fenomenología de Husserl como la que hizo posteriormente. Violentaría, por tanto, la intención del autor pretender agotar desde estos primeros escritos su relación con la fenomenología⁵. Para el joven Zubiri la fenomenología se presenta como un medio adecuado para salir del idealismo aunque esto no signifique que vea ya en ella la salida definitiva, ni tampoco el único modo a seguir para elaborar su propia propuesta filosófica.

De este uso libérrimo con el que el joven Zubiri trata a la fenomenología da cuenta la selección restringida que nuestro autor hace de las obras de Husserl como fuentes para su trabajo. Así, cuando en 1921 redacta su “Tesis Doctoral”, prescinde intencionadamente de textos tan clave para el desarrollo de la fenomenología como es, por ejemplo, el de *Ideas*. No es que desconociese este texto ni las consecuencias que de esta obra se derivaban para el curso de la fenomenología, pero, a pesar de todo, Zubiri opta de hecho por limitarse casi exclusivamente a utilizar en su estudio las *Investigaciones Lógicas*, sobre todo la crítica al psicologismo realizada por Husserl al comienzo de la obra en los *Prolegómenos a la lógica pura* y las dos últimas investigaciones de la misma. En este sentido es significativo que aunque el propio

5 A este respecto, hay que señalar la importancia decisiva que supuso para el futuro desarrollo del pensamiento de Zubiri su estancia en Freiburg a partir de 1928 y su asistencia a las últimas enseñanzas de Husserl. Un ejemplo de la ampliación y mantenimiento posterior de esta relación puede verse en el capítulo dedicado a Husserl en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1963, pp. 213-246.

Zubiri reconozca que el “efecto reformador —de las *Investigaciones Lógicas*— puede compararse tan sólo al que produjo Kant en su tiempo”⁶ él mismo se haga eco, igualmente, de la confianza de algún alumno del filósofo alemán acerca de la imposibilidad de que la obra *Ideas* concluya alguna vez. Zubiri adelanta entonces una crítica a Husserl que resulta prematura para su tiempo y que demuestra el profundo conocimiento que de la filosofía del momento poseía ya nuestro autor. Para Zubiri, el desarrollo de la fenomenología que ha proseguido Husserl en su obra hace ver que este autor “se ha acercado un poco al neokantismo; en todo caso, ha cambiado algunas ideas emitidas en las *Logische Untersuchungen* acerca de la naturaleza de la conciencia y su relación con lo real”.⁷ Este es el motivo de fondo por el que, aunque el texto de las *Investigaciones* que Zubiri maneja en la elaboración de sus primeros escritos sea el de la segunda edición, trate a toda costa, sin embargo, de eludir las correcciones y revisiones que esta edición efectúa sobre la primera a la luz de *Ideas*. De este modo Zubiri opta, como hicieran muchos de los primeros discípulos de los círculos de München y Göttingen, por centrarse en el texto de *Investigaciones Lógicas* y por aislarlas del resto de la obra husserliana.⁸ No obstante, la preferencia de Zubiri por el texto de las *Investigaciones Lógicas* obedece también a la limitación propia del tipo de trabajo que tenemos entre manos. Para nuestro autor, el uso de la fenomenología viene determinado, por tanto, por el tema que se ha propuesto analizar y que abarca a los objetivos tanto de la “Memoria de Licenciatura” como de la “Tesis Doctoral”. Se trata de los dos aspectos esenciales que, a su entender, presenta la obra de Husserl, a saber: “una crítica del psicologismo con la fundación de una lógica pura, y una teoría de la objetividad en general”.⁹ Si la “Memoria de Lovaina” se detuvo en el primero de los aspectos citados, los análisis de la “Tesis de Madrid” se ocupan de todo lo relativo al segundo de ellos como veremos a continuación.

1. LA BANCARROTA DEL SUBJETIVISMO MODERNO

El título de la Tesis con la que Zubiri consiguió su doctorado en filosofía fue el de “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio”.¹⁰ A la luz de lo que se indica con

6 *El problema de la objetividad según Ed. Husserl. I. La lógica pura* en Zubiri, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 1-65. En el Apéndice figura el original francés en las páginas 393-451 (*Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I. La logique pure*).

7 Zubiri dirá más adelante, incluso, que la acentuación de la autonomía de la intencionalidad propuesta por Husserl “conducirá a la fenomenología hacia un cierto idealismo”. Cf. *Ibíd.*, pp. 11 y 27.

8 Cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague/Boston, M. Nijhoff, 1969, pp. 168-227; De Waelhens, A., *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl y Heidegger*, Presse Universitaire de France, París, 1953, p. 6.

9 *El problema de la objetividad según Ed. Husserl. I. La lógica pura* en Zubiri, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 3.

10 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en Zubiri, X., *Primeros escritos*

él parecería, pues, que el pretendido problema de la objetividad hubiera quedado aplazado cuanto menos por el del juicio. Sin embargo, nuestro autor coloca desde el frontispicio de su estudio el tema clásico del juicio en “la conexión íntima que dicho problema tiene con el de la verdad”.¹¹ Es más, en el fondo, de lo que ahora se trata es de indagar acerca de la “traducción psicológica de las condiciones de verdad”,¹² con lo cual se nos emplaza de nuevo al tema clave de la objetividad tal como había sido diseñado desde un principio en la “Memoria de Lovaina”. La Tesis tiene, pues, un objetivo muy concreto: “la presentación de una Filosofía objetivista” o, lo que es lo mismo, “una Filosofía de la objetividad pura”.¹³ Pero antes de analizar en qué consiste este deseado objetivismo, nuestro autor cree indispensable precisar las nociones capitales de conciencia y contenido, objeto y sujeto en el ánimo de atender correctamente el problema del juicio. El motivo para estas precisiones previas es que el juicio debe definirse de entrada, según Zubiri, como “forma no-psíquica de conciencia”.¹⁴ De este modo aparecen diferenciadas nítidamente las dos partes fundamentales que, a mi modo de ver, componen la Tesis elaborada por nuestro autor. El estudio que haré a continuación se centrará, pues, en la primera parte de esta obra, es decir, en el análisis concreto que de la estructura de la conciencia y del sujeto hace Zubiri en relación y a la luz de la “V Investigación” lógica de Husserl.

De entrada, podemos clasificar el intento de Zubiri en este ensayo inscribiéndolo *grosso modo* dentro del llamado movimiento objetivista definido por él mismo como “el fenómeno característico del pensamiento contemporáneo”.¹⁵ La pregunta que hay que responder trata de averiguar cómo ha llegado nuestro autor al convencimiento de que el objetivismo es la respuesta crítica y adecuada al moderno subjetivismo. En la perspectiva que Zubiri tiene de la historia de la filosofía, la época moderna se caracteriza por el “mecanicismo matemático e idealista a base de una teoría subjetivista”.¹⁶ Es lo que él denomina en su interpretación como el subjetivismo moderno. Pues bien, esta teoría que ha regido la concepción del mundo hasta bien entrado el siglo XIX se halla, en su opinión, “en completa y definitiva bancarrota”.¹⁷ Es ineludible emprender, por tanto, una crítica a las ciencias cuyo resultado va a ser el de “apurar al filósofo hasta obligarle a adoptar nuevas posiciones intelectuales”.¹⁸ Este es, pues, el itinerario emprendido por el mismo Husserl y lo que

(1921-1926), Madrid, Alianza, 1999, pp. 67-333. Aquí se recogen las modificaciones introducidas en la publicación de 1923.

11 Ibid., p. 77.

12 Ídem.

13 Ibid., p. 69.

14 Ibid., p. 70.

15 Ibid., p. 111.

16 Ibid., p. 68.

17 Ibid., p. 81.

18 Ibid., p. 95.

justifica que Zubiri acuda a su propuesta de una filosofía sin supuestos como recurso para salir de los escombros que ha dejado el paso del subjetivismo.

La dirección que a nuestro autor le interesa de la fenomenología es, por tanto, aquella que le proporciona una respuesta crítica al moderno subjetivismo y que él cree encontrar en el llamado objetivismo husserliano,¹⁹ aun cuando éste no esté, incluso, exento de la sospecha de cierto subjetivismo.²⁰ Este es el programa que Zubiri se traza en este momento siguiendo los pasos emprendidos por Brentano.²¹ Pero para poder llevar a buen puerto la empresa propuesta se requiere el papel orientador que Husserl quiso que desempeñara la filosofía en su calidad de ciencia estricta. En este mismo sentido ha de entenderse la opinión de nuestro autor para quien, derrumbado el edificio levantado en el siglo XIX, tocaría a la filosofía “fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base de los demás”.²² A este respecto, y en idéntica consonancia con el origen filosófico del fundador de la fenomenología, adquiere peculiar importancia el interés filosófico que la matemática ha suscitado siempre. Zubiri dirá que “así como la Filosofía moderna nació de la interpretación subjetivista y cosmológica de la Matemática, así la Filosofía contemporánea nace de una interpretación objetivista ideal de la Matemática”.²³

19 Tomo el término “objetivismo” de R. Scherer que lo utiliza para referirse a esta fase en la trayectoria de Husserl aunque hay que decir, por otro lado, que fue el propio Husserl el que definió ya su pensamiento como un *erkenntniskritischer Objektivismus* en una carta citada por el editor de las *Logische Untersuchungen* (Hua., XXXVIII). Cf. R. Scherer, *La fenomenología de las «Investigaciones Lógicas» de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969, p. 20. Trad. de J. Díaz. Asimismo, Antonio Pintor Ramos ofrece un amplio comentario a esta importante monografía en su artículo «Las “Investigaciones lógicas” de Husserl» en *Naturaleza y Gracia* (1970), pp. 165-177. Acerca del “objetivismo fenomenológico” de Zubiri véase J. Garrido Zaragoza, «el “objetivismo fenomenológico” de los primeros escritos de Xavier Zubiri» en *Anales Valentinianos* 10, 1984, pp. 367-405.

20 En una nota que Zubiri añade en el texto publicado de su *Tesis* reitera su opinión diciendo que “aún quedan profundas huellas de subjetivismo en la obra de Husserl». Nuestro autor piensa que este rastro sólo puede ser evitado mediante «la incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la Filosofía contemporánea», «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en Zubiri, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza, Madrid, 1999, p.113, nota 88.

21 La idea se la debo a Antonio Pintor que acierta al preguntarse si esta necesidad de salir del Subjetivismo moderno no coincide en gran manera con el programa de Brentano. No en vano Zubiri fue no sólo un traductor y recensor de la obra del filósofo austriaco, sino que siempre consideró como “uno de nuestros grandes deberes intelectuales” la meditación de sus escritos. Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1999, p. 183; A. Pintor Ramos, «Zubiri y la Fenomenología» en VV.AA., *Realitas III-IV (1976-1979)*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 416 y 423.

22 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 110. Una prueba más de la fidelidad que Zubiri manifiesta al pensamiento de Husserl es la concepción que el autor español expone desde las primeras líneas del Prólogo respecto al papel que la filosofía ha de desempeñar: “Aislada de la ciencia, la Filosofía parece tener para algunos espíritus sabor un tanto anodino; en cambio, presentarla como la necesidad postrera del espíritu después de haber agotado todas sus otras actividades, es decir de ella lo más que se puede decir: corona de la cultura”, *Ibíd.*, pp. 69 s.

23 *Ídem.*, p. 111. No se puede olvidar que Husserl comenzó su andadura científica

Pues bien, parece coherente que a la luz de lo que venimos diciendo, Zubiri se haya sentido atraído por este movimiento objetivista que, hundiendo sus raíces en Bolzano —considerado por él como el padre del objetivismo moderno—²⁴ y en Brentano, ha llegado a alcanzar en las *Logische Untersuchungen* de Husserl “un objetivismo puro, completado por la idea de una fenomenología”.²⁵ Zubiri opina, sin embargo, que el movimiento objetivista no se detiene exclusivamente en estas figuras. Es entonces cuando esboza una amplia panorámica de las repercusión que esta orientación va teniendo más allá, incluso, de las fronteras germánicas. Tal es el caso de la tendencia hacia la lógica matemática y una definición realista de la verdad llevadas a cabo por B. Russell en Inglaterra, la logística del francés Couturat y el neorealismo americano en dependencia del empiriocriticismo de Avenarius, así como la necesidad de objetivización rigurosa de los valores en la ética de Scheler. Es más, el renacimiento de la metafísica propugnada por Külpe y que comienza a entrar en los seminarios de investigación en Alemania no es, para Zubiri, sino “una consecuencia inmediata del objetivismo”²⁶ sin que pueda dejarse de mencionar, en este sentido, los esfuerzos realizados por el neoescolasticismo.

En resumen, lo que Zubiri se propone con su ensayo es contribuir a la vuelta de una filosofía de la objetividad pura²⁷ que esté provista, además, de una base fenomenológica. Y, como en todo intento, pueden señalarse dentro de él una *pars destruens*, caracterizada por el rechazo del subjetivismo y del idealismo modernos, y una *pars construens*, que conlleva la elaboración de una doctrina objetivista. En el primer momento, encuentra Zubiri que el sofisma tanto del idealismo, como del subjetivismo, estriba en razonar del siguiente modo: “Todo lo que no es real no es ser. Y todo lo que no tiene más que el ser del sujeto no puede tener más que un valor subjetivo”.²⁸ En ambos casos se trata, como vemos, de conservar la antigua teoría de que el ser es lo existente lo que ocurre es que ahora “se le ha colocado en el seno del espíritu; los objetos son contenidos de conciencia”.²⁹ En el fondo, el análisis de la filosofía y ciencia antigua y moderna, arroja un mismo resultado y “lo que necesitamos rebasar de ambos sistemas es su apego a los hechos contingentes”.³⁰ Para

en el campo de la matemática y que, a buen seguro, el ideal riguroso de las ciencias exactas representan para él el arquetipo en el que ha de fundamentarse la filosofía si ésta pretende ser, en verdad, una ciencia estricta como aparece ya en el título del artículo programático de la revista *Logos*. En este sentido es indudable el influjo que este modelo matemático ideal tuvo en Zubiri conocedor, como ciertamente lo era, de la edición de 1891 de la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl.

24 Ídem.

25 Ibíd, p. 112.

26 Ibíd, p. 114. Téngase en cuenta que Heidegger primero, y más tarde el propio Zubiri, han de ser encuadrados dentro de esta interpretación.

27 Ibíd, p. 90.

28 Ibíd, pp. 89s.

29 Ibíd, p. 86.

30 Ibíd, p. 90.

ello Zubiri echa mano de los logros de las críticas científica y filosófica³¹ que han demostrado que “los objetos ideales no son contenidos de conciencia, y [que] algunos de tales objetos (los matemáticos, por ejemplo) no son realidades existentes en el mundo externo”.³² Viene entonces el segundo momento que consiste en recuperar la conciencia misma como “algo distinto de una causación real”.³³ Nos situamos, pues, ante “un mundo ideal, es decir, inexistente, pero trascendente, esto es, objetivo”.³⁴ En expresión, creo yo, no muy afortunada, Zubiri dirá que “entre lo psicológico y lo cosmológico hay un término medio: lo objetivo”.³⁵ En realidad, la fenomenología no ocupa un lugar intermedio sino previo a toda explicación posterior. Este es el horizonte en el que se desenvuelve Husserl en sus *Logische Untersuchungen* y del que Zubiri tomará buena nota cuando exponga en su Tesis sus teorías acerca de la conciencia y del sujeto como veremos a continuación.

2. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA OBJETIVIDAD PURA

Zubiri entiende la Fenomenología como un método que “pretende ser no una explicación, sino una pura descripción de fenómenos”.³⁶ Si dejamos a un lado el complejo problema de si la fenomenología es o no algo más que un método, resulta que la caracterización que de ella hace Zubiri en esta breve fórmula nos enfrenta con dos tipos concretos de cuestiones: Se trata, por un lado, de analizar qué son los fenómenos y distinguir nítidamente, de otra parte, entre explicación y descripción³⁷. Por lo que se refiere a este último problema, Zubiri dirá que “explicar

47

31 Zubiri se refiere, primeramente, a los trabajos tanto de Bergson como de James que venían a considerar a la sensación como una cualidad en lugar de ver en ella el carácter de átomo psíquico de magnitud mensurable, y, en segundo lugar, a los análisis llevados a cabo por Brentano y la escuela de Würzburg (*Denkenpsychologie*) acerca de los objetos ideales que aunque pensables no son representables. De este modo se abría la posibilidad de que el objeto tuviera una presencia puramente intencional deshaciendo la teoría de las imágenes tan criticada después por Husserl, aunque no siempre con el mismo éxito. Cf. Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Husserliana XIX/1, Den Haag, M. Nijhoff, 1984, pp. 436 ss. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos *Investigaciones Lógicas*. Alianza, Madrid, 1999, p. 527. Acerca de las limitaciones que presenta la crítica a la “teoría de las imágenes” llevada a cabo por Husserl en el Apéndice a los §§ 11 y 20 de la “V Investigación” puede consultarse el capítulo que Fernández Beites le dedica en su obra *Fenomenología del ser espacial*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, pp. 127-138.

32 Ibid., pp. 109s.

33 Ibid., p. 90.

34 Ibid., p. 110.

35 Ídem.

36 Ibid., p. 117.

37 Husserl distingue perfectamente, al igual que hiciera ya Dilthey, entre “explicar” (*erklären*) y “comprender” (*verstehen*) como se pone de manifiesto en su *Introducción a las Investigaciones*. Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie*

un objeto es [...] descubrir las condiciones que hacen posible su aparición en el mundo de las existencias”.³⁸ Pero previa a la tarea de explicar algo surge la necesidad de ponerse de acuerdo sobre lo que es ese algo. Pues bien, “la fenomenología representa un terreno neutral” que se asienta, precisamente, en “este ponerse de acuerdo”³⁹ anterior a toda explicación.

La cuestión de fondo sigue siendo, no obstante, por qué es necesaria una tarea previa de descripción. A nuestro modo de ver la clave de este problema puede encontrarse en el principio rector que alimenta el proyecto husserliano y que no es otro que la búsqueda rigurosa y estricta de la evidencia al amparo y abrigo del programa de la modernidad.⁴⁰ Pero ¿en qué consiste esta evidencia? Para Zubiri, en clara referencia a Husserl, “cuando el objeto es dado actualmente (*gegenwärtig*) tenemos entonces la realización de la intuición (*Erfüllung*) [...] La vivencia (*Erlebnis*) de esta verdad es la evidencia”⁴¹. Excede a nuestro propósito dilucidar si este empeño de construir una filosofía sin supuestos es del todo posible o no, ni tampoco si Husserl logró finalmente su objetivo. En cualquier caso, nuestro interés se centra en analizar hasta qué punto comprende Zubiri la misión que la Fenomenología debe ejercer en este momento y de qué manera esta tarea ajusta en el marco del movimiento objetivista en el que nuestro autor la inscribe. Zubiri está convencido de que “necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas”.⁴² Este es el motivo fundamental por el que la filosofía ha de dirigirse al análisis de la pura objetividad y ello significa, consiguientemente, situarse en el plano de lo inmediato, de lo que Zubiri llama el nivel de la “conciencia espontánea”.⁴³ El problema está en que lo inmediato dado a la conciencia no es sino aquello que denominamos fenómeno.

La cuestión se inicia con un detenido análisis de los conceptos empirista y kantiano de fenómeno. Para Zubiri, ambos conceptos están viciados por presupuestos

der Erkenntnis. Erster Teil, Husserliana XIX/1, Den Haag: M. Nijhoff, 1984, p. 21. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos *Investigaciones Lógicas*. Madrid, Alianza, 1999, p. 229.

38 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 127.

39 *Ibid.*, p. 128.

40 Husserl escribe en los *Prolegómenos* que “todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto de saber”, E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1900, p. 14. Este texto deja suficientemente claro, frente a otras interpretaciones, que el concepto clave del pensamiento de Husserl no es el de la certeza, sino el problema previo de la evidencia.

41 *El problema de la objetividad según Edmund Husserl. I. La lógica pura* en X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 34. En el texto aparece una errata que lo hace incomprensible pues en lugar de “intuición” se ha escrito equivocadamente “intención”.

42 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 129.

43 *Ibid.*, p. 123.

filosóficos anteriores. La raíz de estos equívocos se localiza en la decisión de buscar cosas en lugar de objetos. Sin embargo, entre ambos conceptos existe, según nuestro autor, una peculiar y decisiva diferencia. En realidad, el punto de partida en el que apoya Zubiri su argumentación no es otro que los conocidos argumentos husserlianos acerca de la distinción intencional,⁴⁴ es decir, la “separación formal entre el objeto mentado y el contenido de la conciencia”.⁴⁵ El mérito de Husserl estriba, fundamentalmente, en haberse situado en el nivel radical de la pura descripción. Así solventaba el problema de los objetos ideales al mismo tiempo que abría todo un campo nuevo a la reflexión filosófica.

La conclusión a la que llega Zubiri desde las rigurosas descripciones del hecho del conocer humano llevadas a cabo por Husserl es que “el objeto se presenta a la conciencia como no siendo ella misma, pero está presente a la conciencia”.⁴⁶ Dicho de otra manera, que el “objeto no es sinónimo de cosa”.⁴⁷ ¿Qué es, pues, cosa? y ¿a qué llama Zubiri objeto? “La cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia”. Y así como Husserl decía que este objeto puede presentar múltiples aspectos (*Abschattungen*), Zubiri dirá que “el objeto tiene múltiples facetas”,⁴⁸ aunque no todas estén dadas de modo inmediato a la conciencia. Por tanto, únicamente el aspecto de la cosa inmediata que es actualmente patente a la conciencia es lo que según nuestro autor puede ser denominado con total precisión como fenómeno.

Como vemos, Zubiri manifiesta en este punto una comprensión muy exacta del núcleo fundamental de la fenomenología de Husserl. Comprensión que de manera temprana se refleja ya en su “Memoria de Lovaina” cuando afirma que “el fenómeno no es una *Erscheinung* (apariciencia) que suponga una *Ding an sich* (cosa en sí); el fenómeno es simplemente el carácter virtual que adquiere todo objeto cuando se pone entre paréntesis (*einklāmern*) su realidad”.⁴⁹ Un ejemplo tomado del mismo Zubiri nos aclara quizá mejor la tarea que trae entre manos la fenomenología cuando se la comprende de esta determinada manera: “Cuando yo veo

44 Los cuatro argumentos para tratar de justificar el dato evidente de la intencionalidad los presenta Husserl en el § 2 y el § 14 de la V Investigación. Se basan, respectivamente, en la existencia de percepciones falaces y en la diferencia entre el color vivido y el color objetivo, y en la posibilidad de considerar bien múltiples vivencias de un único objeto o distintos objetos percibidos sobre la misma base de sensaciones. Sigo la misma estructuración de los argumentos presentada en P. Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, pp. 51-54.

45 *El problema de la objetividad según Ed. Husserl. I. La lógica pura* en Zubiri, X., Primeros escritos (1921-1926), Madrid, Alianza, 1999, p. 24.

46 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 123.

47 Ídem.

48 Ídem.

49 *El problema de la objetividad según Ed. Husserl. I. La lógica pura* en X. Zubiri, Primeros escritos (1921-1926), Madrid, Alianza, 1999, pp. 61 s.

un papel rojo, el fenómeno es el color rojo tal como lo veo, prescindiendo de que una visión sea recta o ilusoria; en cuanto presente a mi conciencia, este papel es ahora rojo”.⁵⁰ Lo que aquí se sostiene es que lo inmediato, esto es, el fenómeno, es aquello de lo que no cabe dudar. Las consecuencias son importantísimas porque aquí no sólo se prescinde, negativamente, de decir si es posible el conocimiento directo de las cosas como sostenía el realismo ingenuo, sino que positivamente se afirma, además, que este modo de subjetivismo no es muy diferente de aquel otro que reconoce que las cosas no son como las percibimos sino tan sólo como las conocemos en nosotros. Recuérdese que esta segunda postura es la que se impone a partir de Locke. Pues bien, en ambas concepciones el problema se sigue planteando en términos de lo que las cosas son. Si seguimos el ejemplo clásico del bastón sumergido parcialmente en el agua, tendríamos que decir que la interpretación de Zubiri es que ya se considere que dicho bastón posea una realidad en sí, o se piense que lo que realmente es no es tanto lo que percibimos sino su realidad en mí, en ambos casos lo que tenemos es una explicación o una interpretación de la experiencia que inmediatamente se nos da en el fenómeno.

Esta es la razón de fondo que lleva a Zubiri a sostener que “es a todas luces evidente que antes de interpretarlos, es preciso analizarlos, desarticularlos. Este análisis es la fenomenología”.⁵¹ Nuestro autor emprende en este punto un largo análisis sobre cómo llevar adelante este análisis fenomenológico cuyos momentos fundamentales son: “intuición, reducción e ideación”.⁵² Dejando de lado el desarrollo que lleva a cabo de este análisis, me centraré exclusivamente en el estudio que hace de la conciencia en relación a la objetividad.

50

3. SUJETO, CONCIENCIA Y OBJETO

El sentido más elemental con el que Zubiri describe la conciencia es el que se encierra en el enunciado “darse cuenta de algo”.⁵³ Como fácilmente puede verse, se engloban en esta caracterización dos términos correlativos: “el primero, *darse cuenta de*, es un elemento propio de la conciencia como tal; el segundo, *algo*, es su término objetivo”⁵⁴. A nadie se le escapa que en la base de esta descripción se sitúa la concepción husserliana de la conciencia como intencionalidad tal como era expresada en las *Investigaciones*. Sabido es también cómo esta referencia correlativa será vertida más tarde, en *Ideas*, con los términos respectivos de noesis

50 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 124.

51 Ídem.

52 Íbid., p. 127.

53 Íbid., p. 170.

54 Ídem.

y noema⁵⁵. Pero lo que a Zubiri le preocupa, en primer término, es establecer en qué relación se hallan ambos aspectos. ¿Se trata de una relación de causalidad? Así parecen creerlo tanto el mundo antiguo, para el cual el noema era la causa de la noesis, como el moderno que piensa que es el noema el que es causado por la noesis. En este sentido, el psicologismo representa la máxima expresión de esta concepción cuando afirma que el aspecto objetivo no es más que un contenido de conciencia. En realidad, la postura tradicional, en la que hay que englobar de una manera general a realistas e idealistas, lo que hace es sustantivizar uno u otro de los dos componentes. Sin embargo esta no es la posición en absoluto que defenderá Husserl y Zubiri con él. Frente a este planteamiento Husserl reivindicará una definición previa y descriptiva de la conciencia como la referencia (*Beziehung*) constitutiva del sujeto y el objeto. Y de modo análogo opina Zubiri cuando dice que “la relación de conciencia no es ni efecto ni causa; es algo en sí que implica para su vigencia un aspecto noético y un aspecto noemático, aspectos que al entrar en relación de conciencia no dejan de ser lo que son, pero que adquieren una nueva modalidad formal. El aspecto noético es la formalidad relativa del yo, como el aspecto noemático es la formalidad relativa de la cosa”.⁵⁶

La pregunta es, pues, qué quiere decir Zubiri con las expresiones “formalidad relativa del yo” y “formalidad relativa de la cosa”. Para entender correctamente el último párrafo citado podemos remitirnos al añadido que Husserl introduce en la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas*, al término del apartado dedicado a analizar si hay en general sentimientos intencionales. Para Husserl, en efecto, los sentimientos no tienen la naturaleza intencional de los actos teóricos que puedan tener por base, sino que “la complacencia suscitada, la duda o el asentimiento suscitado, tienen en sí plena y totalmente la referencia intencional”.⁵⁷ No se trata, por tanto, de una relación causal extrínseca. Lo que aquí me interesa destacar, sin embargo, es lo que a continuación añade Husserl en la edición B cuando generaliza esta consideración haciéndola válida para toda relación intencional. Le parece entonces un contrasentido entender la relación intencional como causal, es decir, desde “el sentido de una conexión necesaria empírica, sustancial y causal”.⁵⁸ Zubiri, como es lógico, asiente completamente con este planteamiento pero veremos inmediatamente como esto dará también lugar al surgimiento de uno de los

55 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana* III/1, Den Haag: M. Nijhoff, 1976, §§ 87-95. Trad. Esp. de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* trad., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

56 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en Zubiri, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 173.

57 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, *Husserliana* XIX/1, Den Haag: M. Nijhoff, 1984, p. 405. Trad. Esp., p. 507.

58 Ídem. Husserl amplía y corrige de este modo lo que en una nota a pie de página de la primera edición que no acababa de quedar perfilada del todo.

mayores problemas con los que tuvo que enfrentarse la fenomenología de Husserl. Nos referimos, claro está, al problema de la ontología de los objetos intencionales.

A este respecto y en este mismo añadido de la segunda edición, Husserl seguirá diciendo que “el objeto intencional, que es apercebido como causante, sólo se toma en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí, determinando real y psicofísicamente mi vida psíquica”.⁵⁹ Vemos, pues, que a estas alturas de la obra husserliana la cuestión determinante va a ser el significado que debe otorgarse al objeto intencional en relación con el objeto real empírico. Es de sobra conocida la diferente concepción que sobre este punto ha adoptado Husserl en la segunda edición y la influencia directa que sobre ella ejerce la obra *Ideas* cuyo hilo conductor no es otro que el interés fenomenológico que a partir de este momento despiertan los objetos dados a la investigación. Si en la primera edición este interés se manifestaba en relación a la conciencia prescindiendo de la coincidencia entre el objeto intencional y el empírico (realismo metafísico), ahora el objeto intencional pasa a diferenciarse del real empírico aún cuando siga conservándose la intencionalidad (idealismo).⁶⁰ La pregunta que cabría hacer, en todo caso, sería cómo puede describirse esa realidad que queda fuera del mentar. Pero esta no es nuestra cuestión. Lo que aquí pretendemos es averiguar qué es lo que Zubiri quiere decir cuando define el aspecto noemático como formalidad relativa de la cosa y el aspecto noético como formalidad relativa del yo.

52

La primera distinción que hace Zubiri es, como ya dije, la que distingue entre “objeto” y “cosa”. De esta primera diferenciación se deriva como consecuencia que sólo pueda haber descripción de objetos en cuanto que son éstos los que adquieren “su carácter de objeto por su relación misma con la conciencia”,⁶¹ perteneciendo el concepto de cosa, en cambio, al ámbito meramente explicativo. Así se entiende que tengamos por una parte el objeto intencional como la formalidad relativa a la cosa o aspecto noemático, pero esto nos obliga a precisar, por otro lado, en qué manera podemos considerar al sujeto para que éste sea concebido, a su vez, como la formalidad relativa del yo o aspecto noético. A este resultado llega nuestro autor gracias a la caracterización que hace de la conciencia, en contra de todo lo que se había dicho desde Kant, como “pura virtualidad”.⁶² Al igual que hiciera Husserl, el intento de Zubiri pretende eliminar de la concepción de la conciencia todo rastro

59 Ídem.: “... *das intentionale Objekt, das als “bewirkendes” aufgefaßt ist, kommt dabei nur als das intentionale in Frage, nicht aber als außer mir wirklich seiendes und mein Seelenleben real, psychophysisch bestimmendes*”.

60 Según Husserl, decir que el objeto es meramente intencional “significa que existe la intención [...] pero no el objeto, es decir, que existe al margen de que se le pueda o no atribuir la existencia como objeto real empírico”. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, Husserliana XIX/1*, Den Haag: M. Nijhoff, 1984, p. 439. Trad. Esp., p. 530.

61 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en Zubiri, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 172.

62 *Ibíd.*, p. 176.

o huella que la identifique con la idea de un receptáculo en el que se depositan como contenidos las imágenes de las cosas. La conciencia en general era concebida en el pensamiento idealista como una sustantivación pero en realidad, como dice Zubiri, tal “conciencia en general no existe; existen sólo actos de darse cuenta propios de un yo concreto”.⁶³

En realidad, lo que Zubiri hace en este apartado no es más que seguir el camino que Husserl había trazado desde el umbral mismo de la “V Investigación” en el que se ofrecen tres definiciones de conciencia. La conclusión a la que Husserl llega más adelante, en la discusión que mantiene con Natorp, es que, en definitiva, “la conciencia misma es la compleción de las vivencias”.⁶⁴ El problema fundamental que late en el fondo de esta extensa investigación es, como venimos diciendo, el del sentido y alcance de la conciencia. A la luz de lo expuesto hasta ahora, podemos afirmar que la “conciencia en general” ni existe como tal ni mucho menos puede ser sustantivizada, sino que lo que existen son vivencias intencionales o actos conscientes. La intencionalidad es, de este modo, algo constitutivamente inherente a la conciencia descrita como “darse cuenta de algo”. En este punto resultan decisivos los análisis encaminados a distinguir nítidamente entre el aparecer del objeto a la vivencia y el objeto que aparece en cuanto tal. Se trata de presentar aquellos argumentos que justifican la distinción intencional de tal forma que quedemos situados de manera inmediata y descriptiva ante ella sin necesidad de recurrir a ninguna explicación⁶⁵. El objeto es trascendente al propio acto de la conciencia y no puede ser, por tanto, confundido con el contenido de conciencia como propendía a considerar el psicologismo. Esta trascendencia del objeto es lo que verdaderamente le interesa a Zubiri poner de manifiesto pues es, sin duda, la puerta que abre directamente el acceso a la filosofía de la objetividad pura.

Para Zubiri, lo decisivo del análisis fenomenológico acerca del acto de conciencia es, pues, que nos muestra a los objetos como siendo distintos del acto de conciencia en el que ellos nos son dados. Dicho de otro modo, que la objetividad aparece, por tanto, como distinta del aparecer, es decir, como no reductible a su ser-dado a la conciencia. Esta es la razón de fondo por la que a Zubiri le resulte artificioso “plantear el problema crítico en términos que impliquen el hallazgo de un puente entre el mundo exterior y el interior”.⁶⁶ En el análisis del acto de conciencia se nos revela descriptivamente la presencia de algo distinto del propio acto, de

63 Ibid, p. 180.

64 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, Husserliana XIX/1, Den Haag: M. Nijhoff, 1984, p. 400. Trad. Esp., p. 504: “Das Bewußtsein selbst ist die Komplexion der Erlebnisse”.

65 Además de los cuatro argumentos mencionados ya en el capítulo anterior pueden consultarse las precisiones que a este respecto se hacen en E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik* en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 10, 1929, § 42-a, pp. 116s.

66 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en Zubiri, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 189.

unos objetos dados a la conciencia. Otro problema distinto será explicar cómo es posible poder hablar no sólo de objetos, sino de cosas.

Por de pronto interesa poner de manifiesto que, gracias a sus análisis descriptivos, la fenomenología adquiere para Zubiri la virtud de ser un momento clave para la aparición de la objetividad como correlato del sujeto. Nuestro autor analiza estos dos aspectos en contraposición a las dos hipótesis en las que resume las pretensiones fundamentales del psicologismo moderno. Así, frente a la primera hipótesis que sostiene que los objetos son contenidos de conciencia, Zubiri establece la teoría general de la conciencia que acabamos de ver. Estudiado el primer aspecto quedaría por mencionar, por tanto, todo lo referente al segundo. Se trata, en definitiva, de la pregunta por el sujeto que Zubiri plantea, al igual que sucediera en el caso anterior, a la luz de la segunda hipótesis del psicologismo según la cual la conciencia es el sujeto. Adelantemos sin más detalle que la solución que recibe el «problema del sujeto» va a ser análoga a la que recibió la cuestión del objeto de la conciencia. En resumen: si “el objeto es el correlato objetivo de la conciencia [...] análogamente diremos que el sujeto es el correlato subjetivo de la conciencia”.⁶⁷

La exposición de la teoría del sujeto que hace Zubiri va a adoptar, pues, el mismo esquema que propuso anteriormente cuando enunció la teoría de la conciencia. Entonces veíamos que lo que conveníamos en denominar cosas no nos eran accesibles, al menos en un primer momento, de modo inmediato sino en tanto que cualificadas formalmente como objetos. Pues bien, ahora nos vemos abocados a decir igualmente que “el yo, como substrato de la vida psíquica, no nos es inmediatamente dado”,⁶⁸ sino que lo son los actos subjetivos. Lo fenoménico del yo consiste, por tanto, en ser sujeto. En cambio, el yo es, para Zubiri, una realidad trascendente a la conciencia que se mueve en el nivel explicativo. Como vemos la comprensión de nuestro autor en este punto coincide con los análisis que hacía Husserl en sus *Investigaciones*, análisis que sufrieron, por otra parte, notables variaciones de una redacción a otra.⁶⁹ En principio basta decir que en la primera edición Husserl no siente la necesidad de introducir al yo en el nivel descriptivo y que esta opinión varía en la segunda edición y, sobre todo, en *Ideas I*. El resultado será entonces que “el yo fenomenológico [es el] que constituye intencionalmente al yo empírico”⁷⁰.

Desde estas coordenadas, propone Zubiri hablar del sujeto como ese alguien que nos aparece siempre cuando nos situamos ante un acto consciente. En opi-

67 Íbid, p. 188.

68 Ídem.

69 Para un acercamiento a la postura inicial de Husserl en esta V Investigación respecto al yo fenomenológico y su rechazo de la teoría neokantiana acerca del yo puro puede consultarse el excelente artículo M. García-Baró, «La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900» en *Diánoia* (1986), pp. 41-69, aquí 59ss.

70 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, *Husserliana XIX/1*, Den Haag: M. Nijhoff, 1984, p. 370. Trad. Esp., p. 484. Cito la edición B.

nión de nuestro autor al igual que “toda conciencia es conciencia de algo, así toda conciencia es conciencia de alguien”.⁷¹ Se requiere, pues, emprender una labor de precisión que aclare el sentido en el que hay que entender el término sujeto. En este orden de cosas, Zubiri añadirá en el texto publicado de su Tesis seis nuevos párrafos en los que distingue tres sentidos fundamentales de sujeto, a saber: (a) Sujeto como unidad psicofísica que llamamos hombre y que aparece rodeado de cosas externas; (b) Sin embargo, dentro del hombre, y debido a las sensaciones cinestésicas, cabe distinguir entre el cuerpo como un objeto más y aquello a lo que éste nos remite, esto es, a un sujeto que no es él mismo y que denominamos alma o psiquismo. En este caso “el sujeto es lo inmanente, en oposición al objeto, que es lo trascendente”⁷²; (c) pero en el propio acto consciente podemos seguir diferenciando el contenido de ese acto y el yo como sustrato inmanente que permanece idéntico ante la variedad de sus contenidos. Según este tercer sentido “el *sujeto* sería la *conciencia*; el *objeto*, su contenido, incluyendo en él no sólo el mundo físico y mi propio cuerpo, sino además todo el contenido del alma”⁷³.

Es claro que Zubiri entiende el sujeto en el segundo de los sentidos señalados, es decir, como “equivalente a la unidad sintética y raíz de todos los actos”⁷⁴. El parecido con la definición establecida por Husserl es más que evidente. Según Husserl, el yo no debe entenderse nunca como una especie de polo de unidad, más aún, “el yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote (*schwebte*) sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas”⁷⁵. Así pues, para Zubiri el sujeto no es ningún contenido de conciencia, de la misma manera que tampoco lo era el objeto. De lo que se trata es, en definitiva, de no identificar conciencia y sujeto. “La conciencia –añade Zubiri– es acto de un sujeto; y el sujeto es la unidad sintética real de todos los actos, entre los cuales los actos de conciencia son solamente un grupo especial”⁷⁶. La relevancia de esta frase es de suyo más que evidente. Aquí se da por supuesta nada más y nada menos la tesis de que la conciencia no es lo primario sino algo derivado. Se invertiría de esta forma todo el esquema con el que trabaja el psicologismo pues éste se asentaba sobre la idea de que el primer eslabón es la sensación. Pero lo que sucede en realidad, como dice Zubiri, es que “quizá ocurra lo inverso: lo primero es la tendencia a vivir, que impulsa a buscar un medio (sensación), el cual entra en el ser vivo

71 Ídem.

72 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. 189.

73 Ídem.

74 *Ibíd.*, p. 190.

75 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, *Husserliana XIX/1*, Den Haag: M. Nijhoff, 1984, p. 363s. Trad. Esp., p. 480. Téngase en cuenta que ésta era la primera definición de conciencia que se nos ofreció al inicio de la V Investigación.

76 «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 191s.

y aumenta su tendencia a vivir”.⁷⁷ Habría que seguir reflexionando, sin duda, sobre todo el alcance que esta cuestión tiene por sí misma considerada y en relación con la trayectoria seguida por el pensamiento de nuestro autor. Una idea parece clara después de lo dicho y es que, para Zubiri, “la conciencia del objeto es, en definitiva, un puro medio de vivir, un acontecimiento pasajero en el propio sentido de la palabra; lo profundo y substantivo es la tendencia a vivir; vivir es afirmar la vida”.⁷⁸

CONCLUSIÓN

A la luz de lo que he venido exponiendo a lo largo de este trabajo creo que a estas alturas parece evidente que la Fenomenología resulta ser una fuente permanente en la que Zubiri se ha inspirado para recorrer, eso sí, un camino personalísimo en el mundo de la filosofía. Con todos los autores que han estudiado esta fase de la trayectoria zubiriana convengo en denominar con el término objetivismo la concepción filosófica que defiende el joven Zubiri. En este sentido y desde este punto de vista, nuestro autor interpreta que la Fenomenología de Husserl, al menos la que nos ofrece la primera edición de las *Investigaciones*, permite este acceso a la objetividad como referencia dada a la conciencia y no creada por ésta. La Fenomenología se entendería así como un método válido para volver a la experiencia inmediata y previa a toda explicación postrera sea de corte realista o subjetivista. De este modo, la descripción de la conciencia entendida como referencia constitutiva entre sujeto y objeto no sólo permite deshacer el equívoco que confunde conciencia y sujeto, sino que pone al descubierto algo que para Zubiri es de la máxima importancia como es el dato decisivo de la intencionalidad objetiva.

Esto no significa, sin duda, que la filosofía de Zubiri se deba reducir a esta primera etapa. Nada más lejos de la realidad. Este primer encuentro con la Fenomenología de Husserl es un punto de partida, pero profundizando en ella misma, Zubiri ve la necesidad de superarla. En esta segunda etapa Heidegger será una figura importante en la evolución de la filosofía zubiriana. Sin embargo, aquí no queremos introducirnos en ese segundo momento. Hemos pretendido simplemente, presentar la primera recepción de la fenomenología en el joven Zubiri con el fin de comprender su significado y el alcance en la consolidación de su filosofía a la luz de problemas que se irán profundizando progresivamente a lo largo de la vida de nuestro autor.

77 Ibid., p. 195.

78 Ídem.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 3, Abril 2018
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

EL GÉNERO QUE ESTÁ POR ENCIMA DEL SER: EL ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Ramsés Leonardo Sánchez-Soberano
Universidad la Salle de México

RESUMEN

La ontología levinasiana muestra los límites de la filosofía trascendental planteada desde la razón y como productora de una ética que pone a Dios como un objeto del pensamiento, a la base del pensar nomológico. Debemos comprender de qué manera la primera interpretación de la fenomenología de Husserl tiene que ver con la posibilidad de pensarla como el núcleo de toda filosofía práctica, donde los principios lógicos, trascendentes, sin ser ellos mismos normas, servirían de normación. A esta situación trascendente de los principios fenomenológicos Levinas les llamó «Ley» y, a partir de allí, la fenomenología opera en su pensar como la posibilidad de mantener la ética más allá de los contratos humanos de la moral.

Palabras clave: Ontología inmanente | Acontecimientos nocturnos | Racionalización de la moral | Ontología del infinito | Escatología |

ABSTRACT

The Levinasian ontology shows the limits of the transcendental philosophy raised from the reason and as producer of ethics that place God as an object of thought and that would be at the base of nomological thinking. We must understand what the first interpretation of Husserl's Phenomenology has to do with the possibility of thinking of it as the core of all practical philosophy, where logical and transcendent principles, without being themselves norms, could serve as a norm. To this transcendent situation of the phenomenological principles Levinas called them "Law" and, from there, Phenomenology operates in his thinking as the possibility of maintaining ethics beyond the human contracts of morality.

Keywords: Immanent ontology | Nocturnal events | Rationalization of the morality | Ontology of the infinite | Eschatology |

A Cloacina

Esta situación en la que al sujeto le sucede un acontecimiento que no asume, que ya nada puede ser sobre él, pero con el que se enfrenta, sin embargo, en cierto modo, es la relación con los demás, el cara-a-cara con los otros, el encuentro mismo con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta.

Emmanuel Levinas

INTRODUCCIÓN

58

El tema de la siguiente reflexión ha surgido de la crítica de *Totalité et infini*¹ de Emmanuel Levinas a *Sein und Zeit*² de Martín Heidegger. Comienza con la necesidad de cuestionar si la ontología fundamental abarca la totalidad del ser sin estar obligada a excluir los llamados “acontecimientos nocturnos” (*événement nocturnes*).³ Tales acontecimientos no consisten en ser esencialmente inconstituibles sino en pertenecer a una ontología incapaz de agotarse en la inmanencia. Revelan la necesidad de pensar el motivo platónico, el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, como la necesidad de salir de los dispositivos del ser donde la existencia se ve impelida por la necesidad de revelar el ser dentro de los avatares de la mismidad; es por ello que Levinas debe encontrar una manera de exponer el ser susceptible de describir eventos incapaces de apropiación. Ellos aceptarían como proyecto fundamental renovar la comprensión de la trascendencia evitando que ésta entre en los términos propios a la comprensión inmanentista del Ser más cercana al *Dasein* y a las filosofías que han sometido el bien a la racionalidad.

Con los “acontecimientos nocturnos” Levinas se da a la tarea de elucidar el planteamiento de la filosofía como aquello que puede ser comprendido en términos de amor, responsabilidad y bondad. Es por lo anterior que debe evitar la hipocresía

1 Edición al español, Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Madrid, Sígueme, 2012.

2 Edición al español, Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009.

3 Una convicción que ya se vería anunciada desde los primeros escritos publicados por Levinas desde «L'Ontologie Est-elle Fondamentale?» de 1930 y «Martín Heidegger et l'ontologie» de 1935, así como De l'évasion de 1935.

del hombre civilizado, es decir, la «comedia burguesa del hombre amable»,⁴ donde las buenas costumbres están sometidas a la distinción narcisista entre los hombres. *Totalité et infini* señala que si la moral puede ser una farsa es porque vive el riesgo de asentarse en un mundo dominado por la guerra; Esto significa que la guerra, en tanto que donación originariamente política del mundo, sería el principio de la revelación de la realidad. Con ello se sostiene que la guerra no es un estado accidental de la realidad sino su estructura última. En otras palabras, la realidad nos es dada originariamente bajo el ropaje de la política, de la estrategia y de la planeación.⁵ Este punto de partida señala que la aportación universal de la moral está destinada a disolverse toda vez que continúe bajo la tutela de la política y cuando los contratos sociales continúan sirviendo de principio práctico exclusivo del fenómeno humano. En ambas situaciones la universalidad de la ética se encontraría sometida, desde Aristóteles, «a las funciones de la prudencia»,⁶ ella designa la inteligencia práctica ante aquellas situaciones que implican la dominación de la política a través del cálculo y la consolidación de las alianzas estratégicas.

Así, frente a las funciones políticas de la prudencia es necesario oponer la responsabilidad para poder afirmar que si el filósofo está dispuesto a compartir su mesa, también debe exigir que el político se ocupe de poner las condiciones para que haya alimento, vestido y trabajo en general⁷. Solo así la responsabilidad coincidirá con la situación inalienable de la «búsqueda del Bien o la felicidad» y, con ello, con la búsqueda original y desinteresada de la justicia. Gracias a esta situación inalienable, el filósofo puedo recordar, sin importar lo que esto parezca al escéptico, el tema platónico del Bien (en tanto que ἐπέκεινα τῆς οὐσίας),⁸ como el único género que está más allá de la inmanencia del ser –el otro modo de ser, el amor desinteresado por el otro– tema fundamental para la intelección de este trabajo.

1. LA ONTOLOGÍA DEL INFINITO

La crítica levinasiana a la ontología de Heidegger afecta por completo la lógica de *Sein und Zeit*.⁹ Señala que, al pensar las condiciones por las que se abre la

4 Cf. Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 1, «Philosophie de la réflexion et la bourgeoisie de l'homme aimable», pp. 473-473. En adelante O1.

5 Cf. Raul Moati, *Événement nocturnes: Essai sur Totalité et infini*, Paris, Editions Hermann, 2012.

6 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, España, 2011, Libro VI, Cap. IV.

7 Cfr. Catherine Chaliere, «Préface», en *Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 2, p. 50.

8 Cfr. Platón, *Oeuvres Complètes*, Paris, Societé d'Édition «Les Belles Lettres », 1966, t. VII, *La République* I, 509 b, pp. 9.

9 Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001. En adelante SZ.

temporalidad originaria y asumir el núcleo sobre el que reposa la analítica existencial, el *Dasein* comprende su finitud como el *quién* al que le es más propia la muerte¹⁰. Así, si éste puede contestar a tal pregunta, distinguiéndose ontológicamente del *qué*, es porque a su ser le pertenece fundamentalmente la *miidad* (*Jemeinigkeit*);¹¹ con ella se expresa la subjetividad en tanto que mismidad (*Selbstheit*)¹² y, si la impronta de su insuperable finitud le es dada en la relación insuperable con el ser, entonces su comprensión revela el ente en general. Es necesario pasar por esta reflexión tan cercana a Heidegger para comprender la verdadera aportación del pensar levinasiano a una nueva ontología.

De acuerdo con lo anterior en Heidegger la comprensión (*Vestehen*) consiste en llevar a cabo la revelación del ser en el *Dasein*.¹³ Éste se apropiaría de aquél y esta apropiación sería su ontológico destino. Esto es, si la existencia y la comprensión de su temporalidad sobrevienen al *Dasein* se abre una verdad comprensible en los términos transitivos surgidos de la ontología que le es propia y, fundamentalmente, a través del carácter propio de sus existenciales.¹⁴ Si ellos han designado cómo se da el acontecimiento de ser, entonces él deviene el «lugar» de la apertura de esta verdad. De este modo, el ser está obligado a acontecer de acuerdo con la estructura existencial bajo la cual ha sido determinado el *Dasein*. Y solo de acuerdo con esas precondiciones para la revelación podría advenir la verdad.

Queda establecido que la verdad sería desde aquí que el *Dasein* es existiendo, que los existenciales serían los predicados existenciales de su ser en tanto que modos de retrorreferencia del ser a la existencia que tendría como hilo conductor la analítica del *Dasein*. De donde el carácter de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*),¹⁵ omniabarcante en la analítica existencial, revelaría la copertenencia originaria entre el *Dasein* y el mundo como el último horizonte en el que se sostiene el ente que se revela en general. Queda señalado que la ontología del *Dasein* conduce a la derivación del ser del ente ya que Heidegger piensa el ser como acontecimiento

10 Cfr. Ibid., pp. 234-237, 240, 245, 247-251, 258-266, 302, 306-310, 313, 325, 329-330, 344, 374, 382, 384-386, 390-391, 425-426.

11 Cfr. Ibid., pp. 41-43, 187-188, 190-191, 221, 240, 263, 278, 280, 297-298, 440. De acuerdo con la lectura de Levinas, la «*Jemeinigkeit*» heideggeriana, como uno de los elementos constitutivos de la apropiación del ser, se presenta como una disposición en la que aún se resguardan ciertos privilegios para el yo, por lo que no podría pensar la trascendencia hasta el final.

12 Cfr. Ibid., pp. 12, 113-130, 188, 264, 263, 267-269, 271-273, 277, 295, 316-323, 391, 410, 444-445.

13 Cfr. Ibid., 86-87, 123-125, 143-174, 262-266, 287-289, 295-298, 337-339.

14 Cfr. Ibid., pp. 12-13, 44-45, 54-55, 57, 64, 105, 111, 121, 129, 143, 151, 158, 161, 199, 226, 267, 270, 318.

15 Cf. Ibid., 52-63, 76, 104-110, 113-130, 176, 297-298, 313, 350-351, 364-366, 388, 440.

dando por entendido que el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser,¹⁶ donde este horizonte es el tiempo, ya que se revela en el mundo como el límite de la existencialidad.¹⁷

Es verdad que en la ontología fundamental la noción de *Dasein* sugiere pensar una constitución ontológica variable que se va determinando ónticamente a partir de sus posibles.¹⁸ Esto es, que el *Dasein* pone en juego las modalidades de lo que es a partir de lo que le acontece, ya que en su existir puede determinar su ser. Su indeterminación óntica es una determinación ontológica: “Sus posibles no se dejan encerrar y delimitar en una definición de esencia, ya que él es sus posibles y solo los determina existiendo. Él es («esencialmente») el *acontecimiento* de existir sus posibles, ya que “la “esencia” (*das “Wesen”*) del *Dasein* reside en su existencia”.¹⁹ El *Dasein* es el «ahí» fundamental de la manifestación del ser a partir del cual los entes devienen manifiestos en relación con lo que son a condición de que estas manifestaciones respeten de antemano la analítica existencial.

Así, la autodeterminación del *Dasein* está sometida a una estructura ontológica. Según el orden que le es atribuido a los existenciales, el mundo aparecería como el horizonte en el que solo por su modo de ser le está abierto lo que “le” puede advenir. Por tanto, los existenciales modalizarían los sentidos de la aparición del ser determinando, al constituir su analítica, el cómo del aparecer del ser en su modo originario. Lo anterior señala, que en *Sein und Zeit* la búsqueda de acontecimientos que no estén atrapados en la gramática propia a la ontología ya no podría ser planteada a partir de otras formas de aprehensión del ente ni bajo la analítica existencial fiduciaria del *Dasein*, pues ellas solo responden a preguntas inmanentemente ontológicas y no serían capaces de darse a la búsqueda de acontecimientos venidos de una trascendencia absoluta, esto es, acontecimientos incapaces de ser aprehendidos en la inmanencia.

Es necesaria una ontología capaz de pensar acontecimientos que no sean fiduciarios de los términos de esa ontología. Para Levinas, la relación del hombre con el ser no se limita al desvelamiento de la verdad del ser, pues ese descubrimiento sería secundario. Antes de las preguntas que lanza la ontología heideggeriana ya ha sido dada una serie inaprehensible de acontecimientos. En otras palabras, para poder dar cuenta de las capacidades de un yo que es puntual respecto de sus vivencias es necesario asumir que las preguntas filosóficas llegan más tarde, es decir, cuando los acontecimientos últimos del ser, irreductibles a la verdad del desvelamiento, son producidos independientemente de cualquier comprensión humana.

16 Sobre la necesidad de desformalizar el tiempo a partir de una retrorreferencia de éste al ser, Cfr., Romano, «Le possible et l'événement», en *Il y a*, «Épiméthée», puf, 2003, pp. 55 y ss.

17 Cfr. Martín Heidegger, *SZ*, ed. cit., “Existencialidad y tiempo (mundo como horizonte temporal)”.

18 Sobre la tarea y caracterización de la ontología fundamental, Cf. Ibid, pp. 7, 11-15, 37-39, 183, 200, 230-233, 301, 313-316, 335, 366, 403, 436-437, 443-444.

19 Cfr. Ibid., p. 42.

La situación inmemorial del comienzo, como acontecimiento nocturno, permite señalar a Levinas que el descubrimiento del ser tiene como fondo una relación inmemorial con el ser, nocturna y clandestina, donde el ser desborda la norma objetiva que la mide y señala, ya que: «Lo que cuenta, es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la que ella vive».²⁰

De modo que los acontecimientos últimos del ser no son exclusivos de captación por el léxico filosófico. Y esta situación exige pensar que la analítica existencial, y la revelación de la pregunta que interroga por el sentido del ser, deben pasar a segundo plano en torno al problema de los acontecimientos originarios. Dicho de otro modo, la relación con el ser se afirma en una independencia originaria a partir del descubrimiento del ser, que ya desde aquí sería subsidiario. Los dramas nocturnos donde el ser se produce exhaustivamente designan acontecimientos que toman su punto de partida en una conciencia capaz de salir del radio de la *ipseidad* y de su poder, para ser capaz de acoger la desmesura del infinito, de asumir una inadecuación originaria de otro modo que aquel del poder de la comprensión y del des-velamiento. De ese modo se revelaría una conciencia capaz de pensar la idea de lo infinito más allá de toda puesta en la luz, más allá de todo des-velamiento.²¹

La situación donde una conciencia separada piensa originariamente el ser más allá del registro de la verdad, como adecuación del ser a los poderes de la comprensión, revela *la inadecuación del ser a su idea*, en ella el acontecimiento último del ser se llevaría a cabo como la infinición del infinito o como su producción:

La producción de la entidad infinita no puede ser separada de la idea de lo infinito, pues es precisamente en la desproporción entre la idea del infinito y lo infinito del que es idea —que se produce el traspasamiento de los límites. La idea de lo infinito es el modo de ser— la *infinición* de lo infinito.²²

De acuerdo con esto debe quedar establecido que el ser y la representación ya no estarían dados a una relación simétrica, que ya no sería posible constituir la equivalencia entre el ser y su revelación. Él no sería el huésped de aquella. Y, si Levinas habría sostenido que ni la fenomenología, ni la ontología fundamental, constituyen el último acontecimiento ontológico, todavía tendríamos que saber ¿por qué ha sostenido que

20 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, París, Le livre de Poche, 1971, p. 14: «Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit».

21 Cfr. Raoul Moati, *op. cit.*, pp. 43 y ss.

22 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 12: «La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée —que se produit ce dépassement des limites. L'idée de l'infini est le mode d'être— l'*infinition* de l'infini».

«La fenomenología es [...] la verdadera fuente de mi filosofía»?²³ Sin embargo, es necesario atender otros problemas, no de menos importancia, antes de confrontar directamente esta cuestión crucial.

2. LA MORAL Y LA GUERRA

Si sacamos las consecuencias más importantes de las secciones anteriores ya podemos establecer que los acontecimientos buscados por *Totalité et infini* están pensados para establecer que la moral es imposible en una realidad dominada por la guerra. Que la guerra es fiduciaria de una ontología de la inmanencia donde los acontecimientos ontológicos ya han recibido previamente una determinación para su revelación. Es sabido que Levinas trata la ontología de Heidegger en los términos en los que Rosenzweig trata la totalidad hegeliana y que, incluso, hay situaciones donde las confunde. No obstante, la idea de que la inmanencia ontológica, en la que no hay acontecimientos ontológicos fuera de sí misma, afecta la forma histórica de comprender el *Dasein*, es un aporte para el pensar la ontología en lo que Levinas llamará el otro modo de ser. Con todo, la deconstrucción de su poder y de la legalidad de su analítica exigiría buscar acontecimientos que estén fuera de ella. Desde aquí se exige una ontología capaz de pensar acontecimientos que estén fuera del ser. Esta ontología es la ontología del infinito.

Para Levinas, la totalización ontológica, esto es, la ontología unívoca de *Sein und Zeit*, no satura el plano de la experiencia, pues la moral no encontraría sus derechos en la refutación ingenua de la constante de la guerra. Ella diría, antes bien, que la guerra no abarca todos los acontecimientos acerca del ser, que la totalidad y la historia no llevan a cumplimiento la verdadera «medida del ser».²⁴ La elucidación no-ontológica del ser es plenificada a partir de la paz mesiánica. Ella rechaza la teleología de la totalización histórica ya que esta plenificación reposa sobre una experiencia última del ser que no encuentra en la totalidad el principio de su inteligibilidad, es por ello que la producción de la paz mesiánica concierne a la actitud para hablar. Con esto, Levinas puede decir que hay otro destino para el hombre que el de su alienación histórica. Ese otro camino queda obturado cuando la razón objetiva gobierna lo real y cuando el ser se exhibe como guerra; por esta razón es posible esperar que la escatología de la paz mesiánica se superponga a la guerra. Más allá de la historia y de la guerra, más allá de

23 Cfr. Emmanuel Levinas, «Visage et Violence première. Phénoménologie de l'éthique», *Spuren*, no. 30, 1987, «La phénoménologie est [...] la vraie source de ma philosophie».

24 Cf. Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/Imec, 2009, *Œuvres* 1, pp. 76-77.

la inmanencia objetiva, «la idea del ser que desborda la historia» solo encuentra sitio en la realidad a partir de la dominación sobre el destino del hombre,²⁵ del mundo, la totalidad, o la historia, asfixiando la *trascendencia del ser*.

El pensar levinasiano, frente a Heidegger, debe ser planteado como la búsqueda de una situación donde sea posible salir originariamente del ser.²⁶ Esto expresa que la liberación de la trascendencia de la inmanencia del ser coincide con la producción *en el ser* de un acontecimiento que ya no surge de la totalidad, lo que solo una visión *escatológica* y ya no teleológica del ser podría tomar como tarea. Levinas habría establecido que no hay trascendencia del ser sin escatología. Así, se trata de oponerse a la relegación de la escatología al rango de una opinión infundada filosóficamente, determinando la escatología como una relación con el ser que, no obstante, no procede de la evidencia objetiva, esto, de la obligación dialéctica-racional de liberar los acontecimientos últimos del ser del horizonte de la objetividad y, por ello, de la totalidad y de la historia.²⁷

De este modo, el advenimiento de la paz mesiánica exige la superposición y no la relegación «del extraordinario fenómeno de la escatología profética»,²⁸ significa la apertura de la ontología a acontecimientos que no sacan su significación del registro diurno de la verdad como representación o como evidencia objetiva. Desenterrada de las ingenuidades objetivas a las cuales la filosofía la relega, la escatología, como idea de lo infinito, se descubre atribuida a la dignidad de una experiencia del ser propiamente dicha, una experiencia que es más originaria, ya que: «si experiencia significa justamente una relación con lo absolutamente otro, es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento, la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia».²⁹

El fin de la guerra como fin del tiempo histórico que anuncia la escatología no consiste en la realización de una finalidad perseguida por el sentido de la historia, sino en una relación con el ser que suspende la objetividad histórica situándose *más allá* del horizonte de la guerra, en el acontecimiento de una relación con el infinito que ya no estaría condicionada a la paz histórica, variante de la guerra, sino de una paz mesiánica, liberada de la empresa de la totalidad. El acontecimiento de

25 Según esto Heidegger habría invertido los términos llevando el sintagma «*Grund-Wahrheit-Mensch-* (*ánthropos*) *Ἀνθρώπων-ego*» al terreno de la diferencia ontológica (Cfr. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, G. Neske, 1965). Pero lo hizo al precio de administrar el fundamento moderno en el monismo ontológico que hace posible *Sein und Zeit*.

26 Cfr. Jacques Rolland, «Sortir de l'être par une nouvelle voie» en *Recherches philosophiques*, Tome V, 1935/1936.

27 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 261.

28 Cfr. Ibid., p. 7, «l'extraordinaire phénomène de l'eschatologie prophétique».

29 Cfr. Ibid., p. 10, «si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre —c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée— la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence».

la paz mesiánica coincide con el cumplimiento de una relación con el ser bajo la guisa de acontecimientos no totalizables que, esencialmente nocturnos, son planteados más allá del poder.

De modo que el despliegue nocturno del ser podría señalar que todo lo que no revela el régimen de la evidencia objetiva, como lo haría la idea de lo infinito, no podría ser relegado al rango de la opinión. Así sería posible consagrar la dominación universal de la totalidad y de la historia sobre los hombres. Con ello se señalaría que es necesaria una ontología preparada para dar acogida a los acontecimientos últimos del ser para que el advenimiento de la paz no represente el relevo hipócrita y temporal de la guerra imponiendo un aplazamiento cronológico, institucional, político, jurídico, a la intervención del conflicto. Esto señala que el ser no se produce exhaustivamente en la evidencia objetiva ni como acontecimiento objetivo.

Para dar cuenta de esta inadecuación, de la trascendencia del ser, de su *exterioridad originaria*, es necesario el concepto de *infinito*. La escatología: «pone en relación con el ser, más allá de la totalidad o de la historia».³⁰ Ella revela el ser en su trascendencia, en principio: «no englobable en una totalidad y tan original como la totalidad».³¹

Frente a las constantes críticas a *Totalité et infini* de su uso de un lenguaje eidético hay que decir que esta decisión no obstaculiza la elucidación del infinito. Incluso si su revelación es «el acontecimiento último del ser». *Totalité et infini* intenta mostrar que el ser no se agota en la totalidad y, con ello, que los acontecimientos últimos del ser no proceden de la ontología de la guerra. Es por esto que confronta la ética y la ontología donde esta última sufre un derrocamiento en el que se revela el rostro (*visage*) para que la ética pueda ser expuesta como el acontecimiento último del ser.³² Ya hemos dicho que para Levinas ni la totalización, ni la comprensión ontológica saturan el plano del ser. Es así que esta obra no se resigna a ceder el plano del ser a la ontología fundamental ni se atreve a asimilar la ontología a *la ontología fundamental*. Dicho de otro modo, *Totalité et infini* señala acontecimientos ontológicos, esencialmente nocturnos, que la comprensión (*Verstehen*) heideggeriana no estaría preparada estructuralmente para asumir.³³ Gracias a ella puede oponer la moral a la guerra sin caer en una búsqueda ingenua de paz.

30 Cfr. Ibid., p. 7, «met en relation avec l'être, *par-delà la totalité* ou l'histoire».

31 Ídem, «non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la Totalité».

32 Sobre la noción de *visage* en Levinas, Cfr., *Ethique et Infini*, Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, pp. 77 y ss.; también Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., pp. 203-243; también, Cfr. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de Poche, 1978, pp. 143 y ss.

33 Cfr. Emmanuel Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 2, p. 361.

3. MÁS ALLÁ DE LA ONTOLOGÍA

La vía anunciada, donde a *Sein und Zeit* le es exigido el abandono de una ontología inmanente, es aquella que debe reconstruir desde su base la ontología.³⁴ En ella se dice que si estos acontecimientos no se despliegan en los horizontes de la comprensión y del des-velamiento ontológico ellos ya no serían comparables con la (*alétheia*) ἀλήθεια. Ella no sería su destino. De acuerdo con esto es posible decir que:

La conciencia no consiste entonces en igualar el ser por la representación, en poner a plena luz donde esta adecuación se busca, sino en desbordar este juego de luces –esta fenomenología– y en llevar a cumplimiento los *acontecimientos* cuya última significación –contrariamente a la concepción heideggeriana– no viene a desvelar. La filosofía des-cubre en efecto la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que lo descubierto (o la verdad) sea su destino.³⁵

Esto señala que *Totalité et infini* no intenta pasar de la ontología a la ética. Antes bien, muestra que la ontología fundamental no puede agotar la elucidación de todos los acontecimientos comprometidos con el ser y es así que se abre la necesidad de una ontología capaz de describir lo que está más allá del ser. Dicho de otro modo, el otro acontecimiento del ser en el mundo sería desde aquí la revelación del rostro (*visage*) como el último acontecimiento donde se efectúa la ontología del infinito. Con la idea de rostro (*visage*) se pone a prueba el acto de un “yo” que se hace responsable o no de la posibilidad del Bien en el mundo. No obstante, desde la ontología que, frente a Heidegger, exige constitutivamente una superación de las prerrogativas sobre las que reposa la ontología fundamental y, principalmente, de la restricción de los acontecimientos del ser a la comprensión del ser; momento que obligaría a renunciar a la predilección del comienzo del pensamiento a partir de una pregunta eminentemente filosófica.³⁶ De este modo, el lenguaje eidético utilizado en *Totalité et infini* tiene la función de señalar que la ontología fundamental no está en la situación de aprisionar exhaustivamente los acontecimientos últimos del ser y esto es planteado al separar el problema del ser de la fenomenología trascendental y de la ontología fundamental.

34 Cfr. Raul Moati, *op. cit.*

35 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 13, «La conscience ne consiste donc pas à égarer l'être par la représentation, à tendre à la pleine lumière où cette adéquation se cherche, mais à déborder ce jeu de lumières – cette phénoménologie – et à accomplir des événements dont l'ultime signification – contrairement à la conception heideggerienne – ne revient pas à dévoiler. La philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin».

36 De donde la pregunta que interroga por el ser sólo sería válida bajo el supuesto de la permanencia inmanente del ser ante todos los acontecimientos.

La medida del ser estaría limitada a aquello que la luz de la representación, de la comprensión o del des-velamiento (ἀλήθεια), fuere capaz de actualizar. En el registro limitativo del desvelamiento del ser como la luz y la verdad, el desvelamiento sería sistemáticamente tributario de estar referido a los poderes de la subjetividad humana sobre el ser; poderes ante los que el *Dasein*, hemos señalado, también habría sido llamado.

4. LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN

Pero la idea de una ética capaz de poner en entredicho el dominio de la representación y la constitución debe saber cómo desdecirse de la experiencia de la apropiación en un sentido eminente. Esto supone aceptar que la moral no puede ser pensada en términos de razón sino de bondad. Levinas lanza esta crítica a la tesis gnoseológico-kantiana indiscernible de la filosofía trascendental donde la ética sería planteada a partir de principios aprióricos, dipuestos a poner las condiciones para la comprensión de la moral, pero incapaces de *concretizar* sus actos. La formulación kantiana se contentaría con haber puesto las condiciones epistémicas para dejar abierta la posibilidad del acto moral.³⁷

Con todo, la oposición levinasiana a la filosofía kantiana puede ser entendida a partir de dos momentos fundamentales: el primero exige analizar, de la *Crítica de la razón pura*, el «§16. De la unidad sintético-originaria de la apercepción» («§ 16. Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception»), contenido en «De la deducción de los conceptos puros» («Von der Deduction der reinen Begriffe»), donde Kant comienza poniendo el «yo pienso» como el dispositivo que subsiste a todas las «representaciones», de donde ellas son identificadas gracias a la capacidad sintética del yo (*Ich*).³⁸ La ejercitación y operación sintética que es llevada a término por el yo tiene a su base una representación que sería previa al pensar, pasiva, ella recibe el título de intuición. Sin embargo: si «toda multiplicidad de la intuición tiene una referencia necesaria al yo pienso»,³⁹ es el «mismo sujeto» donde se encuentra lo múltiple. La representación tal, la intuición aludida, es un acto de la espontaneidad,⁴⁰ separado del reino del mundo sensible (de la *Sinnlichkeit*).⁴¹ Esta unidad llevada a cabo en pureza, como unidad de lo múltiple en una intuición fundada en la identificación, es llamada por Kant: «apercepción pura», ella es la apercepción

37 Sobre el problema de la filosofía trascendental y su racionalidad cfr., Paul Davies, «Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant» en *The Cambridge Companion to Levinas*, Simon Crithley y Robert Bernasconi (Eds.), United Kingdom, Cambridge University Press, 2002, pp. 161-187.

38 Cfr. Immanuel Kant, *Crítica a la Razón Pura*, México, FCE, 2011, B132:163-164. trad. Mario Caimi.

39 Ibid., «hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das *Ich denke*» y el «*Ich denke*»,

40 Ibid., «ist ein Actus der „Spontaneität“»

41 Immanuel Kant, *op. cit.*, B132:164.

originaria en la que la autoconciencia que produce la representación «yo pienso», es una representación que: a) acompaña, conduce, escolta todas las presentaciones; b) es una; c) es la misma para toda conciencia;⁴² d) no puede ser acompañada por otra. La unidad (*Einheit*) de la conciencia de sí recibe el título de unidad trascendental de la autoconciencia donde debe ser puesta la posibilidad del conocimiento *a priori*.⁴³

Lo anterior señala que en una intuición hay multiplicidad solo si las representaciones pertenecen a la «*Selbstbewußtsein*» [autoconciencia]. Ello implica adecuación, conformidad y lo apropiado (*gemäß*) para coexistir en una autoconciencia general, pues solo así me pertenecerían.⁴⁴ La identidad de la apercepción de lo múltiple dado a la intuición es autoconsciente de acuerdo con la síntesis efectuada (solo en la identidad del sujeto hay unidad sintética). El «yo pienso» debe añadir una representación ulterior que haga de síntesis, de donde el enlazamiento en una conciencia de lo múltiple dado a la presentación lleva a realización la identidad de la conciencia en esta representación,⁴⁵ de donde esta unidad analítica de la apercepción, que supone una unidad sintética, sería una facultad del entendimiento.⁴⁶ Así, que las presentaciones me pertenezcan a *mi* señala que el yo las reúne en su conciencia y lo hace de acuerdo con el carácter sintético que le caracteriza. Gracias a ello puede mantener la unidad e identidad del yo. En otras palabras, el enlace es obra del entendimiento, facultad de enlazar y unificar *a priori* la apercepción de lo múltiple.

68

El principio de la unidad necesaria de la apercepción es idéntico (es analítico) y exige una síntesis de lo múltiple dado a una intuición: esta síntesis testifica la identidad integral de la autoconciencia.⁴⁷ Cuando el “yo” es una simple representación no hay ningún múltiple, entonces es el yo de la intuición “yo pienso” que me da lo múltiple y, a través de la síntesis, es pensado en una conciencia idéntica. A diferencia de un yo que fuera *solo intuición* o *puro pensamiento* es necesario que el yo sea consciente de lo idéntico para intuir lo múltiple que me es dado en una intuición: “Yo me doy cuenta de lo idéntico mismo en intuición de lo múltiple antes que en una intuición me da representaciones”.⁴⁸ Así, puedo llamarles *mis* representaciones y ellas pueden ser constituidas en *unidad*. El yo debe ser consciente de la unidad sintética originaria de la apercepción, a ella están sometidas todas las representaciones que me son dadas y deben ser sometidas a esta síntesis. La realidad de lo bueno no es meramente formal pues a su idea no se accede a partir del examen de la realidad objetiva de su idea, lo bueno se revela

42 Ibid., in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist;

43 Immanuel Kant, *op. cit.*, B132:164.

44 Ibid., B133:164

45 Ibid., “Identität des Bewußtsein in diesen Vorstellung”

46 Ibid., B134:165

47 Ibid., B135:165

48 Ibid., “Ich bin mir also des Identischen Selbst bewußt in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen”

en la mediación entre el Otro y yo, al asistir a un encuentro ingobernable por la premeditación. Este encuentro tiene una peculiaridad esencial, en él sí hay una realidad objetiva, óptica, material, que liga la realidad objetiva de la idea con la realidad objetiva del mundo.

El *segundo* momento, es aquel que parte de la distinción entre el *fenómeno* y el *noúmeno*, fundamentalmente cuando es necesario hablar de libertad y de las condiciones de posibilidad en las que se hace accesible, a decir, del campo de la idealidad. Es sabido que en Kant los postulados que exceden el ámbito fenoménico son Dios, la libertad y la inmortalidad y que éstos son postulados de la razón práctica; realidades *indemostrables* fenoménicamente ya que no podemos deducirlas de los hechos, de su *factum*. La moral presupone la libertad como propiedad de nuestra voluntad exigiendo *a priori* principios que tengan a su base la razón en tanto que datos imposibles sin suponer la libertad. Sin embargo, la autonomía kantiana esperaría a que los imperativos generales sean respetados voluntariamente para poder hacer notorio el desprendimiento subjetivo de la totalidad.

La razón especulativa ha mostrado que no es posible pensar la libertad sin moralidad pero ambas son refractarias a ser asumidas por un sistema. Sin embargo, en términos morales es necesario que la libertad no se contradiga a sí misma y que sea pensable sin poner obstáculos al mecanicismo natural de una y la misma acción. La teoría de la moralidad no traiciona la teoría de la naturaleza —que resultaría del planteamiento de la *Kritik der reinen Vernunft*— de nuestra ignorancia respecto a los noúmenos y de nuestra limitación a los fenómenos solo cognoscibles teóricamente. Ella explicaría positivamente la utilidad de los principios críticos de la razón pura que podrían estar dirigidos a nuestro concepto de Dios, pero es justamente cuando se pone en juego la aprehensión racional de Dios, que Levinas asumirá que la deuda de la filosofía trascendental con Kant es general. Cuando él afirma que “el kantismo es la base de la filosofía”,⁴⁹ es porque está comprendiéndola en términos ontológicos. Esta comprensión exige preguntarse si tiene sentido el concepto de una apertura más allá del ser en una filosofía que ha desposeído al ser de su último sentido, esto es, que ha puesto el espacio como una no-entidad que hace posible que el yo carezca de exterioridad. El espacio ideal en Kant resulta como un no-concepto que hace imposible el afuera, un más allá efectivo, ya que para Kant el espíritu permanece como la condición para la representación del ser. La consecuencia es que cuando Kant pone la idealidad del tiempo y del espacio como condiciones *a priori* para el acontecimiento del ser, impide pensar el ser más allá de lo intramundano. Si no puedo pensar espacialmente el espacio, ¿cómo dar el ser al pensar el rostro (*visage*)? Esto implicaría una imposibilidad radical de pensar a Dios en términos de bondad al hacerlo radicalmente en términos de razón.

49 Cfr. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, ed. cit., p. 179.

5. LA FENOMENOLOGÍA Y *TOTALITÉ ET INFINI*

Debemos recuperar el tema de la influencia de la fenomenología husserliana en *Totalité et infini* para pensar el sentido de la trascendencia del ser en los términos pensados por Levinas. Ella vendría a esbozar que, aún bajo la convicción de que la producción de acontecimientos últimos del ser no serían reductibles al paradigma fenomenológico de la constitución, que para el Levinas de los 30's y los 60's era considerado desde el primado de la adecuación, no es porque la fenomenología amputara la conciencia de una idea constitutiva de su dramas originarios. El gran aporte de la fenomenología, de acuerdo con la concepción husserliana de las ontologías regionales, consistiría en que ella no podría decir únicamente que las esencias tienen esencia, sino que ellas tienen existencia y en preparar el terreno para que esas existencias tengan jurisdicción sobre la existencia y pueda ser llevada a cumplimiento a través de una estructura. De este modo, la fenomenología ayudaría a llevar a cabo la superación de la ontología fundamental gracias a la concepción de que las prerrogativas que el idealismo intentó alcanzar serían por vez primera constatables en los actos efectivos del yo que filosofa fenomenológicamente.

El acontecimiento último del ser –entendido como una producción esencialmente nocturna– expresa la experiencia de una exterioridad irreducible del ser a la esfera de la representación, ya para la comprensión de la conciencia o de la existencia humana. Esta exterioridad del ser a los poderes de la apropiación pone la idea de lo infinito como el factor concreto donde la ética es la revelación del rostro del otro. En su cumplimiento se lleva a cabo la efectividad de la ontología del infinito, el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, como donación de la alteridad en una situación que el yo no puede dominar. Esta operación se sostiene sobre la idea de que la concreción es posible a partir de una estructura formal sobre la base de la cual el ensayo de 1961 puede rechazar: “los derechos de una subjetividad libre como el viento”.⁵⁰ En el paso de lo formal a lo concreto se podrá captar la influencia de la fenomenología en Levinas que, en *Totalité et infini* es todavía ingenua.⁵¹ Consistiría en poder asumir que la experiencia del ser que desborda el poder se lleva a cabo a través del cuestionamiento ético de la inmanencia del yo. Auxiliando a pensar un movimiento que exige el precio de que la ética no estaría sometida a la moral «del hombre bueno» sino a la destrucción infinita de la totalidad ontológica e histórica. Con ella no se trata de reducir el ser a la verdad, sino de inscribir la verdad en “la economía general del ser”. Así, para que la verdad alcance la dignidad de un momento de la economía general del ser, es necesario que la verdad del ser no sature exhaustivamente el plano del ser, que la verdad del ser no permita abordar

50 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 7, «les droits d'une subjectivité libre comme le vent».

51 Esta sería formulada explícitamente hasta «Paix et proximité» en *Les Cahiers de La nuit surveillée*, Paris, Verdier, 1984, p. 343.

el ser en su pleno despliegue. Esto requeriría, para identificar cualquier estructura formal, captar el contenido concreto del análisis formal de la ética, pues “el análisis intencional es la búsqueda de lo concreto”.⁵² Esta concretud debe señalar lo que ha olvidado la ontología como consideración neutral del acontecimiento óntico del ser. Esto se dice en un largo pasaje de la obra en cuestión:

Todos los desarrollos de esta obra intentan liberarse de una concepción que busca reunir los acontecimientos de la existencia afectados por signos opuestos en una condición ambivalente, la cual tendría solamente una dignidad ontológica, mientras que los acontecimientos mismos que se comprometen en un sentido u otro, serían empíricos, sin articular ontológicamente nada nuevo. El método practicado aquí consiste en buscar la condición de las situaciones empíricas, pero ella deja a los desarrollos llamados empíricos donde la posibilidad condicionante se lleva a cabo —ella queda en la *concretización*— un rol ontológico que precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esta condición.⁵³

¿No desarrolla esta metodología la necesidad de pensar la relación entre lo formal y lo concreto en torno al sentido de la ética? ¿No señala por ello, subrepticamente, que este planteamiento no se emparenta con el orden de la representación y del vacío ontológico al que se abandonó el idealismo filosófico del pensar trascendental kantiano? Debemos ser capaces de aproximarnos a esa estructura antes de exponer el sentido de su realización. Es por ello que *Totalité et infini* examina relaciones análogas a la trascendencia antes de dirigirse por completo a ellas.⁵⁴

La realidad objetiva de la idea, entendida formalmente, debe entrar en relación con la realidad objetiva del mundo en tanto que *concretización*. Esta relación debe mantenerse irreductible obligando a salir de los acontecimientos eminentemente inmanentes dictados por la economía de la ontología fundamental. Es así que la ética vendría a ser la forma de la moral, donde la forma lo Mismo y lo Otro (mayúsculos) deben devenir Otro (*Autrui*) y yo (*moi*). Relación asimétrica donde el Otro (*Autrui*) sería anterior al yo (*moi*): él sería la forma que encontraría su contenido al llevarse a cumplimiento en lo concreto. Así, en la anterioridad

52 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p.21.

53 Ibid., pp. 188-189, «Tous les développements de cet ouvrage essaient de se libérer d'une conception qui cherche à réunir les événements de l'existence affectés de signes opposés dans une condition ambivalente, laquelle aurait seule une dignité ontologique, alors que les événements eux-mêmes qui s'engagent dans un sens ou dans un autre, resteraient empiriques, sans articuler ontologiquement rien de nouveau. Le méthode pratiquée ici consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais elle laisse aux développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s'accomplit — elle laisse à la *concrétisation* — un rôle ontologique qui précise le sens de la possibilité fondamentale, sens invisible dans cette condition».

54 Ibid., p. 81.

del Otro (*Autrui*) al yo (*moi*) resonaría la excedencia de la *omnipotencia divina*, pero ella debe confrontar la aceptación del sufrimiento como acontecimiento donde incluso Dios estaría sometido a la estructura formal del Otro (*Autrui*). Esta estructura formal debe devenir la ley sobre la cual el yo (*moi*) ya no está sujeto a su propia voluntad; y, llegados aquí, ¿en qué consistiría esa ley originalísima? Ella sería la primera de todas las revelaciones que acontecen en lo concreto y fue traducida por Levinas como el «¡No matarás!». Esta ley de la otredad deja pensar la ley fuera de cualquier consideración prohibitiva –como si estuviera desprovista de la concretud que mienta desde sí. Su potencia consistiría en hacer accesible la situación en la que el Otro (*Autrui*) decide no intervenir en la historia en cumplimiento de la esencia de la ley. Sería un principio al que Dios mismo estaría sometido sin importar que él haya dictaminado o no la ley. La esencia de la ley se revela entonces en su cumplimiento. El respeto a la ley ya no es cuestión de una voluntad «libre como el viento», ella expresaría “la humanidad de lo humano”. En ella el yo (*moi*) no se encuentra ante una decisión sometida a su voluntad individual, antes bien, su existir se abre a la puesta en cuestión del sentido de lo humano. La ley señala que los acontecimientos, esencialmente nocturnos, revelan la profundidad con la que el sufrimiento abre el sentido de la redención. Esto señala por qué no estaría permitido alienar en el concepto la situación en la que el Otro (*Autrui*) se presenta y expone su existir. El sufrimiento por sí mismo desoculta la osadía burlona de lo Mismo. En este sentido, la metafísica de la ley puede hacerse cargo de cuestionar los privilegios del nihilismo y el positivismo brutal tan nítidamente descritos por Paul Bourget donde Baudelaire y Rimbaud serían los arquitectos de la estructura espiritual del personaje «*fin-de-siècle*» —tan presentes espiritualmente en *Totalité et infini*.⁵⁵ En ellos el bien y el mal, lo bello y lo feo, el vicio y la virtud se convierten en objetos de curiosidad pues su sentido ha sufrido una transformación radical para ser accesible a partir de un instrumento de elegante perversión.

Si la obra de Levinas no acepta la encarnación radical de Dios no es para aceptar una música para nihilistas. Antes bien, si el Otro (*Autrui*) debe abandonar por completo el mundo y la historia, es porque nos ocupamos de la descripción de un ser *que es absolutamente el mismo*⁵⁶. Esto significa que el yo (*moi*) debe devenir lo Mismo no de un modo relativo, sino absoluto.⁵⁷ El yo (*moi*), que ha recibido absolutamente la impronta de su identidad, sugiere ocupar la tarea encomendada al Otro (*Autrui*) que no puede por sí mismo intervenir en la historia. Él sería la

55 Sobre la influencia espiritual de la literatura en la obra de Levinas Cfr. Emmanuel Levinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2014; también Emmanuel Levinas, *Eros, littérature et philosophie*, Paris, Grasset/Imec, 2013, Oeuvres 3, pp. 115-154.

56 Ser absolutamente el mismo pero no de un modo accidental. Para evitar no admitir que todas las religiones han sido legítimas en su momento, para enfrentar el juego divertido del espíritu feliz a la hora de señalar que el humanismo es solo un pretexto para sus sensaciones, así como lo es su vida intelectual y su vida sentimental.

57 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 25.

forma en la que el bien interviene en el mundo. Así, la tarea heredada al yo (*moi*), esencialmente adulto, sería dada a cada instante, estaría mundanamente comprometida, sin importar si el Otro (*Autrui*) existe o no en los términos propios a la Teología. El yo (*moi*) es ahora la posibilidad de llevar a cumplimiento la concretización de la ley. Por ello: “La relación social misma no es una relación cualquiera, una entre otras, que pueda producirse en el ser, sino su último acontecimiento”.⁵⁸ La tarea nueva consiste en la desproporción del (yo) *je*, en el acontecimiento donde éste se transforma radicalmente en yo (*moi*), hasta ser capaz de llevar en sí la tarea que el Otro no está dispuesto a cargar sobre sí. Su momento reflexivo, que pasa de la permanencia del *je* (yo) a la constante reflexividad del yo (*moi*), consistiría en estar a cada instante al cuidado y cumplimiento de la ley donde: “solo el último sentido cuenta, solo el último acto transforma los seres en ellos mismos”.⁵⁹

De modo que el Bien interviene en el mundo ahí donde el yo (*moi*) se ve obligado a actuar de acuerdo con la originariedad del Otro (*Autrui*). En esta unidad entre lo formal y lo material se muestra que el acto dirigido a la otredad funda o destruye la socialidad, esto es, ayuda a entrar o expulsa a Dios del mundo. Así, la concretización de la moral que tiene a su base la metafísica de la ética, como la aceptación de los principios formales de la fenomenología, está pensada para fundamentar la moralidad en la política y para reconocer que solo en socialidad es posible la realización del sentido de la ética. Así, el Otro (*Autrui*) es la condición de posibilidad de «mi» bondad y todo acto bondadoso es concreto. En este sentido la acción del yo (*moi*), dirigida al otro, es absolutamente pasiva pues es en la alteridad donde se cumple la cualidad de mi acto. Esto sugiere que mi acto dejaría de ser inmediatamente mío para ser constitutivamente del otro. En otras palabras, que las acciones se resuelven en un afuera incontrolable donde el yo ha perdido el poder de reconocer la objetivación de sus actos. Esta pérdida encuentra su base en la situación donde lo Otro (*Autrui*) ha abandonado su carácter epistémico para lanzarse a la consideración de Dios en términos de bondad. Pero este Dios, que ya no sería meramente religioso, se revelaría como el sentido original del acto moral en términos ontológicos.

6. CONCLUSIÓN

Finalmente, el acontecimiento que consuma concretamente la producción en nosotros de la idea de lo infinito es la socialidad humana. Frente a la ontología fundamental heideggeriana debe quedar establecido que una ontología basada en el saber y la apropiación obliga a la ética a ser planteada en los términos de una

58 Ibid., p. 244, “La relation sociale elle-même n’est pas une relation quelconque, une parmi tant d’autres, qui peuvent se produire dans l’être, mais son ultime événement”.

59 Ibid., p. 6, “seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes”.

confrontación generalizada. De acuerdo con esto, no hay por qué permitir que la ontología fundamental sea la última palabra sobre el ser; esa sería la tarea fundamental de la escatología mesiánica. El papel de la escatología mesiánica frente a la ontología consiste en que ella se opone a la ontología para anunciar la producción en el ser de acontecimientos últimos que esconden la idea de lo infinito.⁶⁰ Esto implica centrar la reflexión sobre la producción ontológica de la metafísica donde el advenimiento de la metafísica coincide con la producción de acontecimientos últimos del ser. Así, es posible liberar el ser de la totalización y de la ontología fundamental.⁶¹

Lo anterior exigió una reformulación de la ética para sobrepasar el momento donde la moral pueda verse convertida en una farsa. Ella comenzó con el planteamiento de la moral en un mundo fundamentalmente dominado por la guerra en tanto que principio último de la realidad. Ello demostró que la guerra no es un mero estado accidental o transitorio de lo real sino su estructura última. La guerra es “la patencia misma, o la verdad, de lo real”;⁶² ella se concretiza en la política como el “arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra”.⁶³ Si la política fuese el cumplimiento de la realidad como guerra, entonces la tarea universal de la ética se disolvería si quedase bajo la tutela de aquella. Cuando la ética debe ser planteada como un principio exclusivo de la praxis humana, su universalidad, lo hemos mencionado, habría sido velada por los términos de los contratos morales donde la acción política puede ser calculada y planificada estratégicamente.⁶⁴ Así, razonar en términos axiológicos sobre lo real, significaría renunciar a la lucidez constante para decidir el abandono de los principios de la confrontación y la oposición perpetua entre intereses.

De acuerdo con la crítica a Heidegger, lo demostrado nos ha conducido a preguntar si es posible establecer que la totalidad y la historia no cumplen la «verdadera medida del ser», de donde hemos respondido que, si la elucidación del ser espera por su plena medida, solo cuando se superponga a la totalización histórica una escatología de la paz mesiánica, podremos contestar por la negativa. La paz que ella promete reposaría sobre una experiencia última del ser que no encontraría en la totalidad el principio de su inteligibilidad. Levinas entiende la experiencia escatológica como aquella vivencia que suspende la asignación de los acontecimientos del ser al despliegue de la guerra a partir de la función de trama ontológico fundamental de la razón histórica. El Ser ético, cuando el yo sufre el

60 Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 1, p. 248.

61 Cfr. Ibid., pp. 352 y 360.

62 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 5; también, Cf. Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, ed. cit., pp. 258-262, 333.

63 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 5.

64 Cfr. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Argentina, FCE, 2012, pp. 45 y ss.

acontecimiento implacable de la movilización universal en la guerra, reserva para cada yo la desposesión de sí. La escatología, contrariamente a los periplos de la historia, designa una experiencia en la que el ser se produce como trascendencia y donde los individuos tienen rostros que se hablan, comprendiendo el habla como la suspensión de cualquier destino teleológico.⁶⁵ En el habla el ser separado se pone en relación con el otro y es así como la paz se produce como la condición en la que el yo puede hablar y juzgar.⁶⁶ El ser ético presenta la ontología del infinito que ya no está dispuesta a mantener su sentido en la permanencia incesante en lo de sí, en la inmanencia de su permanente egoísmo. Esa ontología responde al motivo platónico, al ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, en el que un ser verdaderamente afectado por el acontecimiento del Otro, un ser esencialmente adulto, ya no puede regresar a sí sino en el otro modo de ser, a decir, más allá de los dominios de la mismidad y de su egoísmo, más allá de los placeres de regresar a casa, como Ulises, el héroe griego, a quien esperaba un hogar que lo volvería a acoger para curarle todas las heridas.

65 Cfr., Emmanuel Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset/Imec, 2009, Œuvres 2, pp. 69-104.

66 Cfr., Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, ed. cit., pp. 256-257.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 3, Abril 2018
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

PROCESOS SINESTÉSICOS, INTEGRACIÓN SENSORIAL INTERMODAL Y METÁFORAS DE LA VIDA COTIDIANA: FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO Y EL ESPACIO EN PERSONAS CON SINTOMATOLOGÍA PSIQUIÁTRICA

Dante G. Duero
Universidad Nacional de Córdoba

RESUMEN

La fenomenología psiquiátrica sostiene que nuestra experiencia subjetiva pareciera asentarse sobre ciertas coordenadas vitales estructurales como son las vivencias del propio cuerpo y las vivencias del tiempo y del espacio. Sostiene asimismo que nuestras expresiones y comunicaciones idiomáticas revelarían en sus alegorías, elementos de esta estructura profunda. Algo que ha llamado la atención de distintos autores es que el lenguaje y las comunicaciones de los pacientes con signos y síntomas de patología mental parecieran mostrar profundas alteraciones. Estas modificaciones se asocian con cambios en sus vivencias corporales primarias. En este trabajo nos hemos propuesto analizar distintas expresiones espaciales que las personas emplean para comunicar sus vivencias subjetivas. Discutimos si algunas de estas “metáforas” podrían fundarse en vivencias sensoperceptivas primitivas que, según creemos, podrían estar asociadas con procesos como los descritos bajo el término sinestesia.

Palabras clave: Fenomenología | Patología mental | Percepción concurrente | Vivencia del cuerpo | El espacio-lenguaje

ABSTRACT

Psychiatric phenomenology maintains that our subjective experience seems to be based on certain vital structural co-ordinates such as the experience of one's own body, time and space. He also maintains that our expressions and idiomatic communications would reveal in their allegories elements of this profound structure. Something that has caught the attention of different authors is that the language and communications of patients with signs and symptoms of mental pathology seem to show profound alterations. In this work we have proposed to analyze the corporal and spatial experiences and the type of metaphors that these people use to communicate other experiences more abstract as existential experiences. We also discussed whether at least some of these categories and expressions could be based on more primitive body experiences and sensory perceptions that we believe could be associated with processes such as those described under the term synesthesia.

Keywords: Phenomenology | Mental pathology | Concurrent perception | Experience of one's own- language



INTRODUCCIÓN

El término *sinestesia* refiere a la asimilación conjunta de diferentes clases de sensaciones como parte de un mismo acto perceptivo.¹ Para un *sinésteta* congénito sería posible, literalmente, “ver” un sonido o “paladear” una palabra; también podría quejarse del mal olor de un color o hablar de las formas de diferentes sonidos. A esta clase de sensación “fantasma” se la ha llamado *percepción concurrente*.²

Rawoska³ señala que la variedad de fenómenos que han sido subsumidos bajo el término sinestesia es enormemente amplia; entre ellos están: la sinestesia constitucional o *ideopática*; la sinestesia adquirida; la sinestesia del miembro fantasma; casos sutiles de sinestesia basados en la integración intersensorial; la sinestesia inducida por narcóticos; etc. Existen además numerosos subtipos de sinestesia que surgen de las posibles combinaciones de los sentidos humanos.⁴ El caso más común y estudiado de sinestesia es el de los llamados *sinéستetas léxicos*. Estas personas establecen correspondencias entre ciertos grafemas y fotismos específicos. Esta clase de sinésteta podría por caso “ver” letras o números específicos en distintos colores: por ejemplo, la A roja, la E azul, etc.

En ocasiones los sinéستetas dicen “ver” la sensación proyectada sobre el estímulo (es el caso de la mayoría de los sinéستetas léxicos que ven coloreados los caracteres escritos). En otros casos, en cambio, la percepción sinestésica se parece más a una imaginería mental involuntaria. Aquí los sujetos parecieran experimentar una forma de vivencia intensa pero interna, más parecida a una reconstrucción imaginativa que a una percepción objetiva.⁵

1 Cfr. A. Rogowska, “Categorization of synaesthesia”, en *Review of General Psychology*, Vol. 15, No. 3, 2011, pp. 213-227.

2 Cfr. V.S. Ramachandran, y E.M. Hubbard, E.M. *The Phenomenology of Synaesthesia*. *Journal of Consciousness Studies*, 10 (8), 2003, 49-57.

3 Cfr. A. Rogowska, “Categorization of synaesthesia”, en *Review of General Psychology*, Vol. 15, No. 3, 2011, pp. 213-227.

4 Cfr. R. E. Cytowic, *The Man Who Tasted Shapes: A Bizarre Medical Mystery Offers Revolutionary Insights into Reasoning, Emotion, and Consciousness*, New York, Putnam, 1993, y J. Ward, “Emotionally Mediated Synaesthesia”, en *Cognitive Neuropsychology*, 21 (7), 2007, pp. 761-772.

5 Cfr. C. Pérez Dueñas, y E. Gómez Milán, E. *Sinestesia*, en E. Gómez (ed.). *El rompecabezas del cerebro*, 2006. Disponible en: http://www.psicologiadelaconciencia.com/docs/libro/conciencia_capitulo17.pdf

Teóricos como Cytowic,⁶ han intentado definir una serie de criterios que permitirían diferenciar la denominada sinestesia idiopática congénita de otro tipo de condiciones psicológicas menos específicas. Para Cytowic⁷ la sinestesia ideopática es: 1) involuntaria y automática; 2. localizable en el espacio; 3. consistente y genérica; 4. duradera; 5. posee resonancia emocional. Ramachandran y Hubbard⁸ propusieron por su parte diferenciar entre una forma de sinestesia “inferior” y otra “superior”. La primera respondería más intrínsecamente a aspectos perceptuales primarios del estímulo y sería automática, en tanto la segunda supondría muy probablemente alguna forma de procesamiento conceptual y podría estar asociada con procesos de aprendizaje. Sería éste el caso de aquellos sinéstetas que asocian por ejemplo ciertos nombres con formas y texturas específicas.

MECANISMOS SINESTÉSICOS

Casi todas las teorías neurocognitivas que intentan explicar la sinestesia postulan que algún tipo de comunicación neuronal anómala entre regiones del cerebro produciría conexiones intermodales atípicas; estaríamos ante un fenómeno parecido al del “miembro fantasma”, descrito con detalle en pacientes amputados.⁹ Una explicación del fenómeno es que la corteza cerebral circundante a las zonas comprometidas “invade” antiguas áreas en desuso. Es decir, las conexiones se modifican y así esa zona vuelve a recibir señales neuronales que, a nivel subjetivo, son percibidas como sensaciones táctiles semejantes a las del órgano amputado. Inspirados en el fenómeno del miembro fantasma Ramachandran y Hubbard¹⁰ intentan explicar experiencias sinestésicas como los fotismos de los sinéstetas léxicos, como consecuencia de un defecto en el cableado cruzado entre distintas áreas sensoriales. Tomemos el caso de la sinestesia grafema-color (es decir, letra-color o número-color), dicen. Las áreas de color en el cerebro están en el giro fusiforme cerca del área para el procesamiento visual de los grafemas (en el área V4)

6 R. E. Cytowic, *Synesthesia: A Union of The Senses*, 2nd edition, Cambridge: MIT Press, 2002.

7 R. E. Cytowic, *The Man Who Tasted Shapes: A Bizarre Medical Mystery Offers Revolutionary Insights into Reasoning, Emotion, and Consciousness*, New York, Putnam, 1993

8 Cfr. V. S. Ramachandran, y E. M. Hubbard, “Synaesthesia: A window into perception, thought and language”, *Journal of Consciousness Studies*, 8 (12), 2001, pp. 3-34; y V.S Ramachandran, y E. M. Hubbard, “Psychophysical investigations into the neural basis of synaesthesia” *Proceedings of the Royal Society of London, B*, 268, 2001, pp. 979-83.

9 K. Jaspers, *Psicopatología General*, Fondo de Cultura Económica, 1992.

10 V. S. Ramachandran, y E. M. Hubbard, “Synaesthesia: A window into perception, thought and language” ed. cit.; y V.S Ramachandran, y E. M. Hubbard, “Psychophysical investigations into the neural basis of synaesthesia” ed. cit.

en el hemisferio izquierdo. Según Ramachandran y Hubbard un cruce defectuoso entre estas dos zonas podría dar lugar a fenómenos de *percepción concurrente* como los descritos.

Los autores proponen una teoría ontogenética para dar cuenta de estos entrecruzamientos anómalos. En el cerebro inmaduro y hasta los primeros años de vida hay sustancialmente más conexiones que las que se conservan en el organismo adulto. Este exceso de conexiones interneuronales se eliminan mediante un proceso de poda o *apoptosis*, durante el primer período de vida. Si una mutación genética condujera a un fracaso en la poda, las conexiones entre diversas áreas persistirían en la edad adulta, dando lugar a experiencias perceptivas intermodales atípicas. El hecho de que dos regiones corticales como V4 y la zona de procesamiento de grafemas sean próximas físicamente, incrementa la probabilidad de comunicación neuronal entre ellas.

Por cierto, se han propuesto otras teorías para explicar los distintos fenómenos sinestésicos. Grossenbacher y Lovelace¹¹ señalan que en el procesamiento normal, después de pasar por las vías especializadas las señales convergen en un área intermodal. Sin embargo, en el cerebro la información puede fluir también hacia atrás. De ordinario estas conexiones estarían inhibidas a fin de impedir la generación de anomalías perceptivas. Pero si debido a alguna falla, una clase de activación residual viajase hacia atrás podría inducir percepciones sinestésicas. Desde esta perspectiva, la sinestesia ocurriría en una etapa relativamente tardía del procesamiento sensorial. Este modelo explicaría la posibilidad de inducción sinestésica mediante el empleo de sustancias psicotrópicas como mezcalina o LSD.¹²

Como señalan Pérez Dueñas y Gómez Milán¹³ desgraciadamente con los datos disponibles en la actualidad resulta imposible confirmar o refutar inequívocamente ninguna de las teorías. Los modelos podrían además no ser excluyentes.¹⁴ Incluso tal vez los sinéstetas ideopáticos inferiores y los sinéstetas superiores pongan en juego mecanismos neurocognitivos dispares. Una pregunta es si debemos pensar en niveles diferenciados de experiencias sinestésicas. Otra, si es posible que los distintos fenómenos descritos sean expresión de un continuo dentro de un espectro más amplio que pudiera ir desde la sinestesia ideopática hasta las sinestesias que permiten la construcción de metáforas o figuras poéticas (Juan Lupiáñez, comunicación personal).

11 Cfr. P. G. Grossenbacher, y C. T Lovelace, "Mechanisms of synesthesia: cognitive and physiological constraints", en *Trends In Cognitive Science*, 5, 2001, pp. 36-41.

12 Cfr. M. Hochel, *La sinestesia: sentido sin fronteras*. Tesis Doctoral. Departamento de Psicología Experimental. Universidad de Granada, 2006

13 C. Pérez Dueñas, y E. Gómez Milán, E. *Sinestesia*, en E. Gómez (ed.). *El rompecabezas del cerebro*, 2006. Disponible en: http://www.psicologíadelaconciencia-com/docs/libro/conciencia_capitulo17.pdf

14 Cfr. E. M. Hubbard, y V. S. Ramachandran, V.S, "Neurocognitive mechanisms of synesthesia", *Neuron*, Vol. 48, 2005, pp. 509-520.

EL EFECTO “BOUBA” Y “KIKI” O LA SINESTESIA NUESTRA DE CADA DÍA

Como veremos, alguna clase experiencia asociativa intermodal parece estar presente en el procesamiento sensorial normal. La misma nos permite, por ejemplo, construir cierto tipo de metáforas ¿Podría ser la sinestesia ideopática una especie de exacerbación de este fenómeno, el que nos permite trazar comparaciones y construir tropos y figuras poéticas, por ejemplo? Autores como Ramachandran y Hubbard¹⁵ consideran que la investigación de la sinestesia puede abrir puertas hacia la explicación de las bases neurológicas de la metáfora en particular y del lenguaje en general y quizá esto no sea casual.¹⁶

Hacia 1929, Wolfgang Köhler mostró formas similares a las de la imagen de la figura 1 a hablantes españoles y preguntó luego cuál de ellas era “takete” y cuál “baluba”.



Köhler encontró una fuerte preferencia a asociar la forma puntiaguda de la izquierda con el nombre “takete” y la forma redondeada de la derecha con el nombre “baluba”. Ramachandran y Hubbard¹⁷ y Maurer, Pathman y Mondloch¹⁸ repitieron el experimento con hablantes anglosajones, usando las palabras “kiki” y “bouba”; hallaron resultados parecidos, incluso aplicando la prueba a niños de 2 años y medio. Todo esto parece sugerir que el cerebro humano de alguna manera extrae propiedades abstractas de las formas y sonidos. ¿Podría acaso esto tratarse de una variante de la sinestesia, pero común a la mayoría de las personas? De hecho los informes subjetivos parecieran revelar paralelismos llamativos entre la sinestesia congénita y la percepción normal. Por ejemplo, Ward, Huckstep y

15 Cfr. V. S. Ramachandran, y E. M. Hubbard, *Synaesthesia: A window into perception, thought and language*. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (12), 2001, pp. 3–34. Y V.S Ramachandran, y E. M. Hubbard, *Psychophysical investigations into the neural basis of synaesthesia*. *Proceedings of the Royal Society of London, B*, 268, 2001, pp. 979–83. Y M.

16 Cfr. M. Hochel, *La sinestesia: sentido sin fronteras*. Tesis Doctoral. Departamento de Psicología Experimental. Universidad de Granada, 2006

17 Cfr. V. S. Ramachandran, y E. M. Hubbard, “*Synaesthesia: A window into perception, thought and languag*”, ed. cit.

18 Cfr. D. Maurer; T. Pathman y C. J. Mondloch, “The shape of boubas: Sound-shape correspondences in toddlers and adults” *Developmental Science* 9 (3), 2006, pp. 316-322.

Tsakanikos¹⁹ demostraron que la asociación intermodal sonido-color en la sinestesia presenta el mismo patrón de correspondencia entre la luminosidad y el tono que las asociaciones entre sonidos y colores en personas normales (por ejemplo tonos oscuros y sonidos graves).

Ramachandran y Hubbard²⁰ consideran que fenómenos como el de “bouba” y “kiki” podrían ser expresión de mecanismos primarios vinculados con la evolución del lenguaje humano. El que la mayoría de las personas asocie “kiki” con la figura de la izquierda y “bouba” con la de la derecha, probablemente tenga que ver con que ciertos movimientos de la boca y la lengua queden asociados con las inflexiones y representaciones fonéticas de cada sonido. Quizás se llame “bouba” a la figura redondeada porque la boca requiere hacer movimientos circulares y adopta la forma de una cavidad para producir el sonido de la b y la o, respectivamente, mientras que se necesita un movimiento más tenso, oclusivo y angular para producir el sonido de “kiki”. En este sentido, la presencia de una correspondencia sinestésica entre la apariencia visual de ciertos estímulos, determinadas formas de vocalizar, junto con una activación cruzada entre nuestras gesticulaciones y vocalizaciones podrían explicar la emergencia de un protolenguaje.²¹ Puede incluso que un modelo como el ofrecido requiera postular la existencia de una clase de *sinestesia sensorio-motora*, un tipo de asociación intermodal basada en la activación no de dos vías sensoriales sino de una sensorial y otra motora, para explicar fenómenos como el descrito. (Aquí, dicen estos autores, puede ser útil atender a mecanismos neuropsicológicos como las neuronas-espejo, descritos por Rizzolatti, Fogassi y Gallese en monos).²²

19 Cfr. J. Ward, B. Huckstep y E. Tsakanikos, “Sound-colour synaesthesia: to what extent does it use cross-modal mechanisms common to us all?”, *Cortex*, 42(2), 2006, 264-80.

20 Cfr. V. S. Ramachandran, y E. M. Hubbard, “Synaesthesia: A window into perception, thought and language”, ed. cit.

21 Un elemento adicional al que estos autores atienden es a la ocurrencia de gestos y posturas automáticas ante la presencia de ciertos sonidos o expresiones. Por ejemplo, dicen, Darwin ha hecho notar que cuando cortamos algo con un par de tijeras, inconscientemente tendemos a apretar y soltar nuestras mandíbulas, imitando con nuestra boca el movimiento de apertura y cierre que hacemos con las manos.

22 Estas neuronas se activan cuando el mono realiza una tarea manual. Pero también se disparan cuando el mismo mono observa a un congénere realizar dicha tarea. Es decir, que tiene lugar una activación tanto cuando una acción es ejecutada como cuando se observa a otro realizarla, como si ocurriera en ambos casos alguna forma de simulación interna del acto motor. Cfr. G. Rizzolatti, L. Fogassi, y V. Gallese, ‘Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action’, *Nature Reviews Neuroscience*, 2 (9), 2001, pp. 661-70.

METÁFORAS DE LA VIDA COTIDIANA Y SINESTESIA

Lakoff y Johnson²³ observaron que numerosas metáforas que empleamos en la vida diaria para comunicar experiencias abstractas, nos remiten al cuerpo y al modo en que asumimos nuestra espacialidad. Mucho antes la fenomenología había señalado que nuestra experiencia subjetiva parece asentarse sobre ciertas categorías estructurales como son la vivencia del *espacio* y del *tiempo*, así como también en prenociones fundantes como ser las ideas de *sustancia*, *causalidad* o *agencia*. Para diferentes autores²⁴ nuestras expresiones y comunicaciones idiomáticas revelarían, en sus modismos, en las metáforas y alegorías, elementos de esta misma estructura profunda, *prelógica*. Basándose en esta clase de consideraciones Binswanger²⁵ ha sugerido que nociones físicas, como son las de *fuerza*, *rigidez*, *opresión*, *resistencia*, parecieran constituir abstracciones que se arraigan en experiencias anímicas y *sensoperceptivas primarias*, que si podemos hablar de *fuerza*, en mecánica, por caso, es porque antes conocemos lo que es la experiencia del *esfuerzo*, a nivel anímico.

Según Romano Guardini²⁶ la representación de la unidad del espacio vital en función de nuestro cuerpo constituye el esquema según el cual se piensa involuntariamente la existencia viva. A nivel espacial y dentro de este esquema, dice, el eje vertical es la clave en la constitución del psiquismo humano; el arriba representa la zona del intelecto, de la libertad de elección, de la voluntad dominadora, mientras que el abajo es el ámbito de las pasiones, de los impulsos y las necesidades orgánicas e inconscientes (el acto de subir o de escalar requiere propósito, esfuerzo; bajar en cambio, se baja rodando). Lakoff y Johnson²⁷ han observado, respecto de esto, que al hablar, tendemos a asociar en el plano vertical la felicidad con la elevación y la altura. La tristeza en cambio, nos la representamos abajo. Vinculamos asimismo la amplitud de miras con la *luz* y la ignorancia con la *oscuridad*. Tal vez ello tenga que ver con que, cuando estamos alegres y saludables nuestro cuerpo se pone erecto y con que cuando nos sentimos desanimados o enfermos tendemos a perder tonicidad y nos encorvarnos. Además, cuando tomamos altura nuestro

23 Lakoff, y M. Johnson M, *Metáforas de la vida cotidiana*, Editorial Cátedra, 1997.

24 Cfr. Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ediciones Península, 1975; L. Binswanger, *Artículos y conferencias*, Madrid, Editorial Gredos, S.A., 1961, p. 68; L. Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1956; y Y. M. Ratcliffe, *Fellings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*, New York, Oxford University Press, 2008.

25 Cfr. L. Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1956. Y M. Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ediciones Península, 1975.

26 Cfr. R. Guardini, *Mundo y Persona*, Madrid, Guadarrama Ediciones, 1954.

27 Cfr. G. Lakoff, y M. Johnson M, *Metáforas de la vida cotidiana*, Editorial Cátedra, 1997.

campo visual se ensancha e “ilumina”; alcanzamos una “visión de conjunto”. Muy por el contrario, si nos hallamos en una depresión geográfica o en un pozo perdemos visibilidad y nuestro horizonte se oscurece y acota.

Para estos autores es posible que ciertas vivencias sensorio-perceptivas y motoras conformen nuestro equipamiento básico para habitar el mundo. Dice Binswanger que si hablamos del mismo modo “de una torre alta y de una baja, de un sonido alto y de uno bajo, de una moral alta y de una baja, de un estado de ánimo alto y de uno bajo, no se trata en modo alguno de transferencias lingüísticas de alguna de estas esferas del ser a la otra, sino más bien de una dirección general de la significación que se divide en partes iguales en las diversas esferas regionales, es decir, se mantiene dentro de las mismas significaciones (del espacio, acústicas, espirituales, anímicas y otras)”.²⁸ Merleau Ponty por su parte, afirma que: “Si digo que en la decepción caigo de mi altura, no es solamente porque aquella va acompañada de gestos de postración en virtud de las leyes de la mecánica nerviosa o porque descubro entre el objeto de mi deseo y mi mismo deseo la misma relación que hay entre un objeto colocado en lo alto y mi gesto hacia él; el movimiento hacia lo alto como dirección en el espacio físico y el del deseo hacia su objetivo son simbólicos el uno del otro, porque expresan los dos la misma estructura esencial de nuestro ser como ser situado en relación con un medio”.²⁹

A nuestro parecer, a lo que aluden Binswanger y Merleau Ponty tras él, es a un fenómeno cercano al que describen los estudiosos de la sinestesia. El interrogante que nos hacemos es si determinadas categorías vitales para que usamos para configurar nuestra experiencia no son, en esencia, resultados de procesos de integración sinestésica, fenómenos intermodales parecidos a las que nos llevan a pensar la letra “b” o la letra “o” de “bouba” como más cercanas a las “redondeses” y la “k” a las formas cortantes de “kika”.

ESTUDIO DE CASOS CLÍNICOS

En este trabajo nos hemos propuesto analizar lo que creemos podrían expresar de sinestesias espaciales surgidas de relatos clínicos de pacientes. Presentaremos algunos ejemplos que podrían sugerir la presencia de ciertos patrones al momento de utilizar “metáforas” espaciales para describir vivencias subjetivas, en pacientes diagnosticados con diferentes cuadros psicopatológicos. Para nuestro análisis hemos partido de analizar expresiones que remiten a diferentes formas de espacialidad. Hemos trabajado sobre una selección de 6 casos clínicos. Analizamos extractos de entrevistas en profundidad hechas a estos seis pacientes. Los pacientes presentaban, respectivamente, síntomas de: depresión (1), trastorno de

28 L. Binswanger, *Artículos y conferencias*, Madrid, Editorial Gredos, S.A., 1961, p. 68.

29 M. Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*, ed. cit., p. 299.

personalidad obsesivo-anacástico (2), trastorno fóbico-ansioso (2) y trastorno en el control de los impulsos (1). Todos ellos habían hecho o se encontraban realizando psicoterapia. En todos los casos se consignó al diagnóstico apuntado por el profesional que atendía al participante. Cuando se presentó alguna divergencia o duda con relación a la caracterización sintomatológica de los profesionales se trató de salvar las diferencias a partir de una consulta con el experto a cargo. Para ello se atendió a los criterios establecidos por los manuales DSM IV-R/CIE10. Todas las personas fueron informadas del objetivo del estudio y todas dieron su consentimiento para participar del mismo. Se pidió a los entrevistados que nos hablasen de ellos mismos y de sus síntomas. Las entrevistas fueron grabadas y posteriormente desgrabadas para su análisis. En todos los casos se modificaron los datos filiatorios que permitían reconocer la identidad de los entrevistados.

Se llevó a cabo un análisis cualitativo de tipo fenomenológico-narrativo. Para ello se procedió a una primera lectura minuciosa de los párrafos a analizar. Siguiendo el método de comparación constante se procedió entonces a identificar aquellas expresiones que remitían a categorías espaciales o bien sensoperceptivas y motoras para adjetivar y cualificar experiencias subjetivas o referir elementos propios del sistema de creencias de la persona.³⁰

ANÁLISIS

11

Transcribimos y analizamos a continuación un extracto de cada uno de los casos

Caso 1

Esta entrevistada se encontraba en fase de remisión de una depresión. Relata lo que fueron sus primeros síntomas al comienzo de la enfermedad y lo que significaron para ella.

Empecé con problemas de columna, todo, tenía una sensación de que *me quería levantar y hacer algo* y me quedaba mal. Me fui al médico para que me hiciera masajes, calor y todo eso (...) Entonces me puso eso, como un vibrador, un vibrador le llaman ellos. Y llego un momento que no lo soporte más. Me fui. Entonces ya me atendió el médico, me vieron los otros médicos y todo y entré en ese estado depresivo. Estuve tres meses *tirada* en la cama. *Me levantaba, me levantaba* y quería hacer las cosas y no podía. Mas da hacerme una taza de café o una cosa así, con las manos así... *Me temblaban* las manos, se me ponían duras y estaba muy medicada (...) Y bueno, lo único que hacía es que *me levantaba*, porque Patricia *me obligaba a levantarme*. Gracias a Patricia *me levanté*. Se necesita mucha ayuda de la familia, si no hay *ayuda*

30 Cfr. D. G. Duero, y M. C. Córdoba, *Análisis comparativo de los estilos narrativos de personas con síntomas depresivos y obsesivo-compulsivos*. Revista Peruana de Psicología y Trabajo Social (5) 2016, pp. 27 - 51

de la familia creo que acá no pasa nada. Porque si yo no hubiese tenido el *apoyo* de Patricia de llevarme, de sacarme, de ir acá, que vamos acá, que vamos allá. A veces se quedaba a dormir conmigo porque yo estaba mal y le pedía que se quedara porque no, no podía dormir. Lo que yo sentía en mí era que cada vez me *hundía* más, era como que estaba en un *túnel*. Pero no en un *túnel* que iba así (gesto de a “para adelante”) sino así, *hacia abajo, hacia abajo. Oscuro*. Yo quería, digamos *agarrarme* de los bordes ¿no? O sea, uno se va *cayendo* y se *agarra* de los bordes de algo, y me *resbalaba* y no podía. Era una sensación horrible que tenía (...) yo lo intentaba y no podía, *me iba hacia abajo, me iba cada vez más y no podía salir*. Esa era la sensación horrible que a mí me pasaba. Aparte me dormía y me dormía con esa idea.

SINESTESIAS ESPACIALES: ARRIBA-ABAJO/SOSTÉN-SOSTENIDO

En este relato predomina, en el plano espacial, el eje vertical, con operadores como arriba-abajo (“me iba hacia abajo, me iba cada vez más y no podía salir”, “yo quería agarrarme del borde del pozo”, “era como si las manos se me resbalaban”) o levantarse-caer/hundirse (por ej.: “me levantaba, porque Patricia me obligaba a levantarme”, “Gracias a Patricia me levanté”). La paciente emplea estos operadores para describir experiencias vívidas de carácter personal o existencial asociadas con la depresión. Los mismos están asociados con otros como apoyar-apoyarse, estar-ser sacado (“Porque si yo no hubiese tenido el apoyo de Patricia de llevarme, de sacarme, de ir acá, que vamos acá, que vamos allá”) y luz-oscuridad (“era como que estaba en un túnel (...) oscuro”). Aquí el desánimo se asocia con el pozo, lo hundido, y también con la soledad. A nivel corporal y tras la enfermedad la entrevistada describe un cuerpo que se ha vuelto algo “sin consistencia ni sostén”, “enclenque e inestable”; el contraste entre *tensión y flacidez* resultará concluyente (ej. “Estuve tres meses tirada en la cama”; “quería hacer las cosas y no podía”; “me temblaban las manos, se me ponían duras”). Predominan en este nivel las vivencias de “inestabilidad”, “tambaleo”, “debilidad”, “inseguridad postural” e “imposibilidad”; en función de ellas se organizan también experiencias más abstractas, de tipo psicológicas o existenciales.³¹

Caso 2

Se trata de un paciente con un perfil de personalidad anacástico. Este entrevistado refiere dificultades con su pareja. En el momento de la entrevista estaba por separarse. Esto lo condujo a hacer terapia. Dice:

31 Cfr. O. Dörr-Zegers, *Del análisis clínico-estadístico del síndrome depresivo a una comprensión del fenómeno de la depresividad en su contexto patogénico*. Revista Chilena Neuro-Psiquiatría, (10), 1971, pp. 17-39.

Intento ser una persona responsable. Intento ser una persona que trata de vivir su vida y sus días en diferentes no sé si decir *módulos*. ¿Qué quiero decir con esto? Que trato de tener mi *espacio de capacitación o de formación* al cual le *dedico* una parte importante de mi *tiempo*; pero, no me gusta *dejar de lado* otras cuestiones, como sería el amor en sus diferentes... lo que hace a la pareja, o la amistad, como así también, este... otras cuestiones que hacen a lo que yo sería. Otras cuestiones que me gusta realizar en la vida cotidiana, como ir al cine, o leer un libro o qué se yo, hacer deporte, que tienen mucho que ver conmigo ¿no?... Este tipo de actividades, Este... (Silencio) Entiendo que soy una persona que *le pone empeño* a lo que hace, que me gusta *superarme* todos los días. Y que lucho porque en este afán de tratar de *superarme* todos los días este... *no dejar de lado* estos otros aspectos que tienen más que ver con lo emocional y lo relacional, digamos. Lucho mucho por, como te estaba diciendo recién: *le estoy dedicando* muchísimo tiempo, en este momento de mi vida a lo que es la formación o el trabajo. Entonces me requiere prácticamente un esfuerzo decir: bueno *le dedico* tiempo a la pareja o a otros aspectos, porque siento que *lo estoy sacando de ahí*, muchas veces (...) Hoy por hoy como que estoy bastante *centrado*, como te decía recién, en lo que es la formación u otros ámbitos que me *requieren* por ahí mucha exigencia, entonces yo siento que *ahí me aieo*. Es como que *ahí voy y busco fuerzas, busco recursos*. Eh...No sé, intento que sea *la parte más concreta* de la vida, digamos... Son como los *lugares de apoyo*, por decirlo de alguna manera (...) Siento que por ahí es un esfuerzo el *sobrellevar o sostener* todas estas cosas, *paralelamente... Todas cosas paralelas* (...) Hoy siento que estoy tan *centrado* en esta *otra parte* que me cuesta *sacar de ahí* para poder dedicarle a las cosas que, *por un lado* considero que son muy importantes y sin embargo las estoy *dejando más de lado*. (...) Yo supuestamente tengo una noción de que esto es muy importante para mí pero en este momento lo estoy *dejando un poco de lado*. Por eso, por eso yo me explico, este... debiera ser lo más importante. A pesar de que no le estoy dando tanto valor... Es como lo que yo siento: es *lo más concreto* de la vida, no. Entonces, este... cuando digo lo más *concreto* creo que tiene que ver con *los lugares en los que yo me apoyo y me siento más apoyado*, digamos.

18

Caso 3

Esta entrevistada que muestra rasgos anacásticos y una fuerte preocupación por la productividad. Es una persona con un buen nivel de adaptación, sobre todo en el ámbito laboral, en dónde se muestra excesivamente proactiva. Transcribimos:

Soy periodista, locutora...hago una tesis de licenciada en comunicación social, vivo en Río Cuarto de lunes a viernes. Yo soy de La Puerta, soy de un pueblo *del interior*, trabajo allá. Trabajo en la radio local los fines de semana; tenemos un periódico, con formato de revista, *contenidos más atemporales, que perduran en el tiempo*, pero que no pierden la instantaneidad. Se distribuye en quince *localidades del interior, de mi zona*. De lunes a viernes, hago una corresponsalía. Siempre estoy al tanto. Me crié toda la vida en La Puerta, el pueblo más lindo de todos. (...) en el *interior*, en lugares como La Puerta estamos atrasados diez años. ¿Qué significa estar atrasados diez años? Eh, los

precios llegan un poquito más tarde, la elevación de precios (...) En la Puerta no hay fuente, fuente de trabajo, posibilidades de *progresar* y ese es el motivo que lleva a que los jóvenes se vayan. No hay posibilidades de *progresar*. Los que se quedan eligieron no seguir estudiando, no quisieron, no tuvieron la posibilidad, armaron la vida así muy rápido; otras posibilidades no tenían. No es fácil irse a otro lugar a estudiar; faltan *recursos*, tiempo, esfuerzo de los padres, rebuscársela (...) Yo soy una persona hipereprendedora; a mí nunca me vas a ver *haciendo nada*, sin un proyecto en mente; siempre me las rebusqué; *no me voy a quedar sentada* esperando; voy a buscar la forma de que lo que hago sea redituable, vivir de esto (...) El que quiere lo logra, pero hace falta tiempo, trabajar... Trabajar sobre todo (...) Por ahí Aquiles se embola porque claro, nos vamos el fin de semana y yo estoy trabajando en la radio de nueve y media a una y media, *llego, duermo la siesta, me levanto cinco de la tarde y agarro la calle* y vuelvo a las once de la noche, y en esas horas estuve visitando gente, vendiendo, conversando, y la paso re bien, te digo que es *mi cable a tierra* porque me siento con la gente conversamos, charlamos, chusmeamos, tomamos mates, y encima les vendo, ¡y encima me pagan! ¿Me entendés? O sea... es fantástico. O sea, como que no... *no dejo espacios*. Te digo, al final termino descansando en la semana, de lunes a viernes (risas) porque tengo menos actividades. Entendiendo que es difícil progresar nos las hemos rebuscado para poder trabajar de algo redituable (...) En el futuro me programo la vida como la tengo ahora. De lunes a viernes apostar a conseguir un trabajo acá en Río Cuarto, en algún medio grande, ya sea televisivo, gráfico, radial, lo que sea, y fines de semana volverme siempre a La Puerta sobretodo porque allá hay *un nicho que no está cubierto*. Y si yo lo *dejara* sería una tonta... sería dejar un *espacio vacío al vicio* (...) Ser periodista es una forma de vida, y es como que lo llevás a *todos lados* porque te vas de vacaciones y llega a pasar algo y yo estoy con el teléfono con la cámara puesta en el acceso directo por las dudas pase algo para sacar una foto. Es como que siento que si descanso... es como que todo el tiempo *quisiera estar me superando*. Yo sé que en un momento va a llegar y voy a decir basta, quiero tener un horario, *volver a mi casa*, hablar de otra cosa y *sacarme* de la cabeza el periodismo. Pero sé que es un momento de la vida en el que *no lo quiero dejar* ningún instante (...) Es una carrera como muy apasionante, que te *termina absorbiendo todas las áreas de tu vida*.

SINESTESIAS ESPACIALES: CENTRO-PERIFERIA/ LAS PARTES Y EL TODO

En estos dos relatos el espacio se organiza fundamentalmente desde la horizontalidad, a partir de los operadores centro- periferia y las partes-el todo (ej. 2: “hoy siento que estoy tan centrado en eso”; cosas que “son muy importantes y sin embargo las estoy dejando más de lado”). Lo que se evidencia es un intento por compartimentar el espacio en “todas cosas paralelas” y por distribuir y aprovechar el tiempo y las energías (ej.2: “intento ser una persona que trata de vivir su vida y sus días en diferentes no sé si decir módulos”; ej. 3: “Nos vamos el fin de semana

y yo estoy trabajando (...) llego, duermo la siesta, me levanto cinco de la tarde y agarro la calle y vuelvo a las once de la noche, y en esas horas estuve visitando gente, vendiendo, conversando”). En términos sinestésicos, aparecen además preocupaciones por lo lleno y lo vacío, por poner y sacar (ej. 2: “no se sabe de dónde sacar tiempo para ponerle”; “me requiere prácticamente un esfuerzo, decir: bueno le dedico tiempo a la pareja o a otros aspectos”; ej. 3.: “sería dejar un *espacio vacío al vicio*”) así como también por lo concreto y lo que perdura -versus lo que es trivial y efímero (ej. 2: “Es como lo que yo siento es lo más concreto de la vida”, ej. 3: “contenidos más atemporales, que perduran en el tiempo”). Lo que se observa es un interés por la disponibilidad de recursos y por las posibilidades a futuro (ej. 2: “estoy sacando de ahí los recursos”; “ahí voy y busco fuerzas, busco recursos”; ej. 3.: “es mi cable a tierra”, “voy a buscar la forma de que lo que hago sea redituable”, “en la Puerta no hay fuente, fuente de trabajo, posibilidades de progresar”). Junto con ello aparecen expresiones que remiten a apoyar-ser apoyado (ej. 2: “los lugares en los que yo me apoyo y me siento más apoyado”). Hay por otra parte como una necesidad de cubrir o abarcar todos los espacios (ej. 2: “no me gusta dejar de lado otras cuestiones”; ej. 3: “hay un nicho que no está cubierto”, “yo no dejo espacios”, “sería dejar un espacio vacío al vicio”, “es un momento de la vida en el que no lo quiero dejar ningún instante”).

En relatos como estos parece que presenciáramos, a nivel sensorioespacial, una dificultad en el empleo de operadores verticales que organicen jerárquicamente y en función de prioridades el espacio: internamente todo parece confundirse, tener la misma *altura*.³² Al paciente no le queda más que apelar a coordenadas externas para saber qué es lo importante y lo urgente y qué no (ej. 2: “*supuestamente* tengo una noción de que esto es muy importante para mí”; “*yo me explico que debiera ser lo más importante*”). Por otra parte, cuando los operadores *arriba-abajo* aparecen, están articulados en forma escalonada con la categoría *adelante-atrás*; lo que se observa es una constante preocupación por evolucionar o progresar (ej. 2: “busco superarme a cada instante”; ej. 3: “es como que todo el tiempo quisiera estarme superando”).

Caso 4

Se trata de una persona que consulta por síntomas de ansiedad, ataques de pánico y temores de tipo hipocondríacos. Muestra también algunos rasgos obsesivos. Fundamentalmente este paciente teme sufrir una descompensación o un ataque cardíaco (en especial cuando experimenta signos de agitación); en tales circunstancias también manifiesta tener miedo de enloquecer. Ha hecho numerosas consultas con cardiólogos y médicos clínicos y no presenta signos de patología médica. Transcribimos a continuación un extracto de la entrevista:

32 Cfr. L. Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1956.

Pensé en cómo me definiría si yo fuese una ciudad. Mi definición sería la de una *ciudad amurallada*, que *no se expande* hacia los costados. Todavía no sé bien si *crece para arriba* o *crece para abajo*. Yo siento que yo *no salgo mucho hacia los costados...* Con los logros uno siente que *va creciendo para arriba*. Pero también es *crecer para bajo*. Cuando me pasa algo yo no voy a hacer nada. Es como que *te vas encerrando*. Por ejemplo, yo a muy pocos les he comentado esto de mis sensaciones, lo que puedo sentir, que me va a pasar algo... *Me lo voy quedando* para mí y *por fuera* no lo notás. No soy de hablarlo. Me cuesta expresarlo... Entonces siento que *me voy encerrando* en mí mismo (...) De chico yo viví *cerca de los ferrocarriles*. Entonces yo no tengo mucha noción de pasar mucho tiempo con mis amigos. No había gente chica para *compartir*. A mis amigos *fuera del cole no los veía* nunca (...) No tengo recuerdos de *compartir* sensaciones, emociones, cosas con la gente más *cercana*. Creo que eso de una manera o no, uno no tiene una *muralla*, pero ya tiene una *verjita*. Y uno está en su *sitio*, *adentro de esa muralla*. En vez de *hacer el camino...* uno *se queda en su sitio de confort*. No te arriesgás. Cuando te pasa algo decís: ¿lo comento con los otros? *¿Hago el camino ese?* Y no estoy acostumbrado. Me cuesta, me cuesta salir, me cuesta *abrirme* (...) Respecto de la pareja, para mí una pareja es algo mucho más allá del nivel físico, un respeto hacia la otra persona... Digo, siempre lo que pensé, la persona que *te acompaña*, que está *cerca tuyo* y que no es como un objeto... siempre tuve el mismo pensamiento: una pareja no es para algo meramente físico sino para algo de compartir tu vida, el día a día, las cosas que te gustan (...) Un amigo me decía: *Yo tiro a todos lados*. Y vos sos el que está apuntando como un francotirador a una única persona para ahí *poner la bala* y de ahí a la eternidad (...) He conocido gente que están en una reunión y en dos o tres días dicen: salí con tal persona. Y saben que *no va a durar*. Saben que no se van a ver más. Y eso a mí me genera malestar. Porque conoces a alguien, *te abris*, y sabes que tiene *fecha de vencimiento*. ¿Vale la pena hacer eso? Tener ese sufrimiento melancólico, que *te desbarajusta la estantería*. Tal vez esa sensación de evitar ese dolor a futuro hace que uno *no avance*.

Caso 5

Se trata de una persona que muestra síntomas de inhibición, ansiedad y evitación del contacto social. Lo siguiente es parte de la transcripción:

Soy de acá y ahora *no estoy, no estoy* estudiando ni, ni, ni trabajando y no sé, no sé qué más te podría decir. ¡Qué sé yo!... Me parece raro, no sé cómo decirlo, me parece raro... las personas... hablar de sí mismas, decir soy una persona de tal forma. *No frecuento, no frecuento muchos lugares; corté* un par de relaciones con gente; no me muevo mucho, *me quedo*. No estoy estudiando ni trabajando, más que nada hago cosas de la casa (...) Mi papá es un tipo, siempre nos dieron todo, nunca nos trataron mal, no tengo mucha relación, *no estaba mucho*, estaba trabajando todo el tiempo, *estaba bastante tiempo fuera* (...) Cuando éramos más chicos tenía celos de nosotros, hacia mi madre, *la resguardaba de nosotros*. Con ella tengo mejor relación, es más comprensiva. Tengo además dos hermanos, uno mayor; con él no mantengo casi

nada de relación; él estudia, no me hablo mucho con él, *no tengo una relación*, no tuve relación con él; es muy infantil, es el más grande pero es como si fuera el menor. Y mi otro hermano, el del medio, me sigo llevando bien con él, pero ahora *no puedo llegar* (...) Mi vida de joven... vivía en un barrio *alejado*, tenía pocos, muy pocos amigos; no tenía ningún problema con ello; me gustaba más estar en mí, *yo estaba en mi casa y estaba en mi barrio y estaba en mi patio, solo; yo estaba más en mí*. Después empecé a tener problemas en el colegio; el colegio era como *una cárcel*. Lo único que podía hacer era juntarme con otros tipos con los que no compartía nada; era estar ahí, juntarme con esa gente; luego empezamos a ser más *allegados*. Después nos *alejamos* de lo que nos unía, del colegio, la cárcel. Entonces me estuve encontrando de vuelta yo conmigo. Y me fui *alejando* de ellos.

SINESTESIAS ESPACIALES: DENTRO-FUERA/ ABIERTO-CERRADO

Como en los dos relatos anteriores, también en estos dos relatos predomina, como pasaremos a mostrar, el plano de la horizontalidad por sobre el de la verticalidad. Hay referencias, sí, a arriba-abajo (ej. 4: “no sé bien si crece para arriba o crece para abajo”, “con los logros uno siente que va creciendo para arriba. Pero también es crecer para bajo”). En el plano sinestésico parecen ser sin embargo los operadores dentro-fuera y abierto-cerrado los que organizan la narración (ej. 4: “Lo que me definiría sería una ciudad amurallada, que no se expande hacia los costados”; ej. 5: “Estaba más en mí”; “estaba en mi casa y estaba en mi barrio y estaba en mi patio”). Lo anterior se asocia con lo que podrían ser sinestesias relativas al sentimiento de encierro (ej. 4: “te vas encerrando”; “me voy encerrando en mí mismo”; ej. 5: el colegio “era como una cárcel”, mi padre “a mi madre la resguardaba”).

También redundan los operadores cerca-lejos, próximo-distanciado (ej. 4: “yo vivía cerca de los ferrocarriles (...) A mis amigos fuera del cole no los veía nunca”; ej. 5: “estaba en un barrio alejado”), asociados con compartir-no compartir, allegado-lejano y solo-acompañado (ej. 4: “No tengo recuerdos de compartir sensaciones, emociones, cosas con la gente más cercana”, “la persona que te acompaña, que está cerca de tuyo”, “algo de compartir tu vida, el día a día”; ej. 5: “tenía pocos, muy pocos amigos”, “empezamos a ser muy allegados”, con mis compañeros “nos alejamos de lo que nos unía”; de mi hermano “me alejé”).

Por otro lado ya a nivel temporal y en especial en el relato que presentamos en primer lugar surge una marcada preocupación por lo estable, lo permanente y lo fútil e impermanente: (ej. 4: “para ahí poner la bala y *de ahí a la eternidad*”, “saben que *no va a durar*”, “conoces a alguien, *te abris*, y sabes que tiene fecha de vencimiento”). Esto parece asociarse a nivel espacial a su vez, con los operadores

estabilidad-inestabilidad, lo cual podría acercarlos al relato de la paciente con depresión que analizamos en primer lugar pero también a ciertas preocupaciones propias de los relatos anacásticos (Ej. 4: te desbarajusta la estantería”).

Caso 6

Se trata de una paciente que consulta por sus crisis de enojo y sus problemas para el control de impulsos. Aparecen preocupaciones por el trato que da a su hijo cuando se siente desbordada. Dice:

Con el papá de mi hijo fuimos novios. Nos *volvimos* a encontrar mucho después.... Tuvimos una relación durante cuatro años. Él vivía *allá* y yo *acá*. *Anduvimos, fuimos y vinimos* hasta que él se casó con otra persona. Nos *volvimos* a encontrar. Él se *vino*. Y nació Andrés. Él tuvo un problema de salud. Él siempre fue un padre *presente*. Lo amaba a Andrés, lo protegía, lo cuidaba. Pero era difícil la convivencia. Teníamos planes de vida distintos. Él tiene adicciones. Yo traté de *abrirme*, por este problema... Además, él *vivía en* Santiago del Estero y tenía una historia más *desordenada*. Cuando empieza a *viajar* a Río Cuarto empezamos a vernos. Él estaba casado. Se casó con una persona con la que en algún momento fuimos un *triángulo*, hasta que yo me *abrí*. Bueno, se *separó*. Cuando yo lo *volví* a ver él había dejado de tomar hacía dos años. Estuvo siete años sin tomar; él sabía que el día que largara.... Y bueno... hasta que pasó esto. Se *desestructuró*. Ha tenido cosas que le han pasado con el hijo gravísimas. Cuando yo *estaba* con él, en el último año que empezó a tomar. Andrés tenía cuatro años. Yo intenté por todos los medios, amenazándolo, escuchándolo, invitándolo a tomar un café, de mil maneras; hablando con su familia, explicándoles que él necesitaba ayuda. Después perdió el trabajo. Y empezó una pesadilla. Quería *ir* a Santiago del Estero, porque él extrañaba Santiago y vivía nostálgico... Se gastó la indemnización; teníamos un proyecto de tener una casa (...) Ocurrió un evento... todo en relación con el alcohol. Estuvimos un mes sin hablarnos, hasta que hubo un episodio de violencia. Ahí se acabó. Yo empecé a descubrir cosas con el dinero, que nos estábamos quedando sin plata y era la plata de la casa. Ya estábamos por hacer una operación hasta que él me dijo: esa plata *no está*. Porque ya había cosas que implicaban que *uno iba para un lugar y otro iba para el otro*. Yo había decidido que me iba a *separar*, porque había probado *otras alternativas* y no se podía hablar, no se podía... No nos dirigíamos la palabra desde hacía un mes... Y él *salió de la casa, volvió* y rompió un vidrio, y decía que todo era culpa mía, que lo había *echado* por mí, que se había venido... hasta que intentó... hubo un episodio de violencia delante de la criatura, intentó... zamarrear me, ahorcarme contra la ventana. Andrés lloraba.... Le pedí que por favor *me dejara llevar el nene* hasta la casa de mi mamá, que ya volvía. Y *no volví* nunca más. *Me abrí*.

SINESTESIAS ESPACIALES: IR-VENIR/TRAER-LLEVAR

En este tipo de relato se combina numerosas descripciones kinestésicas con los operadores espaciales aquí-allá, fundamentalmente en función de las categorías ir-venir (por ej.: “anduvimos, fuimos y vinimos”, “yo me quedé”, “me fui de acá”, “nos vinimos”, “quería ir”, “él salió de la casa, volvió y rompió un vidrio”, “no volví nunca más”) o traer-llevar (por ej. “se lo llevaron”, “lo bajaron en calidad de bulto”, “que me dejara llevar al nene”). También aparecen otras categorías con contenido kinestésico como “empezar” a la que, en vez de “terminar”, se contrapone “dejar abierto” (por ej. “él sabía que el día que largará”, “empezó a tomar”, “empezó una pesadilla horrible”). Los operadores abierto-cerrado, aparecen asociados a la idea de implicación-desvinculación o estar juntos-estar separados, respectivamente (por ej. “traté de abrirme”, “fuimos un triángulo”, “yo me abrí”, “había probado otras alternativas”). A diferencia de los relatos previos, esta forma de espacialidad pareciera menos estable, como si estuviera montada sobre los recorridos que va haciendo la protagonista, antes que en base a una superficie que permite seguir los desplazamientos a partir de punto de referencia. Es una espacialidad y un relato “desestructurado” y “desordenado” que nos recuerda a lo que encontramos en algunas personalidades limítrofes.³³

CONCLUSIONES

19

Lakoff y Johnson³⁴ han señalado que un sinnúmero de expresiones y metáforas que utilizamos a diario para referir experiencias cotidianas parecerían ordenarse a partir de sistemas conceptuales o preconceptuales más básicos. Ramachandran y Hubbard³⁵ creen de hecho que las observaciones de estos autores posiblemente rondan sobre puntos parecidos a lo que ellos vienen señalando con relación al fenómeno observado en el experimento de “bouba” y “kiki”. De acuerdo con esta perspectiva, muchas expresiones “metafóricas” que usamos a diario para hablar sobre el mundo y lo que nos pasa, se asientan sobre ciertas vivencias estructurales fundamentales, como son la vivencia del *espacio*, del *tiempo*, así como en experiencias kinestésicas y propioceptivas que podrían estar vinculadas al fenómeno sinestésico.

En este trabajo nos hemos propuesto vincular lo postulado por diferentes autores respecto de la sinestesia con observaciones surgidas de la investigación clínica y fenomenológica. Hemos partido del análisis de entrevistas clínicas centrándonos

33 Cfr. Th. Fuchs, “Fragmented Selves: Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder”, *Psychopathology*, Vol. 40, 2007, pp. 379-387.

34 Cfr. G. Lakoff, y M. Johnson M, *Metáforas de la vida cotidiana*, Editorial Cátedra, 1997.

35 Cfr. V. S. Ramachandran, y E. M. Hubbard, *Synaesthesia: A window into perception, thought and language*. *Journal of Consciousness Studies*, ed. cit.

sobre aquellas expresiones que podrían sugerir la presencia de sinestesias espaciales. Nuestros resultados nos llevan a preguntarnos si es factible que los seres humanos y en particular las personas con patología puedan mostrar patrones en la configuración predominante de sus sinestesias espaciales y si esto podría tener injerencias al momento de organizar su experiencia subjetiva e incluso emocional; es decir, si ciertos operadores sensoperceptivos y kinestésicos podrían funcionar como organizadores sinestésicos que condicionan, luego, la elección y el empleo de metáforas particulares para describir experiencias vitales más globales.

Según hemos dicho cierto conjunto de vivencias sensoperceptivas y motoras podrían servir como un sistema categorial preconceptual que ayuda a ordenar y significar el mundo y la experiencia subjetiva. Esta idea coincide tanto con lo propuesto recientemente por Ramachandran y Hubbard³⁶ como por lo dicho por Lakoff y Johnson³⁷ y antes por Minkowski.³⁸ Todos estos autores postulan que en numerosas ocasiones transferimos algunas experiencias básicas a los fines de describir y significar nuestras vivencias subjetivas en un nivel más abstracto. Minkowski ha llegado a decir que nuestro modo de ordenar la propia temporalidad y la espacialidad sería el cimiento sobre el que asentamos nuestra primitiva vivencia de mismidad; ha sugerido incluso que en patologías como el Síndrome Delirante Crónico y la Depresión podrían estar alteradas las formas primarias de espacializar y temporalizar la experiencia, lo cual explicaría mucho de los síntomas asociados con ambas patologías.

110

A nuestro parecer las líneas propuestas podrían abrir un campo que facilite nuestra comprensión, en términos fenomenológicos, de las particularidades que hacen a la configuración del mundo vital de las personas normales y, también, de aquellas que se encuentran aquejadas por enfermedades psiquiátricas. En este trabajo hemos intentado presentar algunos ejemplos para ilustrar el fenómeno. La nuestra ha sido una primera aproximación en un intento por sistematizar este conjunto de datos, a los fines de aportar en un futuro a una discusión teórica más profunda.

36 Idem.

37 Cfr. G. Lakoff, y M. Johnson M, *Metáforas de la vida cotidiana*, Editorial Cátedra, 1997.

38 Cfr. E. Minkowski, *El tiempo vivido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Vol. 3, Abril 2018
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

ONTOLOGÍA POÉTICA MEXICANA. JOSÉ GOROSTIZA: ALEGRÍA Y PESADUMBRE DE LA CARNE. *MUERTE SIN FIN*. [UNA LECTURA FILOSÓFICO-LITERARIA]*

Julio Quesada Martín
Universidad Veracruzana

RESUMEN

Este ensayo filosófico-literario reflexiona sobre la obra cumbre de José Gorostiza: *Muerte sin fin*. Lo que en él he encontrado, nuestra tesis, es el drama de la subjetividad humana. [La pasión creativa y la destrucción, no menos creativa, que parece poner fin a la representación del mundo desde esa conciencia alcanzada que se debate sobre el sentido de la vida. El desconsuelo de la carne que se ve a sí misma atrapada en esta muerte sin fin y en plena conciencia de una endeble finitud cuyo sentido último se oscurece al finalizar los fuegos artificiales del ingenio. Tal vez sería mejor vivir la inconsciente muerte de otros reinos. Pero el poeta —conciencia del mundo— lleva a cabo una “epoché”, pone la vida entre paréntesis para, después de unas fantásticas descripciones, decir lo que es: “muerte sin fin”. Esta finitud sin aparente trascendencia hace del pensamiento de Gorostiza un “existencialismo”.

ABSTRACT

This philosophical-literary essay reflects on the summit work of José Gorostiza: *Muerte sin fin* (Endless Death). What I found in it is the drama of human subjectivity. The creative passion and the destruction, no less creative, that seems to end the representation of the world from that reached consciousness which debates about the meaning of life. The disconsolation of the flesh that look at itself in this endless death end and in full awareness of a feeble finitude whose ultimate meaning is to darken at the end of the fireworks of ingenuity. Perhaps it would be better to live the unconscious death of other kingdoms. But the poet —conscience of the world— carries out an “epoché”, bracketing life, after some fantastic descriptions, says what it is: “death without end”. This finitude without apparent transcendence makes of Gorostiza’s thought an “existentialism”. Is it, then, that “Being-Toward-Death” as Heidegger announced in Being and

¿Será, entonces, que “el-ser-es-para-la-muerte” como anunció Heidegger en Ser y tiempo? Pienso que no. En esta muerte sin fin emerge asombrosamente un humanismo. Gorostiza “canta” y “baila” —a través de su increíble arquitectura de metáforas cruzadas— que no hay muerte sin la conciencia de la muerte; de la misma forma que mundo y conciencia están atados para siempre. En el horizonte de sentido de este pensamiento aparece la intuición de lo “trans-individual”. Por estas razones mi ensayo no es un estudio psicológico, ni filológico del poema; sino una contribución desde la fenomenología.

Palabras clave: Vaso de agua | Ser | Metáforas cruzadas | Muerte | Inteligencia | Drama | Subjetividad | Soledad | Silencio | Dios | Nosotros | Fenomenología | Existencialismo | Lenguaje |

Time? I think no. In this endless death, a humanism emerges amazingly. Gorostiza “sings” and “dances” —through his incredible architecture of crossed metaphors— that there is no death without the conscience of death; in the same way that the world and consciousness are tied forever. Within this thoughts appears the intuition of “trans-individual”. For these reasons it is not a psychological or philological study of the poem; but a contribution from phenomenology.

Keywords: Glass of water | Being | Crossed metaphors | Death | Intelligence | Drama | Subjectivity | Loneliness | Silence | God | Us | Phenomenology | Existentialism | Language |

1. EL DRAMA DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA

El poema *Muerte sin fin*² del mexicano José Gorostiza (1901-1973) es ontológico porque se pregunta por el ser o por lo que hay o se apunta en el transitivo morir de todo lo que nace o es. A su manera también parece una oración, un mantra que alguien (él-ellos-nosotros) canta a un Dios que parece ocultarse entre el nacimiento y la destrucción... “sin fin”. ¿Qué Dios?. El frontispicio del poema repite del *Antiguo Testamento*, Proverbios 8:36: “Mas el que peca contra mí defrauda (daña) a su propia alma; todos los que me aborrecen aman la muerte”. A nuestro juicio, esta voz enmarca el horizonte de sentido de la intencionalidad del poema. [¿Estamos, realmente ante un canto a la muerte producido por la “náusea” que provoca la ausencia de sentido?]

Una breve descripción analítica del poema nos lleva de inmediato a la subjetividad del que se siente, como conciencia reflexiva, lleno de sí. Tan sólo la primera persona del singular puede verse, a través de la metáfora material y espiritual del vaso de agua, “sitiado en mi epidermis” (verso 1). No se trata de la subjetividad cartesiana, ni de la ipseidad sin cuerpo: estoy sitiado por mi cuerpo, mi piel es la frontera en cuyo acá me ocurre la muerte. Sin embargo, esta frontera es porosa y, en el fondo, la carne, alude a los otros seres, incluso al reino mineral. Y porque tomo conciencia de mi epidermis como piel del mundo o de la vida, es por lo que Gorostiza se encuentra a sí mismo, se descubre (8), en la imagen del agua encajada en la forma del vaso.

El agua huidiza que toma “forma”, una “paradoja” del ser, gracias al “rigor del vaso que la aclara” (21). El poeta tabasqueño se compara con esta columna de agua determinada por el cristal; así es si entendemos [filosófica-poéticamente con Parménides que el Ser es y el No-Ser no es porque los separa la forma, su entidad o sustancia]. Tener forma es lo que hace que el ser sea frente a la nada. El agua no es nada hasta que toma asiento y se edifica. Asentarse ahí significa el anuncio de la “muerte niña”, ese “reposo gentil” (25) en donde el agua se reconoce,

1 Este poema ya ha dado de sí numerosos y valiosísimos estudios como los de Andrew P. Debicki (1962), el ya clásico de Evodio Escalante (2001), Arturo Canti (2005) o, más recientemente, Fernando Castañón (2014). Es muy reconocido en México. En el mío, España, nunca escuché hablar de él. Fue en mi primera estancia en la UNAM como lo conocí a través de la Dra. Lizbeth Sagols —quien me regaló el libro de Gorostiza hace algunos años. Ahora, al estar viviendo en México como “residente permanente”, me asaltó la doble deuda que tenía que reparar.

2 José Gorostiza, “Muerte sin fin”, *Oesías*, FCE. México, 1964.

“atada allí, gota con gota” (32). Tal vez, escribe el poeta, Dios no sea sino un vaso que “nos amolda el alma perdidiza” (51-55). O una taza, o una mano cóncava. Es genial. ¿Por qué “cóncava”? Porque lo convexo aleja: ahí no ha lugar el “asiento” de la forma en la que, ya lo ha intuito, nos crece una muerte niña, recién nacida a las formas.] El agua se pierde si no se le da forma. El azul del mar que es cielo y océano para los hombres: “peces del aire altísimo” (65). Gorostiza habla de isla de monólogos; pero utiliza el universal los hombres para referirse a esta condición humana de islas que están ya unidas por la muerte, por la conciencia de la muerte, un archipiélago. [Paradójicamente, en medio de la soledad (sonora) un coro de seres, del minúsculo mineral al hombre, entretejidos por la vida que se nos muere, un baile, una sardana.] Vasos] de agua, pero vasos comunicantes porque son, están, viven, en la propia tez de Dios, azul, nuestro horizonte, canta, «un circundante amor de la criatura» (69), “el ojo de agua de su cuerpo” (de Dios) a través del cual los hombres ven que están viendo.

El poema se hace cargo tanto de la conciencia fugitiva del río (72) como de la “veraz” columna de agua que es la persona; tanto “el brusco andar de las criaturas” (75) como asentamiento del agua en el vaso, en su forma. Aunque sólo sea nada más que un minuto que se yergue y “enardece” hasta la “incandescencia” (82). Pero un minuto nada más, que es lo que está cantando, orando, el poeta. Ahora bien, no reza ni el minuto en sí, ni lo eterno en sí; sino el disparo que nos lanza desde esta nuestra oquedad de vaso, o red de cristal, hacia lo eterno. Sólo que desde la conciencia fugaz de el tiempo es agua, nuestro amor circundante, de azul intenso, ay, no conlleva una eternidad, tan sólo “lo eterno mínimo” (84). Cuanto más hondo es el vaso más ansia de eternidad, al igual, otra metáfora, que la relación que se da entre la intensidad de las brasas y lo eterno mínimo de sus cenizas. Debe estar orando el poeta porque esa minúscula eternidad que se yergue en el vaso, a través del que nos encontramos como hombres, es un minuto cóncavo” como nuestras propias manos. “Un cóncavo minuto del espíritu” (86). “Con toda seguridad podemos decir que si Gorostiza en vez de José se hubiera llamado [Arthur o Peter], este verso: «*Eine konkave Minute des Gesites*», hubiera dado lugar a no pocas Tesis Doctorales; pero no era de Alemania, el único pueblo metafísico, según [la metafísica de] Heidegger; [en fin], tampoco pensaba en alemán, es decir, que no pensaba; sino que era y fue pero sigue siendo otro magnífico hijo del limo hispanoamericano, [para decirlo con Octavio Paz], natural de Villahermosa, Tabasco, México. Toda una reinención del español: metáforas vivas en este [bendito mestizaje] gracias al que se constituye el Reino de Cervantes (Uslar Pietri).

La cuestión ontológica es transparente: ¿por qué ese minuto de agua erguida es “cóncavo” y no convexo? ¿Por qué ha intuito este poeta, y así lo aclara en su lenguaje, que el espíritu es cóncavo como la conciencia? No sé si Gorostiza conocía la escuela fenomenológica de Husserl, pero sus descripciones, metáforas fulgurantes y la intencionalidad de la conciencia (de la muerte) nos aproximan, y de qué forma creativa, a ese mundo pre-reflexivo inmediatamente anterior a que el mundo quede petrificado en conceptos, metáforas muertas.

José Gorostiza, poeta ontológico. Sin embargo, este tratado poético del ser no cercena, ni destruye, el continuum del agua, ni el del tiempo, ni el del minuto del espíritu que se yergue una sola vez en tensión al mínimo eterno; no viene a dividir las aguas en auténticas e inauténticas. Tampoco existe una muerte propia y otra impropia [como analizó Heidegger en una ontología que, en las antípodas, la muerte sirve para ahondar, aún más si cabe, nuestras diferencias como pueblo, nación o Estado.] El-ser-es-para-la-muerte -axioma fundacional de la ontología heideggeriana. [Cada existencia, a juicio del filósofo alemán, tiene su “propia” muerte que no puede compartir con nadie más]. Todo lo contrario, el poeta mexicano parece tener la vocación, la tarea, de describir hasta la última gota (de agua) lo que enuncia y anuncia el vocablo “muerte” más allá de nosotros mismos, de nuestra propia ipseidad. Y lo lleva a cabo, “verso a verso”, desde su mundo circundante amoroso mineral-vegetal-animal.] Prueba la muerte a sorbos del vaso de agua; y esta agua sabe a muerte: ya por “azar” y “en cualquier escenario irrelevante”, en el “bar”, “entre dos amargas copas”, bien “entre las cumbres peladas del insomnio” (91-92). [Qué] sublime metáfora, y quiero hacer hincapié en que no se trata de una bella metáfora que te deja dormir en paz porque todo cuadra; sino a lo Nietzsche: una tensión que te hace despertar para subir o bajar hasta tus más ocultas cumbres oceánicas. Sea como sea bebemos el agua de la vida a sorbos de “la edad, el fruto y la catástrofe” (95). Obvio resulta señalar que el vaso de agua es el ojo con el que la muerte ve a la vida. Y esto, ya desde una situación ontológica precisa, significa, para decirlo con *Lo visible y lo invisible* de Merleau-Ponty, que el poeta sabe que al ser sólo se llega a través de la pluralidad del mundo; no directamente, sino a través de las cosas y los seres.

Esta ontología de la muerte sin fin es un diálogo con Dios. Bien que no el Dios de la presencia plena, sino el de la oquedad del vaso. Una oquedad o silencio a voces que acompañan. En el caso del poema *Muerte sin fin* no cabe la menor duda de que el ser-con (*Mitsein*) es humano: 1º), “ay, hermano Francisco”; 2º) “Él”, Dios; y 3º) “nosotros”. Este nosotros nombra aquel mundo circundante amoroso interconectado a través de lo que el poeta denomina magníficamente “riente claridad del alma” (132). De manera que tenemos, por un lado, el ciclo repetitivo de una muerte sin fin que podemos ver al trasluz del vaso de agua, aunque a Dios no lo veamos; no obstante, su presencia entra de lleno en la rueda vital de los “pronombres”: “de mí, de Él y de nosotros tres” (136). [Mi conciencia de mundo] no sólo es edad, fruto y catástrofe; sino también un “disfrute en corro de presencias”. ¿[Con] quiénes y con cuántos pronombres se conjuga esta presencia? Y contesta el poeta: “de todos los pronombres” y tienen que ser “todos” para que el azul sea transparente frene a la turbia efusión de su nuestro egoísmo (132-133).

Este corro de las presencias o pronombres también es, en el sentido ontológico, el corro de la naturaleza que gira sobre sí misma “planta-semilla-planta/planta-semilla-planta” (158-159). Ahora bien, de este círculo de la vida y de la muerte sin fin llama poderosamente la atención lo que el poeta mexicano señala en su ontología de 1939 como “el tiro prodigioso de la carne” (167). Lo más elevado. Pero viendo

que nos vemos, influencia [del Barroco y la conciencia como pliegue], concretamente de Calderón de la Barca, la mecánica celeste no oculta nada al ojo. Nada sucede, “sólo un cándido sueño (planta-semilla-planta, planta-semilla-planta) que recorre/ las estaciones todas de sus rutas” (175-176). ¿Qué oculta este teatro del tiempo de Dios, planta-semilla-planta?, ¿qué oculta el prodigio de la carne? Para el poeta “nada es tan cruel como este puro goce” de un cielo “impío” que expone todas sus figuras al “fuego” (190). [Creo] que *El mundo como Voluntad y Representación* de Schopenhauer parece formar parte del mundo circundante espiritual o filosófico-literario del existencialismo de José Gorostiza. Más al lado de Schopenhauer que de Nietzsche [porque la forma es tan precisa, a veces tan escueta, tan filosóficamente pelada, que esta conciencia de la muerte da poco espacio al entusiasmo dionisiaco del *Eterno retorno*. Y, sin embargo, se trata de una muerte sin fin. Tanto en el sentido temporal (final) como en el de una teleología (sin fin).]

Esta rueda de la vida que es la muerte en donde se encuentra la persona, una figura material llena de espíritu, propia de una infinita imaginación, la carne, “el tiro más alto”, el más logrado y conseguido, “en el prisma del llanto las deshace” (195. En efecto, contra la metafísica del idealismo alemán arremete Schopenhauer demostrando la realidad ontológica del mal que hay inscrita en la médula de la voluntad de vivir, y en línea con el escepticismo de [Voltaire] ante el principio de Razón suficiente de Leibniz [*Nihil est sine ratione*] y su armonía preestablecida, aunque yendo a un punto de inflexión contra la modernidad no hollado aún por ningún filósofo antes que por este tajante anti-optimista que fue Arthur Schopenhauer, encuentro un claro paralelismo entre la impiedad del optimismo del filósofo alemán y esta dura crítica [poética] a la teología de la presencia plena, rehén del principio de Razón suficiente y su lógica implacable, planta-semilla-planta, planta-semilla-planta, al que estamos expuestos por la misericordia divina de una lógica que no sabe de pronombres. La metáfora del “cielo impío” (190) deslumbra por su paradoja y atenta contra el principio de Identidad de un Dios que todo lo puede. O, más ajustado a la verdad poética de Gorostiza, frente a un Dios sin luto, implacablemente sordo ante el llanto que todo lo deshace.

[La estructura del poema] tiene un movimiento pendular que vertebra la dinámica del poema. Ida y vuelta. Continuamente ida y vuelta. Planta-semilla-planta; carne-catástrofe-carne; vida-muerte. Nada parece que esté ocurriendo: ni entre el follaje del jardín, ni entre los pájaros que suben hasta arriba, tampoco nada parece ocurrir ante el sufrimiento de los hombres. Pero una cosa es cuando el péndulo va de ida y otra cuando viene de vuelta. Este venir de vuelta no está ocurriendo en otro marco que en el propiamente humano de la conciencia de la carne o la conciencia que es carne y, dice el poeta, “que se mira a sí misma en plena marcha” (216). Esta ontología -aunque hable de “vaso de tiempo”- nada tiene que ver con la temporalidad de la historicidad heideggeriana que existe de espaldas al cuerpo y, sobre todo, a la carne pensante que, de vuelta y en plena marcha, no sólo se mira a sí misma sino, a través de ella, el propio Dios.

Tampoco podemos decir que Gorostiza siga los pasos de Schopenhauer porque si bien el modelo *El mundo como Vorstellung (Representación)* alienta a una relación ontológica con el río de Heráclito; sin embargo, el tiro prodigioso de la carne nos obliga a reconsiderar la vida como sueño. En la carne hay algo que no puede ser deconstruido y que apunta al “nosotros” de la presencia dada entre yo, Dios y nosotros. El péndulo de vuelta es como un tío vivo o una noria cargada hasta los bordes de sorpresas que se desborda por doquier en todos los reinos de la naturaleza vegetal, animal y, atención, mineral también. Es, en efecto, el mundo algo fascinante, de una riqueza plural cuya generosidad llega al cielo; pero cuando el péndulo está o va de vuelta ya no es el mismo alborozo de criaturas bailando al corro de las presencias, sino el ojo encarnado que puede llegar a ver ¿el punto ciego? de la creación en donde Dios, viéndose a través de nosotros, llora sobre su propia creación. Luego la conciencia de lo que rutinariamente es planta-semilla-planta no es otra cosa sino espíritu. ¿Qué se ve cuando el péndulo está de vuelta?: “muerte sin fin de una obstinada muerte” (242). El espíritu no forma parte de la mecánica celeste y, por esta razón, a la inteligencia humana se la nombra así: “¡oh, inteligencia, soledad en llamas!” (245).

Gorostiza, poeta ontológico. Cuando el péndulo está de vuelta es cuando puede llegar a mirarse a sí mismo en plena marcha. Luego no todo es pendular. No todo es pura mecánica. Hay espíritu. En este punto se cruzan dos tiempos: el de la objetividad: planta-semilla-planta y el del hombre y Dios, subjetividad. Puede ocurrir que se aborrezca tanto la vida que nos enamoremos de la muerte; y, así es, la inteligencia puede acabar siendo, canta el poeta, “un páramo de espejos” y sentir que “la fatiga se fatiga” en este “constante perecer enérgico”, propio de “un morir absorto” transformando en escombros la “fábrica” del cielo y viéndose en la desnudez del ser “hijo de su propia muerte” (234). Ya advertía Albert Camus en *El verano* que la inteligencia no lo era todo, es más, que puede ser hija del pesimismo. Gorostiza, a nuestro juicio, detesta tanto el idealismo como el materialismo, ambas posturas absortas unilateralmente con la alegría del “*Nihil est sine ratione*” y la catástrofe anticipada del nada con razón. Ambos extremos olvidan lo más importante: el momento espiritual, cruce de esos dos tiempos, en el que hace eco otro nosotros: “la sorda pesadumbre de la carne” (286). Al llegar aquí el poema se torna claramente filosófico, crítico, ante una rutina de huesos rotos que piden una explicación.

Sin admitir en su unidad perfecta
El escarnio brutal de esa discordia
que nutren vida y muerte inconciliables, (287-289).

No se trata de una huida del mundo, como en *Epifilosofía* de Schopenhauer, pues Gorostiza señala el “amoroso temor de la materia” que desde la carne, también desde la carne, nos hace proverbialmente lanzar, escribe, un “grito de júbilo sobre la muerte” (268). Este largo poema ontológico, escrito el mismo año que comenzaba la Segunda Guerra Mundial, deshace el nudo gordiano de la biopolítica nazi.

No sólo se desmonta el cierre del cuerpo sobre sí mismo sin alma, sin posibilidad alguna de trascendencia de la finitud que queda encadenada a un suelo [*Boden*] o *Volk*. También, y esto es esencial para pensar la política del poema, desmonta el cierre anticipado del nacimiento y la tesis biopolítica nazi y heideggeriana del Nada nuevo bajo el sol. ¿Qué es lo nuevo en el poema *Muerte sin fin*? Lo que pone la carne: ese fondo crítico de Mundo-carne (*logos*), esa reflexión que se hace el péndulo de vuelta antes de volver a impulsarse de nuevo y que ya no marca las horas como un autómatas sino como un alguien, un quien, algo nuevo bajo el sol que pregunta por el sentido de las cosas.

2. LA PESADUMBRE DE LA CARNE

Volvamos a la anterior metáfora: “el prodigioso tiro de la carne”. Gorostiza utiliza de forma brillante la metáfora del “tiro” como algo lanzado hacia muy alto, por encima, incluso, de las nubes. La carne es la que se alza milagrosamente sobre la tierra, la carne es la que se levanta, toma aire, desde la tierra y llega a tener hasta alas. Es el hombre y los animales que vuelan como si la materia se alzase sobre sí misma “en un tiro prodigioso”. Pero, al mismo, tiempo el poeta alude al tiro de escopeta que rompe el vuelo en “su desbandada pólvora de plumas” (172). Lo más bello aparece de forma descarnada: un tiro en pleno vuelo. Para señalar, acaso de forma schopenhaueriana, hacia un “cielo impío” (190) en donde lo bello y el caos se juntan así como la belleza y la crueldad de lo que también es “un puro goce” (191).

En relación al mal, algo que sólo puede ser propiamente humano, demasiado humano, el poeta acude al “llanto” que deviene cuando las bellas formas, todas las bellas formas, se inflan de pasión a la vez que son deshechas en el llanto producido por el fuego arrasador de todas las imágenes del mundo. Odios purulentos en la misma matriz de la vida. No es ya una cuestión puramente y excluyentemente humana. El mal, este continuo deshacer de formas bellas, no es patrimonio del hombre; sino de la existencia. Sólo que en el prodigioso tiro de la carne hacia el cielo, en la carne, la destrucción funge con más letras: “piensa el tumor, la úlcera, el chancro” (206). Pero pensado, escarbando en ese ojo con el que la vida, la existencia, se ve a sí misma, interpelando ahí en donde se juntan placer y dolor, ahí mismo, “nada ocurre, no, sólo este sueño...que se mira así mismo en plena marcha” (213-215).

¿Cuál es el punto de vista del poeta? El del ojo que todo lo ve. ¿Dios? Siempre y cuando este mirar que se mira en pleno vuelo antes del tiro de la descomposición pueda ver “un constante perecer enérgico” (210); lo que sólo es ontológicamente posible desde la disolución de la forma en su origen primario, es decir, una intuición poética de la pre-forma de la que viene todo lo que hay, mineral, planta o animal. El planteamiento es nietzscheano: Apolo/Dioniso. Una dialéctica sin fin último. Es, dice Gorostiza como “un morir absorto” desde el que contemplamos cómo se destruye, por los siglos de los siglos, la “fábrica” de la belleza (232) que también es pasto de las llamas. Para este punto apolíneo-dionisiaco es necesario

que la carne tome conciencia de la pesadumbre de la carne, que “su fatiga se fatigüe” (235) y hasta que el domingo se canse de su propio descanso, entonces, sólo entonces, el hombre puede verse a sí mismo como formando parte del ojo con el que se mira “y sueña que su sueño se repite” (237). José Gorostiza, poeta ontológico porque nos dice o intenta decir lo que es: “muerte sin fin de una obstinada muerte” (238) en donde podemos cambiar de piel pero no de sueño.

Este crucial punto de inflexión sobre la vida que es muerte es un paso de la conciencia equilibrista entre lo individual-concreto y el Todo. El pesado eco de la muerte sólo es posible escucharlo como parte indistinguible de nuestra conciencia individual, “oh inteligencia, soledad en llamas!” (244) capaz, por un solo instante, un minuto cóncavo, de verse en plena marcha de su trayectoria como parte de la dinámica de esta nuestra muerte sin fin. Entiende Gorostiza que esa es la sustancia de la fruta prohibida que hay en “el rencor de la molécula” (248): saberse mortales.

Porque ¿por qué somos mortales? —interroga esa inteligencia fatigada de su intelecto, harta, hastiada de la semana. Entiendo, como intérprete, que late un existencialismo nietzscheano. Concretamente en “Entre hijas del desierto” del *Zarathustra* en donde Nietzsche anuncia el nihilismo: “hasta los mejores se cansaron de sus obras”. Gorostiza ha elegido un vaso de agua y, muy posiblemente, estemos pensando en un cotidiano o usual vaso de agua; pero el vaso pudiera ser pensado como de cristal veneciano o checo. Una obra de arte. La carne, el tiro de la carne, es toda una obra de arte. Sin embargo, la fatiga pesa a pesar del brindis y del sonido de las copas ya sea que las llenemos de aceite, agua o vino. Un tiro las hace añicos, las esbeltas copas de Murano, las delicadas copas de Praga, la fábrica entera en llamas como nuestra inteligencia (soledad en llamas) al contacto del “amoroso temor de la materia” (265). Quisiera señalar y recordar que en la dinámica del poema somos un minuto cóncavo a pesar de nuestra inteligencia. Ahí, al filo de esta cuestión, aparece como horizonte de sentido “Él”, pronombre personal que siempre arrastra a “nosotros tres” (yo, tú y Él). “Dios” tiene la función poética de rescatarnos de esa soledad de espejos que es el páramo de nuestra inteligencia; consecuencia de haber probado el fruto prohibido del Paraíso. ¿Por qué somos mortales?: el rencor de la molécula nos puede instalar “en la cumbre de un tiempo paralítico” (270) en donde el pulso de la vida queda “sellado” y la muerte se yergue victoriosa sobre la vida (271 y 268). Es el “dios estéril” de la conciencia filosófico-científica (283):

y se mantiene así, rencor soñado,
una, exquisita, con su dios estéril,
sin alzar entre ambos
la sorda pesadumbre de la carne,
sin admitir en su unidad perfecta
el escarnio brutal de esa discordia
que nutre vida y muerte inconciliables,
siguiéndose una a otra

como el día y la noche, [...] (282-290).

Gorostiza nos obliga a indagar en “las orillas letales de la palabra” y “en la inminencia misma de la sangre” (298). Justo ahí necesitamos un “Baile” (seguimos con la impronta nietzscheana:

Pobrecilla del agua,
ay, que no tiene nada,
ay, amor, que se ahoga,
ay, en un vaso de agua (312-315).

Irónicamente este Baile de la existencia, de la conciencia personal paralizada en medio de su tiempo paralítico y con su dios estéril, viene a salvar a la muerte de sí misma. Gorostiza se hace eco de Proverbios: “¿Dónde está, aguijón [muerte], tu victoria?”. Sí, pero este “grito de júbilo sobre la muerte” sólo se alza desde la propia apesadumbrada carne.

3. METÁFORAS CRUZADAS [(1)]

106

En un punto de los versos que comienzan en el 345 hay una inflexión del poema hacia la metapoesía. La poesía toma conciencia reflexiva de sí misma sin dejar su alimento germinal: “Tras una sed de siglos en los belfos” (348) y “desapacibles úlceras de insomnio” (354). Ya no es la relación de la catástrofe que alienta en el seno de la molécula sino el insomnio tomando cuenta de sí, en plena marcha. El propio poema ontológico se transforma en “salmo”; lo que quiere decir que lo que es comienza a escucharse a sí mismo en un punto (acaso inevitable) que se torna “idolatría” de la muerte sin fin. Esta muerte sin fin no sólo es “un puro salmo” (362) o “un ardoroso incienso de sonido; (363). Quiere más: “quiere además oírse” (364). Así, pues, la dinámica de *Muerte sin fin* entra de lleno en lo que con Beda Alemán denominamos como “literatura y reflexión”. Esta cuestión le da al poema una profundidad extraordinaria y en relación al papel de las metáforas entre cruzadas, gracias a las que podemos hablar de las palabras y de las cosas, estar, por fin, delante de ellas y, sobre todo, pisar un terreno ontológico que desde Merleau-Ponty denominaremos como “trans-individual” en línea con el tiro prodigioso de la carne. Y en el presupuesto de que las metáforas cruzadas tienen una fuente ontológica en la carne del mundo.

Se hace más patente el mirar de las cosas en cuya percepción ya está el hombre. A la muerte sin fin no le bastan los reflejos “quiere, además, un tálamo de sombra,/ un ojo,/ para mirar el ojo que la mira” (368-370). Pero no es un mero mirar contemplativo; recordemos que este ojo que se mira está en plena marcha. El propio mirar, el estar ante las cosas, forma parte de sueño que se repite, planta-semilla-planta, mirada que se mira, en donde se cumple o “se consuma este rito de

eslabones” (373). El que este amor quede encadenado a su pecado, dice Gorostiza, este poder mirar lo que se mira, el haber probado la fruta del árbol de la poesía, y en el supuesto de que la acción poética no difiere, en este umbral del concimiento del yo y de las cosas, del probar la fruta del bien y de la muerte (amar la muerte) como inicio del conocimiento humano, esta acción poética “encadena el amor a su pecado” tal y como nuestro rostro queda reflejado en el “lago”, la “charca” o el “estanque” (371). Por los siglos de los siglos el hombre, los hombres, “nosotros tres” (yo, tú y Él), a tientas como un ciego hasta que despierta a su mirada y puede, por fin, mirar el ojo que lo mira.

Ha encontrado, por fin,
en su correr sonámbulo,
una bella, puntual, fisonomía.
Ya puede estar de pie frente a las cosas. (380-383).

Para llegar a verse a sí mismo el hombre, los hombres, han necesitado un cuerpo y el lenguaje. Mi cuerpo, mi fisonomía, mi rostro, los dedos, los labios, los ojos, son como un vaso de agua que está ahí frente a mí y al resto de las cosas. Sí, soy devenir; pero con una fisonomía propia. Mi cuerpo, nuestros cuerpos, son como vasos en donde el agua, la vida, la existencia, toma la forma del cristal y en él brillan las estrellas del mundo porque, Merleau-Ponty, mi cuerpo está hecho con la carne del mundo y el mundo participa de mi carne.

107

Ya es, ella también, aunque por arte De estas
limpias metáforas cruzadas, Un encendido vaso de f
iguras. (384-386).

En el vaso de agua, “Lleno de mí, sitiado en mi epidermis” (1), se encienden las figuras del mundo como el camino, la barda y los castaños (387). Por lo tanto, este mirar de la conciencia desde la subjetividad de la epidermis, la misma piel con la que está hecho el mundo, un minuto cóncavo de mundo, entiende Gorostiza que tenemos una “descarnada lección de poesía” (393) que no es ajena a la instalación de “un infierno alucinante” (304).

Pero ¿qué es el vaso en sí mismo? Afirma nuestro poeta: “Pero el vaso en sí mismo no se cumple” (395). Una cosa es el automatismo del enamorado círculo planta-semilla-planta y otra cuando el péndulo toma conciencia del movimiento y del ritual de las Horas. Creo que el poeta acierta al compararnos con un vaso de agua en donde no sólo lucen, y cómo lo hacen, las luces del mundo; sino su “vacío”. Ahí el punto de vista sólo ve, como el *Angelus Novum* de Benjamin una catástrofe constante, una muerte sin fin bajo un cielo impío y, de ahí, que el puro vaso, ese hontanar de páramo de espejos, sea atosigado no por el vacío; sino por “su vacío”

(412). Ahora bien, esta inteligencia en llamas, soledad solitaria de carne apesadumbrada, haciendo pie en “este erial aspira a ser colmado” (). Y sólo se consume o colma con el agua, el aceite y el vino.

3. METÁFORAS CRUZADAS [(2)]

Una vez que hemos tomado conciencia de la forma que toma el agua en el vaso, dentro de nuestra epidermis, una vez que nos sabemos trans-individuales porque el mundo participa de nuestra carne, Gorostiza culmina el drama de nuestra subjetividad epidérmica intentando vislumbrar en las palabras de esta muerte sin fin la patria del origen de todas las formas que nacen del mundo, la vida, la existencia. La más dura y esbelta y bella de las formas cede al destino de su repliegue al origen. Desde esta perspectiva del movimiento Gorostiza se aleja del Barroco de las mónadas que se despliegan hacia el infinito, sin fin, para concentrarse, en plena marcha, de la vuelta o retorno del péndulo que también son horas de nuestra existencia mortal. No abandona nunca la metáfora ontológica del vaso de agua. A la altura del verso 494 el poeta retoma, en un último movimiento sinfónico, el momento crucial en que el agua se bebe “en el módulo del vaso,/ para que éste también se transfigure” (416-417). La transfiguración del vaso, un término hondamente nietzscheano, sólo se alcanza en el momento de la consumación del agua. En ese instante, dice el poeta, el vaso de duro cristal “cede a la informe condición del agua” (502). Es un minuto tan sólo, “el mínimo / perpetuo instante del quebranto” en el que la “forma en sí”, matiza el poeta filosóficamente, “la pura forma”,/ se abandona al designio de su muerte” (511-513).

Estimamos que en este repliegue del pliegue que es el ser se dejan oír los pasos de Dioniso en el sentido de una visión trans-individual de la naturaleza, de todo lo que hay o “es” sin caer en un antropologismo poético. El axioma poético diría así: Todos los seres se repliegan en busca del sopor primero (516-517). Para los estudios de biopolítica en los que me encuentro este paradigma de la muerte sin fin rompe, desde dentro, el paradigma de la muerte auténtico-existencial histórica de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Todas las formas, todas las formas histórico-culturales, están vertebradas por una vuelta al origen que nos iguala a todos los seres que forman el mundo. Ni siquiera el animal hombre tiene una posición existencial preferente en lo que toca a la muerte y en lo tocante a la patria natal o *Heimat* este paradigma de muerte sin fin destruye los abismos de la egolatría ontológico-existencial heideggeriana, cuyo origen patrio es la fuerza que insta a la vuelta a los orígenes, para volver a situar al hombre, con la muerte que nos une y hermana, más allá de las patrias y de todo intento ontológico de distinguir una muerte auténtica de otra inauténtica. Para el poeta tabasqueño no se trata de este o de este otro ser; sino de que “los seres todos” han de replegarse hacia el principio.

Este “sopor primero” es lo que nos hermana en la propia muerte. Esta pira, “arrogante” pira de las formas (526) que sube hasta el cielo, no la forman seres extraños a nosotros sino nuestros propios dedos, ojos y labios, esa comunidad en la murete que formamos nosotros tres, yo, tú y Él. No es, pues, la muerte un punto de inflexión para la percepción cultural de la diferencia ontológica; sino, hay que insistir, lo que poéticamente nos hermana en esa propia pira que es la historia. ¿Qué hace el hombre ante esta inmensa pira de las formas?: intenta ahogarla con sus manos mismas (529).

Canta el poeta, reza esta oración o principio poético así: la muerte tiene un negro sabor de tierra amarga (530). Nada ni nadie queda fuera de este amargo sabor, pues el ojo con el que nos miramos, [mineral-planta-animal, es como un Dios que abarca todo,] todo este mundo de tinieblas al que nuestro mirar que miramos, [nuestra conciencia], y en plena marcha desea, quiere a toda costa ponerle los puntos sobre las [íes] a la palabra “tinieblas”. ¿Dónde están ahora los cantos que ensalzaban la belleza de las formas que se retuercen en las llamas? Cómo no recordar al poeta de *Las flores del mal* y el simbolismo de la muerte sin trascendencia, opaca a sí misma, de dios estéril, ay, y podrido el principio de razón suficiente que se escucha transparente en Una carroña:

La fábrica del bien y de la belleza forma parte de la monumental pira de la historia. Gorostiza no apartó la vista de la descomposición y el desorden que nos va a infligir la muerte como derrota de la propia forma en sí. En los versos 543 y siguientes deja escuchar un rotundo son de réquiem de muerte: “—ay, todo el esplendor de la belleza/ y el bello amor que la concierta toda/ en un orbe de inanes arrobados” (550-553). Este silencio, [“¡Ah, de la vida! —Nadie me responde”], no es significado ontológicamente como una ausencia de palabras o de ser; sino el descubrimiento que hace el hombre de sus silencios al comprobar en su epidermis lo negativo: “que su hermoso lenguaje se le agosta” (558). Agostar es desecar. Llegamos a un punto de nuestra vida y muerte, nos está diciendo el poeta mexicano, en que ya hemos extraído toda el agua que contenía nuestro lenguaje, el lenguaje. Todo “él”, “lenguaje audaz del hombre” (578), “se le quema - confuso- en la garganta” (559). Si anteriormente el azul de cielo semejava el azul del mar en la metáfora cruzada del aire espacial que es un océano, ahora el poeta redobla esa metáfora en relación al agua como lenguaje en donde viven y mueren los peces todos. Es la hora del silencio, es el minuto del quebranto, es el tiempo en que el lenguaje se encoge y vuelve a su silencio originario. Todos los peces. Desde, qué metáforas, “el ulises salmón” al “delfín apolíneo”, desde “el león babilónico/ que añora el alabastro de los frisos” (590-599), hasta “la golondrina de escritura hebrea”, en fin, “el racimo inmemorial de las especies” (602), todos los seres deshacen el camino de vuelta “a sus orígenes y al origen fatal de sus orígenes” (617-618).

Tal vez estas dos metáforas cruzadas con el hombre: a) el ulises salmón que remonta todo ese largo río con obstáculos de muerte para cumplir su cometido y morir, y b) el delfín apolíneo que simboliza en sus saltos la bella forma del vuelo submarino, tal vez en estas dos metáforas el poeta haya alcanzado una visión dio-

nisiaca del mundo si entendemos, ahora, lo dionisiaco como el retorno constante del principio de individuación, la forma bella, a un origen desindividualizador. ¿No es lo dionisiaco el quebranto de la forma cuya fuerza descubre la común unidad de los orígenes? Así nos lo parece en atención a como acaba el anterior verso,

cuando todo -por fin- lo que anda o rept
y todo lo que vuela o nada, todo,
se encoge en un crujir de mariposas,
regresa a sus orígenes
y al origen fatal de sus orígenes,
hasta que su eco mismo se reinstala
en el primer silencio tenebroso (614-620).

El eco de la carne apesadumbrada, casi agotado el lenguaje, se “reinstala” en el principio (arjh) de todas las cosas. El hombre descubre en sus silencios la vuelta a los orígenes. Todos “los bellos seres” tiene su propia fractura dionisiaca trans-individual y, desde luego, transnacional porque esta vuelta nos une a todos también en un coro de presencias de la muerte porque todos, animales, vegetales y minerales, todos, somos seres transitivos o seres que estamos de paso por la madre tierra: “Porque los bellos seres que transitan/ por el sopor añoso de la tierra” (621-622). Estos seres, dice el poeta, son “trasgos de sangre, libres” (623) en la película de su “sueño impuro” (¿salmón como Ulises, delfines como Apolo?); duendes que habitan lo deshabitado como niños traviesos, eso significa el término “trasgos”.

El tránsito aumenta la pena, la tristeza por lo que se señala: “todos se dan a un frenesí de muerte” (625) ahoga al sauce en un interminable llanto de pésame que lo transforma, en ese minuto de quebranto, en una oración vegetal y mineral de savia simbólica: “desnudo de oración ante su estrella” (632). ¿Desnudo por qué? Desnudo de tanto “atar nombres destemplados” que se fueron como tú, yo y nosotros.

El poeta traza una ontología poética de la muerte en base no a la vida exclusivamente humana, sino recogiendo entre sus cóncavas manos el orbe por completo. De ahí que afirmara con anterioridad que el existencialismo de Gorostiza no ha quedado, como el existencialismo de la historicidad de *Ser y Tiempo* (§74 y §77), reducido al *Dasein=Volk=Staat* de un determinado modo de existencia -alemana; sino que con sus propias manos abrasa esta pira-pueblo transhumano y universal cuyas llamas sí llegan al cielo.

Gorostiza no sólo es un poeta de la humanidad del hombre que constantemente se está muriendo, sino de todos, todos los seres sin excepción alguna se están muriendo. Es un punto de vista cuyo logoz o razón de ser quiere salvar al orbe entero sin distinción alguna. Desde “el anciano roble heroico” hasta “la geór-

gica esmeralda que se anega/ en el abril de su robusta clorofila” (654 y 664-665)³ desde los “cementeros de talladas rosas” (653) a “los duros jardines de la piedra”. “las piedras finas/y los metales exquisitos” (674). Todo, “todo se consume/ con un mohino crepitar de gozo” (688-689).

No sólo la forma hombre, no sólo la forma que toma el agua en su módulo; sino todos los seres. Todo vuelve al humus-madre: “cuando la forma en sí, la forma pura,/ se entrega a la delicia de su muerte” (690-691). De vuelta a la “matriz” —la patria del ser de donde venimos. Pero, ay, antes:

mientras unos a otros se devoran
al animal, la planta
a la planta, la piedra
a la piedra, el fuego
al fuego, el mar
al mar, la nube
a la nube, el sol (698-704)

El río de Heráclito es, ahora, un río de “semen enamorado” que “conjugua” de forma inhumana: opaco al “tedio”. ¿En dónde está el final de este río insomne? Afirma el poeta que no desemboca en sus propias entrañas, no va a dar en mar él sólo es como un vaso de agua cuya dureza, aquel rencor de la molécula, es como la dureza de las fuentes. Este río enamorado de la muerte sólo puede desembocar en “las grandes aguas”. Se trata del espacio simbólico en donde “flota el Espíritu de Dios” (716) que está llorando porque hasta a Él llega el luto humano transindividual. Un Dios «herido» por su propia creación de vida y muerte. El río de todas las cosas fluye hacia “un fulgor de soles emboscados”, hacia ese lugar en donde el sueño ya no duele, “donde nada ni nadie, nunca, está muriendo” (714). ¡Aleluya!

4. LAS TRES TENTACIONES DEL DIABLO

En este magno poema de 770 versos el Diablo admite una trilogía simbólica. Sin la inminencia ontológica del Diablo el poema de Gorostiza hubiera quedado como rehén de la teoría escolástica según la cual el mal no es real, sino sólo ausencia de bien o de ser. Pero no es cierto.

1º) El Diablo llama a nuestras puertas o a este ser que es la muerte sin fin, una existencia determinada tanto por nuestra epidermis y la carne que se gasta sin fin como el horizonte de sentido trans-individual o conciencia intersubjetiva material: carne del mundo. En una primera imagen el Diablo hace su presencia en calidad existencial de “es una espesa fatiga”. Creemos que Gorostiza se hace eco de

3 El término “geórgica” alude a un tipo determinado de versos de Virgilio.

la fatiga, el hastío o cansancio del ser que tenemos en la poesía simbólico-existencial de Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, en donde el poeta de la Nuit celebra esa espesa, inquietante, fatiga o cansancio (Ennui) del hombre ante la historia. Gorostiza afirma:

es una espesa fatiga,
un ansia de trasponer estas lindes enemigas,
este morir incesante,
tenaz, esta muerte viva (724-728).

La fatiga que produce el hastío de la vida y la muerte, “y en la carne que se gasta” (733), ¿no tiene un profundo parecido con el hastío por la repetición de la que nos habla Arthur Schopenhauer en *El mundo como Voluntad y Representación*? Así nos lo parece porque es la propia Wille la que, en plena marcha representacional, se interroga: ¿no estás ya harta de esta voluntad de vivir sin fin? No se trata de un cansancio concreto de nuestras fuerzas; sino del aburrimiento ontológico que subyace en la propia carne cognoscente de este río que no cesa. Fue Baudelaire quien en 1870 publicaba, después de superar la censura del Ser, su magnífico libro en donde se dan cita “Una carroña”, ya aludida, y el “Langueur” ([Spleen]) que no es mero vacío sino unas ganas locas de acabar con el orbe entero de un manotazo. No es un cansancio socrático, sino febril, una olla a presión a punto de estallar. Pues bien, el padre de esta filosofía de la existencia no es otro que Schopenhauer y su Langeweile, una voluntad suspendida en el brocal del abismo del Ser, enamorada del vacío, cansada de las formas, dispuesta a la destrucción. Es la fatiga del *Fausto* de Goethe en su Segunda Parte: aniquilador no ya en primera e inocente persona; sino una febril cadena de montaje que deshace la condición humana transformándola en un robot.

Gorostiza señala una primera visión del Diablo en calidad de muerte muerta, sin vida, eterna vida sin cansancio del ser, algo humano, demasiado humano. Nos promete, nos pone a prueba, contra la muerte sin fin dándole un hachazo al tiempo irreversible, atrayéndonos a un Paraíso de la vida plena de vida, aún no tocada por la muerte de los seres.

2º) La segunda forma del Diablo poniéndonos a prueba contra la nostalgia de la muerte y el luto humano se nos presenta bajo la fórmula vitalista de “una ciega alegría” (738). Y es que el vitalismo ante todo y por encima de todo es inhumano. Podemos decir que Gorostiza ha entendido perfectamente el problema del ser del siglo XIX (finales) y primeros del XX: o la fatiga o la alegría perfectas. Son las dos caras de la misma forma diabólica en la que el Diablo nos tienta contra la carne apesadumbrada, rodeada de muertos. Este vitalismo no deja vivir porque es tal el hambre de vida que tiene que quiere respirar a fondo el aire del mundo de una sola vez. Es, dice el poeta, “un hambre de consumir/ el aire que se respira” (739-740). Lo diabólico no es querer vivir, es querer consumir la vida sin dejar rastro de lo humano. ¿El fascismo de una Voluntad de Poder? La risa de la muerte. Contra

el insulto de la muerte, acabar con la muerte, con este morirnos gota a gota para siempre, de un solo golpe de risa (744). Esta risotada, que sólo puede darla el abrupto de un profundo cansancio existencial, acaba nutriéndose del gusto de la muerte, del gusto por la muerte. Aquí el Diablo no es otra cosa, lo hemos visto de forma muy especial en el siglo XX con Heidegger (el ser es para la muerte), sino el querer enterrar de una vez por todas, sin resurrección, a nuestra humana finitud en base a la redefinición ontohistórica del Ser como historicidad, auto constitutivamente finita y plenamente suya en su propio y exclusivo (y excluyente) morir a secas, absolutamente sin referencia alguna a esas abstracciones fantasmagóricas, ideas, tales como vida o naturaleza humana. Este regusto por la muerte que alcanza a percibir el poeta tabasqueño, el gusto que se le toma a la muerte: “(el gusto) que tomamos en morirla” (747-748), no es un dato aislado sin referencia a la época; todo lo contrario, es, para el fenomenólogo, una mina rica en una pluralidad de vetas en donde investigar nuestra propia percepción del mundo en la que nos hayamos.

3º) Por último, el Diablo llama, “¡Tan-Tan! ¿Quién es?”, a nuestra carne desde la consigna filosófico-científica de que Dios ha muerto. Es el Diablo con bata blanca, sacerdote del No o del Sí a toda costa, reventador de la esperanza. Esta muerte «es una muerte de hormigas/incansables, que pululan/¡Oh, Dios! sobre tus astillas» (752-754). El Diablo te tienta desde una Nada que hormiguea nuestros miembros y nos transforma en seres que ya no pueden esperar Nada. Este Diablo te pone en la tesitura de la estrella muerta hace millones de años pero que, ay, su luz sigue llegando aquí a la Tierra. Es, pues, “como una estrella mentida” (760). O la idea de una luz sin estrella, un mundo sin Dios, una muerte terca, a secas, aquella sed de yeso que nos proyecta una “catástrofe infinita”.

5. EL BAILE

El tenso poema acaba con un Baile en paralelo a la ironía tan fina del que se muere, ay, en un vaso de agua. Esta muerte sin fin adopta, al final, un perfil muy mexicano y en el sentido del culto a la muerte que gobierna esta cultura americana capacitada desde sus raíces prehispánicas a dialogar con la muerte en un franco y risueño tuteo. Esta posición hacia la muerte es lo que nos invita al Baile final de *Muerte sin fin*.

¡Anda, putilla del rubor helado, Anda, vámonos
al diablo! (769-770)

No aparece el Diablo con mayúsculas, como en las tres anteriores tentaciones sino en minúsculas porque es una forma coloquial de perderle el respeto hipostasiado, solemne, agotadoramente embriagador del pecar contra la vida (frontispicio del poema). Tal vez Gorostiza, como mexicano, tiene una filosofía de la muerte

que la iguala con la vida. Si la muerte quiere un estatuto ontológico diferente y jerárquicamente superior al de la vida, esta narración poética, muerte sin fin, ha hecho de nuestra muerte, de la muerte, una narración que es una invitación a bailar con la catrina, la calaca, la pelona, tal y como en México es conocida popularmente esta señora. El caso es que fenomenológicamente la muerte forma parte constitutiva de nuestra trama narrativa. Hermanados en la muerte frente a todo intento ontológico, cultural o político de hacer de la muerte un abismo insalvable entre los hombres y los demás seres del mundo. Y esta es la audacia y revolución poética de Gorostiza.

El cumplimiento de Proverbios 8:36 —el tercer frontispicio de *Muerte sin fin*— ha sido llevado a cabo poéticamente. Esta ontología no es la de el ser es para la muerte; tampoco acalla la voz apesadumbrada de la finitud y sufrimiento de nuestra carne. Definitivamente, no solo el cuerpo sino y sobre todo la carne se transforma en esta ontología en testigo y creador de la vejez y niñez del mundo. Tan viejo y tan nuevo porque en esta ontología —¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?— la [muerte sin fin carece, ontológicamente, de última palabra: The End. No hay descanso porque una de las funciones de la conciencia es la de aguijonear constantemente la muerte del ser que suele ocurrir al ponerle “Fin”, la paz eterna, que comienza en el propio lenguaje que tiende a petrificarse. La muerte de Todos no se cierra cínicamente sobre sí misma ahogándole los “infernos” (María Zambrano) al hombre que duda. [Siempre hay una penúltima palabra de la muerte que nos devuelve a la vida. De lo contrario pecaríamos contra Dios —aclara el poeta.]

6. CONCLUSIONES

Esta trascendencia de una muerte sin fin es de orden fenomenológico. 1º) La muerte que vivimos, narramos, escapa del solipsismo a través de un estar siempre más allá de “nosotros mismos”. Función que cumple el concepto de “trans-individual”. 2º) Lo que hay más allá de la muerte, de nuestra conciencia, no lo podemos saber. La muerte siempre hablará a través de nuestras bocas. 3º) Hay un humanismo, una inmensa piedad revolucionaria que, a propósito de la muerte, es repartida por todo el mundo que somos y nos rodea. 4º) El que el hombre no sea lo único que muere nos debería servir, en medio de esta muerte sin fin, para repensar críticamente la definición del hombre como “animal racional”. Gorostiza le ha quitado la corona al rey del mundo. El rey-filósofo que siempre ha creído que era el único animal que sabía de la muerte.]



MÉTODO FENOMENOLÓGICO ESTÁTICO Y GENÉTICO (1921) *
EDMUND HUSSERL

Trad. Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Veracruzana

[336] Bajo el título de leyes de la génesis debemos distinguir:

1) Leyes de la génesis en el sentido de la comprobación de leyes de las secuencias de acontecimientos singulares en la corriente de vivencias. Ellas son o bien leyes de la sucesión inmediata, necesaria, para acontecimientos concretos o para fases abstractas, momentos de tales acontecimientos, como por ejemplo de la conexión necesaria de retenciones de vivencias transcurridas o de fases retencionales de la respectiva fase impresional. O también leyes de la secuencia mediata, como las leyes de la asociación, leyes para el surgimiento de reproducciones en presente vivencial y de igual forma de intenciones de expectativa – en el sentido más amplio de intenciones vacías, indicaciones e indicaciones retrospectivas cumplidas o incumplidas.

2) Legalidades que regulan la formación de apercepciones. Las apercepciones son vivencias intencionales que tienen en sí algo consciente como percibido, que no está dado ello mismo en ellas (no completamente), y se llaman apercepciones, en la medida en que tienen esta propiedad, incluso si en ese caso también tienen consciente algo que en verdad está dado ello mismo en ellas. Las apercepciones trascienden su contenido inmanente, y a ello pertenece esencialmente que en la misma corriente de conciencia cuyos segmentos están continuamente conectados, sea posible una vivencia impletiva que en la síntesis de cumplimiento aporte como lo mismo lo que ella tiene como dado ello mismo¹, y en otra vivencia aporte lo que no dado ello mismo e idéntico. En la medida en que este es el caso hay una ley aquí regulando el futuro, pero sólo una ley para

* Edmund Husserl, *Husserliana Bd XI, Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Publishers, 1966, pp. 336-345.

¹ Quiere decirse no dado como real ingrediente, adecuadamente, sino propiamente percibido.

posibilidades futuras, [337] sobre una continuación posible de la corriente de conciencia, una idealmente posible.

La apercepción, definida en esta generalidad, es un concepto que abarca, pues, toda conciencia que da algo ello mismo, toda conciencia intuitiva.² La apercepción originaria es percepción, y cada modificación de la apercepción en la imaginación contiene en sí una apercepción precisamente en la forma de esta modificación. Si consideramos ahora que toda conciencia presente (todo segmento de presencia de la corriente de vivencias) no sólo es, sino que es consciente de forma impresional como presente ahora, es por ende “percibida”, con ello se dice también que en toda conciencia presente reside una “apercepción”. De hecho, no es pensable ninguna que en su flujo esencial de presencia a nuevas presencias no vaya más allá del estricto presente; ninguna es pensable sin horizontes retencionales y protencionales, sin una co-conciencia (aunque una conciencia necesariamente no intuitiva) del pasado de conciencia y una anticipación de la conciencia por venir [338] (sin importar qué tan indeterminada pueda ser). Si en la corriente de conciencia en general algo “surge desde algo”, entonces necesariamente surge apercepción de

2 Consideremos cómo hay que circunscribir el concepto de apercepción. Apercepción: una conciencia que es consciente de algo individual que no es ello mismo dado (dado ello mismo no significa encerrado como ingrediente en una percepción); y se llama así en la medida en que tiene esta característica, incluso si además tiene algo en ella que está dado ello mismo. A saber, una conciencia puede ser aperceptivamente consciente de algo y ese mismo algo puede también estar todavía dado ello mismo en la misma conciencia que se extiende precisamente más allá de este percibir. Por ejemplo, si conforme a ello llamamos apercepción a una conciencia de signo, entonces lo designado puede también estar dado ello mismo con la conciencia de signo en la unidad de una conciencia. O en la unidad de una percepción de hexaedro aparece una cara del hexaedro y al mismo tiempo otra; pero una de ellas aparece con la indicación a la otra, y la otra está ella misma apareciendo. Y así en general con respecto a los componentes de la dación de ello mismo peculiar a los fenómenos externos.

Cada motivación es apercepción. La emergencia de una vivencia A motiva la de una vivencia B en la unidad de una conciencia; la conciencia de A está equipada con una intención que apunta más allá, “indicando” una coexistencia. Pero aquí debemos agregar que cada intención no cumplida, cada horizonte no cumplido alberga en sí motivaciones, sistemas de motivaciones. Esta es una potencialidad de la motivación. Cuando el cumplimiento tiene lugar, está ahí una motivación actual. Puede decirse también que la apercepción es ella misma una motivación, que motiva, sea lo que sea lo que pueda ocurrir en el orden del cumplimiento; que motiva más allá de sí en vacío. Ciertamente, ello depende de las firmes definiciones de apercepción y de motivación. Tampoco podrá ciertamente decirse que un signo motiva si no es una indicación, una palabra, por ejemplo. Pero cabe la pregunta de si ahí se querrá hablar de apercepción. Nuestro concepto está, pues, acuñado de manera extraordinariamente amplia. Se requieren aquí investigaciones más profundas. Si uno habla de apercepción, la percepción [*Perzeption*] no necesariamente expresa una conciencia ponente, pues lo co-percibido [*Mitperzipierte*] no necesariamente está co-puesto, por no decir percibido [*perzipiert*] en el sentido de “percibido” [*wahrgenommen*].

Para la teoría de la conciencia es fundamental la investigación universal a fondo de las relaciones de la conciencia, aquí llamada apercepción, que mienta más allá de sí (por encima de sí misma), hacia la asociación.

apercepción. No se necesita considerar aquí si hay apercepciones primordiales que puedan ser colocadas al “principio” de la corriente de conciencia. En cualquier caso, hay horizontes aperceptivos, clases de tales horizontes, clases de intenciones aperceptivas (también digo: apresentativas), que tienen que surgir en todo sitio de la corriente de acuerdo con legalidades universales de la vida de conciencia, como muestran en efecto los ejemplos anteriores. Pero igualmente también intenciones tales que pueden surgir, aunque no deben surgir, en cualquier sitio de la corriente, a saber, en la medida en que están ligadas a condiciones que son posibles en todo sitio. A estas últimas pertenecen las intenciones que son comúnmente consideradas bajo el título de asociación. En cada sitio de la corriente es posible que se produzcan de nueva cuenta constelaciones similares (elijo un término trivial cuyo contenido científico todavía debe ser especificado) a las anteriores, que recuerdan a las similares anteriores, apuntan a ellas en retrospectiva, eventualmente también las llevan a intuición, y entonces, como cumplimientos, se muestran sintéticamente unidas con las presentes, etc. Ya estas apercepciones, y de igual forma estos enlaces aperceptivos— que exhiben unidades de un fenómeno enlazado, cuyos enlaces presuponen apercepciones y las encierran consigo, pueden, pues, tener lugar sólo si otras apercepciones de tal clase particular, las han precedido.

(¿No podríamos también definir la apercepción de la siguiente manera?: una conciencia que no sólo tiene en general consciente en sí algo, sino que a la vez lo tiene consciente como motivante para algo más; una conciencia que no es meramente consciente de algo, y todavía además consciente de algo más que no está incluido en ella, sino que apunta a este algo más como algo que pertenece a ella, como motivado por ella. En cualquier caso, es necesario dar una extensión de la definición anterior, así como su delimitación más estrecha).

119

Sin embargo, también pueden presentarse tipos más complicados de apercepciones, que una vez que están ahí se repiten en una corriente de conciencia ulterior de acuerdo con leyes primordiales bajo condiciones universales producibles; de hecho, constantemente atraviesan la corriente de conciencia, así como todas las apercepciones naturales, todas las apercepciones objetivas de realidad, apercepciones que, de acuerdo con su esencia, tienen ellas mismas una [339] historia, una génesis de acuerdo con leyes primordiales. Así pues, es una tarea necesaria establecer las leyes universales y primitivas bajo las cuales se encuentra la conformación de una apercepción a partir de una apercepción primordial, y derivar sistemáticamente las conformaciones posibles, esto es, clarificar toda formación dada de acuerdo con su origen.

Esta “historia” de la conciencia (la historia de todas las apercepciones posibles) no se ocupa de la demostración de la génesis fáctica de apercepciones fácticas o tipos fácticos en una corriente de conciencia fáctica, o incluso en la de todos los seres humanos fácticos; por tanto, esto no es en modo alguno algo similar al desarrollo de las especies de plantas y de animales. Por el contrario, cada forma de apercepciones es una forma esencial y tiene su génesis según leyes esenciales, y por tanto está incluido en la idea de tal apercepción el que esta deba someterse

a un “análisis genético”. Y lo que tendremos dado no es el necesario devenir de la apercepción singular respectivas (cuando se comprende como un hecho), sino que con la génesis esencial sólo está dado el modo de la génesis, en el cual cualquier apercepción de este tipo tendría que surgir originariamente en una corriente de conciencia individual (en un sólo paso o también en pasos separados). Y una vez que esta hubo surgido (como proto-institución por así decir), podían surgir apercepciones individuales del mismo tipo de una manera enteramente diferente, a saber, como repercusiones genéticas de las anteriormente ya formadas – de acuerdo con leyes inteligibles de una forma primitiva. La teoría de la conciencia es, pues, directamente teoría de las apercepciones; la corriente de conciencia es una corriente de una génesis constante; esta no sólo es una mera serie, sino un desarrollo, un devenir de acuerdo con leyes de la sucesión necesaria, en la cual emergen apercepciones concretas de diferentes tipos (entre ellas todas las apercepciones que hacen surgir la apercepción universal de un mundo) a partir de proto-apercepciones o de intenciones aperceptivas de índole primitiva.

Toda apercepción tiene una estructura según nóesis y nóema. Cada una ejecuta a su manera una dación de sentido y una posición de objeto en modalidades dóxicas. Es una forma única de análisis la que tenemos que ejecutar aquí para elucidar la intencionalidad de una apercepción, para describir, según sus estructuras noéticas y noemáticas, los posibles tipos de cumplimiento y los sistemas del cumplimiento posible omnilateral, completo o [340]en continuo proceso de completarse. En estas descripciones, las constitutivas, no estamos en modo alguno indagando sobre una génesis explicativa. En nuestras descripciones de todas las modificaciones modales en retenciones, recuerdos, expectativas, etc., nosotros de la misma forma no preguntamos sobre la génesis cuando pasamos desde las proto-impresiones (percepciones) como un carácter generalmente típico, genético, que concierne a todas las apercepciones, hacia un carácter constitutivo, y desde ahí perseguimos un principio de ordenamiento sistemático de apercepciones, un principio de ordenación que interseca la división de apercepciones de acuerdo con los géneros más altos de objetos (regiones existentes de objetos actuales y posibles). De igual modo, tampoco preguntamos por la génesis cuando pasamos de las impresiones originales (percepciones) como un carácter genérico típico universal, que afecta a todas las apercepciones, a un carácter constitutivo —en las descripciones, a todas las variantes modales en retenciones, rememoraciones, expectativas, etc.—, y con ello perseguimos un principio de orden sistemático que se cruza con la división de las apercepciones según géneros supremos de objetos (regiones objetivas reales y posiblemente existentes). Una doctrina universal de la conciencia es así una doctrina universal de las apercepciones, en correlación con una doctrina universal de las categorías supremas de objetos posibles y sus variantes categoriales — una fenomenología constitutiva universal, a la que precede una fenomenología

universal de las estructuras y modalidades más generales, que abraza a todas las categorías de apercepciones. Pero a esto debemos agregar una teoría universal de la génesis.³

En cierto modo, podemos entonces distinguir entre fenomenología “explicativa” como fenomenología de la génesis conforme a leyes, y fenomenología “descriptiva” como fenomenología de las formas esenciales posibles, como quiera que hayan llegado a ser, en la conciencia pura y su orden teleológico en el reino de la razón posible bajo los títulos de “objeto” y “sentido”. En las lecciones no dije fenomenología “descriptiva”, sino “estática”. La segunda ofrece una comprensión del rendimiento intencional, especialmente del rendimiento de la razón y sus formas negativas [Negate]. Ella nos muestra los niveles graduales de objetos intencionales que emergen como sentidos objetivos en apercepciones fundadas de nivel superior y en funciones de dación de sentido, y el papel que tienen en ellas, etc. Pero en estas investigaciones tenemos que ver por un lado con formas aperceptivas, con modos de conciencia que están concebidos tan generalmente (esto es, dejados dejados en tanta indeterminación) [341] que deben pertenecer al equipamiento de toda mónada (percepción, memoria, etc.). Otros tienen una universalidad y necesidad diferentes. Adviértase que si partimos del “concepto natural de mundo” y del yo humano como sujeto de conocimiento, entonces la aprehensión eidética ofrece la idea de una mónada que está precisamente referida a un “mundo” de este concepto correspondiente, y de este modo tenemos ahí un capo puro de mónadas en cuya corriente de conciencia los tipos de apercepciones correspondientes (cosa causal espacial, ser animal, ser humano) “necesariamente” emergen, a pesar de que quizá no necesariamente pertenecen a la idea de una mónada como tal; en cualquier caso esto no es inmediatamente cierto a priori desde el inicio.

Además, en la actitud natural encontramos en las mónadas que corresponden a los humanos los sucesos peculiares de la razón en formas singulares. <Buscamos> investigar la tipología intencional que nos pone en las manos la aprehensión fenomenológico-eidética de las ideas “ser humano” y “mundo”; buscamos investigarla sistemáticamente según todos los nexos posibles de la razón (esto es, en el fondo, en los nexos posibles de la experiencia “unánime”, confirmativa, de las respectivas objetividades, sus nexos y en última instancia el mundo entero de estas mónadas) y ganar su forma esencial. De igual forma, investigamos, en el libre reino de la posibilidad, las estructuras esenciales de la legalidad de una razón en general como razón formal-lógica, etc. Prescindiendo del hecho de que formamos los pensamientos correspondientes y realizamos verdades en nosotros mismos, reconocemos a través de ellos cómo pensarían sujetos racionales posibles; con ello construimos en generalidad indeterminada sujetos de razón pura y sus formas de actividades racionales en las que viven frente al ser verdadero y frente a verdades y los alcanzan, e igualmente valores verdaderos y bienes. Pero con todo esto no

3 Fenomenología: 1) fenomenología universal de las estructuras universales de la conciencia. 2) Fenomenología constitutiva. 3) Fenomenología de la génesis.

ganamos conocimiento relativo a cómo una mónada, por así decirlo, es vista en su integridad, y qué posibilidades de tales individualidades monádicas íntegras están predelineadas, y a través de qué legalidad de la individuación.

Hay que señalar que permanecemos aquí en la esfera de la razón, en el reino del ego activo y que no puede describirse ninguna forma de apercepción activa, esto es, ninguna unidad [342] cohesiva de configuración activa (que como unidad de la conciencia es intencional y en consecuencia es una configuración aperceptiva) sin que se trate allí constantemente de génesis. Todo inferir es un apercebir activo, y como un proceso activo de configuración, es un juzgar porque otro juzgar lo ha precedido – fallar un juicio sobre la base de otros juicios ya fallados. El juicio-conclusión se sigue de los juicios-premisas, se ha producido a partir de ellas; la vivencia se ha desprendido genéticamente de las vivencias fundamentantes, incluso si otros nexos genéticos juegan ahí un papel fundante. Así, cada actividad es motivada, y tenemos génesis pura en la esfera de <los> actos como génesis pura de actos en tal forma que yo, quien ejecuta el acto, estoy determinado por el hecho de que he ejecutado los otros actos. Además, tenemos actos que son motivados a través de afecciones y que se encuentran en una relación genética con otras esferas que caen fuera de la esfera de la actividad. Finalmente tenemos la génesis en la esfera de la pura pasividad, incluso también formaciones, que tienen su origen en una actividad más temprana, pueden tener ahí un papel; pero ahora ellos emergen pasivamente.

En consecuencia, en la doctrina de la génesis, en la fenomenología explicativa, tenemos:

122

- (1) Génesis de la pasividad, que es legalidad universal del devenir genético en la pasividad, que siempre está ahí y sin plantear la cuestión de cómo la apercepción misma tiene orígenes que se remontan más atrás. Tipos particulares que pertenecen a la idea general de la génesis pasiva.
- (2) La participación del yo y las relaciones entre actividad y pasividad.
- (3) Los nexos, las formaciones de la actividad pura, la génesis como rendimiento activo de objetos ideales y como un rendimiento de productos reales. La sensibilidad secundaria: leyes generales de la conciencia delo habitual. Todo lo habitual pertenece a la pasividad. Así pues, también lo activo que se vuelve habitual.
- (4) Si se ganan todas las especies de génesis y sus leyes, tendremos que preguntar entonces en qué medida uno puede afirmar algo acerca de la individualidad de una mónada, acerca de la unidad de su “desarrollo”, acerca de la legalidad que da esencialmente unidad a todas las génesis particulares en la forma de una mónada, y qué tipos de mónadas individuales son a priori posibles y construibles.
- (5) Y conectado con todo lo anterior preguntamos: en qué [343] sentido la génesis de una mónada puede estar implicada en la génesis de otra, y en qué sentido una unidad de génesis puede vincular de forma legal una pluralidad de mónadas.

Por un lado, la génesis pasiva que en el caso de la constitución de un mundo antropológico (o de un mundo de seres animados) remite a los procesos fisiológicos constituidos y a la condicionalidad de estos en la unidad del mundo físico con el cuerpo vivido que se le opone, por otro lado, la génesis activa en la forma de la motivación de mi pensar, valorar, querer mediante el de otro. Así, considerar la individualidad de la mónada lleva a la cuestión de la individualidad de una pluralidad de mónadas coexistentes y genéticamente enlazadas unas con otras. En relación con “nuestro mundo”, conduce a la cuestión de hacer comprensible monadológicamente el mundo natural psicofísico y el mundo comunitario.

- (6) Una vez más, está en conexión con ello la pregunta relativa a la explicación genética de una mónada en la que se constituye genéticamente una naturaleza unitaria y un mundo en general, y de ahí en adelante permanece constituido a lo través de su vida entera o a través de un lapso excepcional de la vida, y además, un mundo con animales y humanos está constituido en constante acreditación.

Lo que precede es la aclaración estática de la apercepción del mundo y de la dación de sentido llevada a cabo en ella, pero por lo que parece, sólo a través de la consideración genética de la individuación es posible llevar a cabo una consideración absoluta del mundo, una “metafísica”, y comprender la posibilidad de un mundo.

123

- (7) Mi pasividad se encuentra en conexión con la pasividad de todos los otros: se constituye uno y el mismo mundo de cosas para nosotros, uno y el mismo tiempo como tiempo objetivo, de tal manera que, a través de éste, mi ahora y el ahora de todos los demás, y así su presente de vida (con todas sus inmanencias) y mi presente de vida, son objetivamente “simultáneos”. En consecuencia, mis lugares experimentadas y confirmadas objetivamente y las ubicaciones de todos los demás comparten la misma ubicación; son las mismas ubicaciones, y estas son índices para ordenar mis sistemas fenoménicos y los de los otros, como órdenes no separados sino como órdenes coordinados “en el mismo tiempo”. Esto es, mi vida y la vida de otro no meramente existen ambas, sino que una está “dirigida” hacia la otra. No sólo comparecen en mí sensaciones en este o en aquel orden [344], de modo que, en concordancia con las leyes de la génesis, una naturaleza tendría que ser constituida para mí, y no sólo se ha mantenido esta naturaleza, sino que en ello ha mediado un cuerpo vivido típicamente estable. También se ha realizado la posibilidad de que haya cosas similares a mi cuerpo vivido en la naturaleza que me es dada. Además, no sólo ha sobrevenido, de acuerdo con ello, la empatía, sino que esta empatía ha sido confirmada por el hecho de que la vida interior del otro yo se ha expresado de una manera regulada, y de acuerdo con ellos mis apresentaciones se han determinado y confirmado una y otra vez.

Las leyes primordiales de la génesis son las leyes de la conciencia del tiempo originaria, las leyes primordiales de la reproducción y luego las de la asociación y la expectativa asociativa. Tenemos además la génesis sobre la base de la motivación activa.

Si comparamos los nexos estáticos y genéticos, entonces tendremos que preguntarnos si se puede alcanzar una fenomenología sistemática de los nexos estáticos (como el de la nóesis y el nóema), esto es, si la dimensión genética puede ser ahí completamente desconectada. En general, la cuestión es cómo hay que ordenar las investigaciones. Está claro que uno inicialmente partirá de tipos fundamentales particulares, algunos de los cuales, como ya he dicho arriba, ocurrirán necesariamente, mientras que otros se presentarán como posibilidades. La cuestión concierne a los hilos conductores del sistema. Como tales, se ofrecen los tipos de objetos, esto es, hilos conductores a partir de la ontología. Y con esto [tenemos] las teleologías constitutivas. Aquí se desarrollan posibilidades ideales de concordancia de modos de dación, posibilidades ideales de corrientes monádicas en las cuales se constituye la unidad de un rendimiento, y otras posibilidades al lado de estas se ponderan como formas opuestas.

Otro hilo conductor es la unidad de una mónada como unidad de una génesis, y luego la investigación de la tipología para mónadas posibles, a saber, de posibles tipos de unidad de una mónada individual, de un yo individual, y de lo que tuvo que encontrar, y cómo este tuvo que encontrarse a sí mismo, o cómo lleva consigo una regla de rasgos de carácter individuales que son luego reconocibles (eventualmente a través de otros).

También se puede tomar como hilo conductor, comenzando por la actitud natural, el “concepto natural de mundo”. Uno eleva el mundo natural a nivel eidético, lo analiza de acuerdo con sus estratos, pone de relieve tipos de objetos susceptibles de ser constituidos y describe, sin [345] mirar retrospectivamente a la génesis, la conciencia constituyente, y finalmente la constitución de este tipo: mundo.

Quizá ayude a la claridad escribirlo así:

Sucesiones necesarias en la esfera abierta de las vivencias: lo que está llegando, no sólo está entonces llegando, sino sucediendo necesariamente de acuerdo con la ley intelectual de la sucesión necesaria. Naturalmente, uno puede llamar a esto una ley de la génesis.

De este modo surgen, naturalmente, todo “horizonte” o toda “apercepción”. Pero en la perspectiva “estática”, tenemos apercepciones “acabadas”; las apercepciones emergen y son despertadas como acabadas, y tienen una “historia” que se prolonga tiempo atrás. Una fenomenología constitutiva puede examinar los nexos de apercepciones en los cuales el mismo objeto se constituye eidéticamente, en los cuales este se muestra en su mismidad constituida tal como es experimentado y como es experimentable. Otra fenomenología “constitutiva”, la fenomenología de la génesis, persigue la historia, la historia necesaria de esta objetivación y con ello la historia del objeto mismo como objeto de un conocimiento posible. La historia primordial de los objetos conduce en retrospectiva a los objetos hiléticos y a los inmanentes en general, esto es, a la génesis de estos en la corriente de

conciencia originaria. En la génesis universal de una mónada están encerradas las historias de la constitución de los objetos que están ahí para esta mónada, y en la fenomenología eidética universal de la génesis esta misma es producida para todo objeto concebible, referido a mónadas concebibles. Y a la inversa, uno alcanza una secuencia de niveles de mónadas que corresponde a los niveles objetivos.

Ahora debo recorrer las *Ideas* para ponerme en claro lo que todavía distingue la doctrina de las estructuras de la conciencia de las consideraciones constitutivas, si también miro todo lo inmanente “de una forma constitutiva”.



SOBRE GENERATIVIDAD, EMOCIONES MORALES Y PERDÓN.
DIÁLOGO CON ANTHONY J. STEINBOCK

Mariano Crespo
Universidad de Navarra

RESUMEN

Los temas que se abordan en este diálogo son algunos de los que Anthony J. Steinbock se ha ocupado en los últimos años dentro de su proyecto general de una fenomenología generativa. Mención especial merecen cuestiones centrales en torno a su libro *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*, algunas de las cuales habían sido anunciadas en trabajos previos: la llamada “evidencia vertical”, la revelación como modo de darse propio de las personas, el carácter interpersonal de las emociones morales, las relación entre éstas y el imaginario social, etc. Asimismo se abordan algunas preguntas sobre la relación entre perdón y arrepentimiento.

Palabras clave: Generatividad | Emociones morales | Evidencia vertical | Perdón | Arrepentimiento |

ABSTRACT

This dialog touches some of the philosophical topics which have been in the center of Steinbock's generative phenomenology. His book *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart* plays here an important role. Questions as the so called “vertical evidence”, revelation as the specific way of the givenness of persons, the interpersonal character of moral emotions, the relations between these emotions and the social imaginary, etc. are objects of discussion in this conversation.

Keywords: Generativity | Moral emotions | Vertical evidence | Forgiveness | Repentance |

INTRODUCCIÓN

El diálogo que aquí se reproduce tuvo lugar en el domicilio particular de Anthony Steinbock el 29 de Julio de 2006 en Carbondale. En esa pequeña ciudad del estado norteamericano de Illinois se encuentra el principal campus de la Southern Illinois University. En dicha institución, Steinbock dirige el Phenomenology Research Center (PRC) y, desde hace unos pocos meses, el Departamento de Filosofía de la misma. Durante un par de horas, en el garaje de la casa, habilitado como sala de trabajo y —como no podría ser de otro modo con Steinbock— delante de varias tazas de café, pudimos hablar sobre temas como su propuesta de una fenomenología generativa, sus investigaciones sobre las emociones morales, su idea de una “evidencia vertical”, los “fenómeno límite”¹, el perdón, etc. A esta siguieron muchas otras conversaciones, tanto en los seminarios del PRC, en ocasiones informales, en varios congresos dentro y fuera de Estados Unidos así como en la visita que Steinbock realizó a la Universidad de Navarra en Marzo de 2017.

Steinbock es uno de los fenomenólogos norteamericanos más originales del momento actual. No sólo es un profundo conocedor de la obra de Husserl (es el traductor al inglés del volumen XI de *Husserliana* dedicado a los análisis sobre la síntesis pasiva) y de la fenomenología francesa, sino sobre todo un pensador orientado a las cosas mismas. Un claro ejemplo de esto último son los detallados análisis que acerca de diferentes emociones morales se encuentran en su penúltimo libro *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*². En esta obra “fluye” también una idea central que ya había aparecido en *Phenomenology and Mysticism*³ y en otros trabajos. Me refiero a la insistencia por parte de Steinbock en la necesidad de no reducir la evidencia a la evidencia representativa. El filósofo norteamericano no piensa que haya algo incorrecto en este tipo de evidencia. Su crítica va dirigida al pasar por alto un tipo de evidencia en lo que lo que se nos da no lo hace al modo de un objeto. Se trata de un tipo de evidencia o “dación” en el que la afectividad desempeña un papel importante. En este sentido, las personas se “revelan” en las emociones morales. Por último, se abordan algunas cuestiones relacionadas con el perdón y el arrepentimiento.

1 Esta conversación tuvo lugar con anterioridad a la aparición del último libro de Steinbock, *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, London, Rowmann and Littlefield, 2017.

2 Steinbock, A. J., *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*. Evanston, Northwestern University Press, 2014

3 Steinbock, A.J., *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, 2007.

Mariano Crespo. Quisiera comenzar este diálogo con algunas preguntas referidas a tu libro *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*.⁴ En primer lugar, ¿en qué sentido puede considerarse esta investigación dentro del marco de la fenomenología generativa que diseñaste en la segunda parte de *Home and Beyond*⁵ y en otros trabajos tuyos?

Anthony Steinbock. En primer lugar, entiendo la fenomenología generativa de dos maneras diferentes. Por un lado, hay un sentido de fenomenología generativa en cuanto un tipo diferente de apertura metodológica o de dimensión de la fenomenología que está en relación con la fenomenología genética y la fenomenología estática. Se trata de una dimensión metodológica en relación con las demás, y corresponde a una noción particular de generatividad que es geo-histórica, normativa, social o intersubjetiva. Por otro lado, un segundo sentido de generatividad concierne a una distinta dimensión de lo Absoluto. No se trata solo un Absoluto histórico, sino de un Absoluto que “toca” toda nuestra realidad, componiéndose no como totalidad sino como un movimiento. En este orden de cosas, Generatividad es movimiento —Generatividad (con ‘G’ mayúscula)— Así, más o menos, lo tracé en *Home and Beyond* porque Husserl, hasta donde sé, no dijo más acerca de esto y en aquella ocasión no quise profundizar al respecto. Sin embargo, y si me permites plantearlo de otra manera, creo que en *Home and Beyond* hay al menos tres preguntas abiertas sobre las que, de alguna manera, no quedé satisfecho con Husserl. Me refiero a tres dimensiones diferentes del Absoluto. Una —más claramente desarrollada en este autor que, probablemente, en cualquier otro— es la Tierra-suelo como un tipo de estadio del Absoluto. Lo que encontré menos satisfactorio fue el análisis de la otra persona como Absoluto o la dimensión moral y con ello la dimensión de lo sagrado. Esta última dimensión estaba para mí encubierta o intrínseca en la noción de Generatividad. Husserl no se ocupó de la dimensión religiosa. Pero este movimiento dinámico de todo lo que es como un movimiento en el que nos encontramos es más que simple historia. Es un movimiento que atraviesa cada mundo familiar (*home world*) y ajeno en una relación que se expresa pero que abarca además la Tierra-suelo y las relaciones intersubjetivas, etc.

Voy a dar un rodeo para plantear el problema al que me refiero. En *Home and Beyond*, en la parte del análisis de la transgresión como un tipo de relación ética, llamé “fenómeno límite” a este nivel, si la dación (*givenness*) se limita a lo que puede ser dado como un objeto. Pero si lo dado se limita a lo que encontramos en la “Quinta” de las *Meditaciones cartesianas* y en el volumen XV de *Husserliana*,⁶

4 Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Northwestern University Press, 2014.

5 Ídem.

6 Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. Hrsg. v. I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973

¿qué es entonces la *Fremdheit*? Husserl sabe que el otro no nos es dado como un objeto, sino que presupone todos los otros tipos de dación de los que podemos dar cuenta y a los que tenemos acceso porque nos son dados. Podemos dar cuenta de las cosas a través del modo en que ‘accedemos’ a ellas. El problema es que el otro es solo accessible en el modo de la inaccesibilidad y de la incomprensibilidad. Esa es su definición. En este orden de cosas y como es de sobra conocido, la perspectiva fenomenológica se pregunta por el cómo nos es dado lo que es y no tanto por lo que es lo que se nos da. No preguntamos ¿qué es el otro? Sino más bien ¿cómo se nos da el otro?

A esta pregunta se puede responder que el otro se nos da en la imposibilidad del darse. Esa es la perspectiva que Lévinas caracteriza como experiencia de la revelación, o experiencia de lo Absoluto. Pero ¿es esto todo lo que podemos decir en términos estructurales evidentes, a saber, que el *otro* es dado como imposibilidad del darse, como solo accessible en el modo de la inaccesibilidad? Esta cuestión atañe, en última instancia, a la evidencia. Me pregunto si restringir lo dado a aquello que se nos da como objeto no es una restricción arbitraria de la experiencia. Pienso que sí lo es. Incluso en la historia de la fenomenología encontramos pistas de que hay otra clase de dación y otra clase de evidencia. Es lo que sucede, por ejemplo, en los casos de Scheler o Reinach.

Ciertamente, es verdad que más tarde Lévinas pone esto en tensión y discusión al igual que Michel Henry. Ellos tienen la misma revelación. Sea como fuere, esto abre para mí todo otro grupo de preguntas: ¿hay diferentes tipos de dación? ¿Hay diferentes tipos de evidencia? ¿Tiene cada uno de estos tipos su propia estructura? A fin de responder a estas preguntas, comencé a investigar lo que he llamado “modos verticales” de dación o evidencia basándome en mi investigación sobre la fenomenología generativa. Y es que creo que la propia Generatividad va más allá de una presentación del estilo de la dación.

A mi juicio, Husserl no proporciona, de una manera explícita, las herramientas de una fenomenología que aclare estos otros tipos de dación, aunque creo que puede decirse que él mismo abrió este problema. Otros fenomenólogos se acercaron a esto. Así en Scheler es posible reconocer la evidencia propia de la dimensión religiosa explícitamente diferenciada, aunque no desarrolla la distinción entre los diversos tipos de dación. Lévinas se ocupa de esta cuestión no sólo en lo relativo a la dimensión religiosa, sino también a la dimensión ética.

Al analizar estos tipos específicos de vivencias, estaba tratando de detallar o al menos de abrir, la esfera problemática de los diferentes tipos de dación “vertical”. Utilicé la expresión “vertical” por diversas razones que detallé en *Phenomenology and Mysticism*. Pero no fue algo supuesto de antemano, sino que surgió como un problema: ¿podemos abordar filosófica o fenomenológicamente estas otras dimensiones de la experiencia? ¿Están estas dimensiones fundadas en la experiencia de un presentarse o no? ¿Tienen su propia lógica, sus propios modos de

error, disolución y modalización? Lo que encontré es que de hecho hay un estilo único del darse que supone diferentes maneras de corroboración de este tipo de evidencia, principalmente a través de la eficacia histórica de la experiencia intersubjetiva (o de la dimensión interpersonal de la experiencia), que tiene su propia lógica y su propia estructura. A esto lo llamé “epifanía”. En *Moral Emotions* me referí a un modo de dación vertical al que llamé “revelación” distinguiendo dos clases de la misma: una auto-revelación, esto es, es mi presencia para otro, y el darse del otro para mí. *Moral Emotions* es el primer libro en el que me he ocupado de emociones particulares o peculiares de la persona como sujeto interpersonal. Este es el marco general en el que entiendo la Generatividad y la fenomenología generativa.

MC. En relación con las emociones, podría decirse que estas son hoy día un *trending topic* en la filosofía contemporánea, pero no sólo en la filosofía. También se suele hablar de la necesidad de una aproximación interdisciplinar al tema de las emociones morales. Ciertamente, en tu libro *Moral Emotions* insistes en la peculiaridad del enfoque filosófico sobre las emociones morales, pero ¿en qué sentido este enfoque interdisciplinar o el enfoque de las ciencias empíricas puede ayudar al filósofo a pensar las emociones morales?

AS. Creo que, en cierto modo, el diálogo con otras disciplinas, por ejemplo, con el psicoanálisis, puede ser útil en ese sentido. Mi única preocupación sería que este esfuerzo se volviera reductivo. ¿Pueden Las ciencias empíricas ser de ayuda para dilucidar las emociones morales? Sí, pero depende de qué tipo de ciencias empíricas estemos hablando. Si hablamos de disparos neuronales o investigaciones genéticas, probablemente apenas podríamos ver asociaciones con clases particulares de vivencias, pero no sé lo que tal cosa revelaría sobre la vivencia en sí misma. No sé cuál sea el alcance de una perspectiva en tercera persona en el esclarecimiento de lo intersubjetivo o interpersonal. Sin embargo, creo que un análisis comparativo intercultural puede sernos muy útil, muy sugerente y esencial, porque abre otras perspectivas que pueden faltar en nuestra propia aproximación. Por ejemplo, a través de un análisis del lenguaje ordinario, en primer lugar de nuestra propia lengua y luego también de otras, podríamos dar cuenta de diferentes modos de expresión de la experiencia. En el análisis de las emociones morales esto resulta muy útil porque nos aporta diferentes ideas acerca de cómo se despliega la vivencia a través del lenguaje ordinario, sin con ello tomar el lenguaje ordinario como la última palabra sobre las emociones morales. Tenemos pistas interesantes sobre esta perspectiva, pero la cuestión aquí es que la vivencia no es reductible al concepto de vivencia. Veo más útil esta línea de trabajo que otros enfoques empíricos o vías de análisis de las emociones morales. Sin embargo, creo que pueden ser muy útiles ciertos casos de psicopatología, ciertas ideas sobre desviaciones que suponen otras perspectivas de la experiencia, porque ponen de relieve, por ejemplo, la distinción entre vivencias como la vergüenza y, lo que en *Moral Emotions*, llamé la “vergüenza debilitante”. El peligro estaría en reducir la vergüenza debilitante a la vergüenza. En cualquier caso, no creo que podamos

aclarar este tipo de cuestiones desde cualquier tipo de análisis empírico. ¿De qué manera, por ejemplo, la humillación no es la vivencia genuina o positiva de la vergüenza, sino que puede llegar a ser debilitante debido a una estructura particular de la vergüenza misma? Es imposible decir nada sobre esto –nada sobre las emociones interpersonales– desde un análisis meramente empírico.

MC. Al principio de *Moral Emotions*, y a través de todo el libro, insistes en que las emociones morales son un tipo diferente de vivencias que tienen su propio estilo de darse, su propia cognición y evidencia, y que son irreducibles a actos epistémicos. Pero ¿consideras que, en último análisis, estas se fundan en actos epistémicos?

AS. No. Las emociones morales tienen, a mi juicio, su propio estilo cognitivo. La pregunta es si estas, si son una especie propia de acto epistémico o si están fundadas en un acto epistémico. En Husserl estas se fundan en un acto epistémico. Cuando comencé a trabajar sobre esto, se trataba en verdad una pregunta abierta, y no podía decantarme por una u otra respuesta.

En primer lugar, consideremos la forma en que Husserl determina el orden de la fundación. Si veo una obra de arte, puedo decir que es una obra de arte, y puedo, además, decir que es una obra de arte fea (o bella). Si procedo así, tengo el todo objetivo “feo” de la obra de arte. Este es un nuevo objeto que se constituye y que está fundado en la vivencia perceptiva básica de la obra de arte (una pintura, por ejemplo). Puedo suprimir la fealdad y tener aun el estrato básico de la obra de arte. Pues bien, esto no se puede hacer con una emoción moral como, por ejemplo, la confianza, como si esta se fundara en la fiabilidad (*reliability*). Esto se debe a que la confianza no tiene la misma estructura temporal que la fiabilidad. Esta depende de la experiencia pasada. Esencialmente, y aunque la confianza implique el pasado, la confianza no depende de este. Ello tiene que ver con la marcada naturaleza interpersonal de las emociones morales, las cuales, en primer lugar, no se dan como un objeto. No es como si tuviéramos la constitución de la persona asentada en la constitución cultural, asentada, a su vez, sobre la constitución del núcleo noemático de un objeto que tuviera que revelarse en su anverso y su reverso y así sucesivamente. Estas emociones se nos revelan ellas mismas con su propia estructura. Por esta razón, no podemos remitirlas a algún núcleo más fundamental o básico. Éstas tienen su propio estilo de dación y, en diferentes modos, su propio orden. Así, por ejemplo, mientras la confianza tiene un sentido interpersonal, la esperanza es relativa a un tipo particular de alteridad y, en última instancia, a un suelo religioso. Cuando tengo esperanza, espero ‘eso’. La esperanza parece tener una estructura particular sujeto-objeto. Pero, cuando espero ‘eso’, está dado un fundamento de la esperanza, hay una verificación en la experiencia. Se ‘da’ ese fundamento de la esperanza, pero no es intencionado; se da simultáneamente al objeto de la esperanza pero no es intencionado; es precisamente el fundamento que sostiene la esperanza como posibilidad y conmutación de lo imposible en lo posible. No hay aquí ninguna estructura o presentación perceptual. La esperanza tiene su propia lógica o alguna estructura que no es ni fundada ni no fundada en un tipo de presentación epistémica del estilo del darse como objeto.

MC. En *Moral Emotions* se lleva a cabo un análisis preciso y muy detallado de diferentes emociones morales. ¿Estás de acuerdo con Scheler en que hay una especie de estratificación de la vida emocional? ¿Puede decirse que algunas emociones son más profundas que otras?

AS. Sí. En *Moral Emotions* no me ocupé de todas las emociones interpersonales. No hablé, por ejemplo, de los celos. Yendo directamente a tu pregunta de si hay emociones más profundas que otras, mi primera respuesta es positiva. Sí, hay emociones más profundas, más abiertas. Amar sería más profundo y más abierto. Odiar por supuesto estaría fundado en amar. No es posible comenzar sintiendo odio, entre otras razones porque odiar presupone amar. Pero en otro orden de cosas, ¿es, por ejemplo, amar más profundo que confiar? Creo que sí lo es. Amar supone una apertura de la esfera más amplia de la experiencia que incluye la vida ecológica, animal, la vida vegetal, o toda la creación en última instancia como ser amado. Confiar es estrictamente interpersonal. Amar es interpersonal pero se compone de algo más que lo interpersonal. En este sentido, amar es más profundo. Está en el núcleo de la vida social y de la confianza. Por tanto, el sentido social sería el primero, pero hay otro sentido. He abordado antes esta especie de relación no necesariamente genética o genealógica entre algunas de estas emociones morales como sucede, por ejemplo, en el caso del orgullo y de la humildad.

Comencé a estudiar el orgullo porque parece ser la más problemática y difícil de estas emociones. Y es que el orgullo está presupuesto en la vergüenza lo mismo que en la culpa y el arrepentimiento. Entonces surgió la pregunta acerca de la relación entre orgullo y humildad. La respuesta breve es que la humildad no depende del orgullo para ser una experiencia. La humildad es el modo en el que me doy a mí mismo (o me entrego) al amar. Y recibirme es interpersonal, me recibo a mí mismo no como auto-fundado. El orgullo tiene un sentido de desafío a la humildad desde mí mismo, es autofundado y presupone la experiencia interpersonal, la alteridad. Yo no puedo tener una experiencia del orgullo valiéndome solo del individuo abstracto, aislado, solitario. El orgullo lo presupone, se constituye precisamente en la dimensión interpersonal pero de un modo disimulado. Entonces, la pregunta es ¿qué tipo de vivencia es el orgullo? Yo lo llamo *a priori* histórico. Es fundamental para nosotros como lo que ahora somos pero no tenía que ser. No hay nada en la humildad que pueda decirse que tiene que guiar al orgullo. Y también este tipo de vivencias es central, junto a las vivencias básicas que mencioné: la capacidad de ser, la capacidad de hacer, la auto-temporalidad, el yo-puedo. Estas vivencias básicas no son el orgullo, pero nosotros reparamos en ellas de tal manera que devienen materia del orgullo (orgullo religioso, político, estético, etc.). También la humildad puede ser más profunda que el orgullo en el sentido de que el orgullo no puede despertarse en nosotros sin la experiencia del amor-humildad. Pero el orgullo no es el fundamento de la 'humildad'. Hay

también un modo distinto de la fundación, un nivel de apertura en estas diferencias de las emociones. Hay una conexión de la condición, la presuposición o la respuesta en algunas de estas emociones y, por lo tanto, existe también una emergencia histórica de las mismas.

MC. Una de las principales tesis de *Moral emotions* es que las emociones morales son reveladoras de las personas humanas. Ahí escribes, por ejemplo: “Considero las emociones que trato como ‘clave’ (...) porque éstas revelan de modo óptimo significados centrales de lo que significa ser una persona”⁷. Incluso ofreces algún tipo de definición de persona desde lo que llamas movimiento dinámico, una intención que se extiende a través de los actos y las representaciones que se despliegan en el nivel del espíritu, o más exactamente, es discernible como la espiritualización del entero mundo de la vida del ser humano. Es más, llegas a sostener “la posibilidad de que, por ejemplo, un lobo, un delfín o un chimpancé, puedan llegar a ser, mediante actos emocionales, ‘personas’ en nuestro sentido, aunque no humanas. Si encontramos un elefante que sufre, un delfín avergonzado, un chimpancé que ama, un lobo que confía —y no simplemente ‘inteligencia superior’— entonces podemos estar aquí frente a una ‘persona’”⁸. Pareciera, entonces, que defiendes una noción actualista de persona semejante a como hace Max Scheler en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. ¿Es así?

AS. Sí, pero no porque Scheler lo esté diciendo. Creo que podría estar muy cerca, pero escribí que, aunque al principio fue a través de este otro tipo de análisis que yo estaba tratando de construir ese significado de la persona, algo que también me propuse en *Fenomenología y Misticismo* (ahí tengo una sección sobre “la persona” y la relación con la filosofía de Heidegger), traté de no presuponer lo que la persona es. Dicho de otro modo, creo que debemos seguir la forma en que estas vivencias nos son dadas, el modo en que comprendemos quienes somos en tanto seres humanos viviendo en este sentido espiritual, en el sentido del *Geist*. Y estas cualificaciones que aportó aquí, que deben resolver esa clase de investigaciones, están cerca de Scheler, pero no estoy tratando de apoderarme de la noción scheleriana de persona.

MC. Ahora, si vamos al final de *Moral Emotions*, ahí te ocupas de la relación entre las emociones morales y el imaginario social. Hablas ahí de un mundo de emociones cambiante. ¿Podrías explicar un poco más detalladamente en qué sentido la emoción moral puede ayudar a transformar nuestro imaginario social?

AS. No sé cuánto quieres que profundice sobre el sentido del imaginario social, pero podría brevemente que este revela la conexión básica de ideas, prácticas e instituciones que expresan la relación entre el poder social y el político, etc. Lo que Claude Lefort llama la era de la ideología emerge cuando tratamos de dar cuenta de esta esfera de inmanencia dentro de lo social. En otras palabras, no se trata de una especie de trascendencia respecto de la que podamos articular la

7 A. J. Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit., p. 11

8 A. J. Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit., p. 16

forma en que somos desde fuera, sino desde dentro de nosotros mismos. Lo social mismo articula esas relaciones de poder. Es una trascendencia en una inmanencia. Esto constituye un peculiar desarrollo histórico del imaginario social. En nuestro imaginario social contemporáneo hay diferentes relaciones de inmanencia y trascendencia, diferentes relaciones de lo social y lo político que han evolucionado en lo que podemos llamar ideología burguesa. Entonces los supuestos para unificar lo social y lo político, lo ensanchan pero no lo unifican, rinden un resultado distinto. ¿Cómo unificamos lo social y lo político? ¿Por qué tenemos un tipo de movimiento totalitario en el que las personas se unen y tenemos, por otro lado, según Lefort, un fascismo y un comunismo? El intento sigue siendo genuino como movimiento. Está intentando unir lo social y lo político, pero entonces hay más destrucciones, más líderes y más seguidores, grupos internos y externos, etc. En eso encontramos un reto que vimos en los años 60 y que es lo que yo llamo el poder homogeneizante o la ideología invisible, el intento –de nuevo– de unificación de lo social y lo político, pero esta vez sin que nadie tenga el poder. Todos participan del mismo. Pero esto presupone que hay un poder articulado en lo social, aunque es invisible. Todos actuamos en modos particulares pero nadie tiene poder.

Estas son básicamente las características de lo posmoderno. Ha habido diferentes intentos para salir de estos supuestos a través de un intento estático comprometido con la racionalidad y a través de otras vías que no han tenido éxito, de modo que ahora tú y yo estamos hablando acerca de lo posmoderno o post-secular. En la era de la ideología este movimiento conlleva la preasunción de la modernidad. El pensamiento moderno se puede considerar como un intento de explicar el sentido de la trascendencia en la inmanencia. Pero este intento ha sido agotado. Ahora tenemos dos posibilidades: ¿podemos postular una nueva trascendencia y una nueva inmanencia? No, no podemos. Y cualquier intento semejante sería en verdad fundamentalismo. ¿Es una reificación de la trascendencia como inmanencia? No, no podemos regresar. ¿Hay alguna otra salida para responder a esto? ¿Qué se ha dejado de lado? ¿Qué estaba presente en la modernidad? La modernidad se articula sobre el dualismo de la racionalidad: razón y sensibilidad. Ha relegado la esfera emocional, incluso la sensibilidad regida por la razón o que deviene otro tipo de razón. En *Moral Emotions* mi ejemplo fue la confianza que se convierte en creencia ciega o una decisión de confiar que no tiene ninguna estructura cognoscitiva genuina ligada a otra. ¿Es un cierto sentido de la libertad, un cierto sentido de trascendencia? No es ninguno. En ambos casos queda relegada a una u otra. Pero la esfera emocional aún está presente aunque relegada y descartada. Es por ello que el subtítulo [de *Moral Emotions*] reclama “la evidencia del corazón” (*the evidence of the heart*). Esta es una esfera diferente a la que no hemos prestado atención durante trescientos años. Pero dentro de este tipo de imaginario social pre-ideológico ¿qué puedo reclamar? No estoy diciendo que se haya sustituido la racionalidad. Mi punto es, más bien, reintegrar lo que se ha dejado fuera. ¿Cómo puede esto [su exclusion] darnos una pista? Podemos intentar retomar lo que se ha desaprovechado como la vergüenza en la pobreza, o en la injusticia, para

señalar cómo somos en tanto comunidad, cómo somos nosotros mismos, para redirigir la acción como crítica social. Tenemos una posibilidad de crítica que no es la crítica eminente de la teoría crítica basada en la razón, sino que se basa en nuestra respuesta al otro.

Este es, por cierto, un modo de transformación o de negación de la confianza o el perdón, que es el tema de tu libro⁹. En *Moral Emotions* no traté el perdón como una emoción, sino como algo relativo al arrepentimiento. No lo incluí en el libro, pero el arrepentimiento fue sólo un aspecto del reajuste de la orientación dinámica del pasado. No puse sobre la mesa todo este otro aspecto. El perdón debe abarcar el tema entero del mal pasado que no puede resolverse simplemente con el arrepentimiento, sino que también demanda el perdón del otro. Entonces, cuando consideramos todo esto sobre la conciencia, la reconciliación, la con-moción, el perdón y el arrepentimiento –que ciertamente configuran lo que somos social y políticamente– se trata en todos estos casos de emociones transformativas, que nos transforman en una u otra forma. El crítico del orgullo se reconoce en el tema del orgullo. El dominio, por ejemplo, esta clase de inclusión de los otros en términos de su exclusión (que es en lo que básicamente consiste el dominio) supone el orgullo pero, de nuevo, a través de la vergüenza, la culpa o cualesquiera vivencias. La esperanza es transformativa en el sentido en el sentido de las nuevas posibilidades. Muchos teóricos de la política han escrito sobre la esperanza. Todo esto abre una grieta en ciertos discursos y en lo político, pero aun no se toma a las emociones morales con la seriedad necesaria, como una parte de nuestras experiencias políticas, económicas, ecológicas, etc. Es en este sentido que pienso que son transformativas.

MC. En conexión con lo que decías antes, consideras que la posmodernidad es una radicalización de la modernidad?

AS. Sí, se trata de que tenemos todos estos presupuestos en el mismo movimiento. Ahora, esto está básicamente en Lefort. Aunque no estoy seguro de que él haya dicho esto. Pero, si él no lo dijera yo he tomado esta idea de él. La ideología burguesa, la ideología totalitaria y lo que él llama ideología visible, resuelven el mismo problema sobre cómo unificamos lo social y lo político. Él sugiere el llamado “espacio vacío”, que no intenta reducir lo social a lo político. Ese es el papel de la democracia. Como él diría, esta ontología social es única, pero básicamente posmoderna por diferentes razones. Para mí lo posmoderno es principalmente otro intento de lo moderno no sólo porque ambos pretenden unificar lo social y lo político, sino porque cuentan con los mismos presupuestos de racionalidad y sensibilidad que excluyen o reducen las emociones. Pero deberíamos mirar hacia la teoría crítica que ha considerado el modo en que las emociones pueden jugar un papel. Hay múltiples indicios sobre esto. Pienso que Hannah Arendt da una

9 M. Crespo, *El perdón. Una investigación filosófica*. 2ª edición. Madrid, Ediciones Encuentro, 2016

pista en esta dirección, pero también Giorgio Agamben. Creo que Max Scheler fue probablemente el más adelantado en este respecto y vio el lugar de las emociones precisamente en los fundamentos de lo social y lo político.

MC. Ahora quisiera plantearte algunas preguntas generales sobre el perdón. La primera podría ser sin más ¿qué tipo de experiencia es el perdón? Para mí es un acto que incluye al mismo tiempo un componente emocional.

AS. ¿En qué sentido se ‘incluye’ este componente emocional?

MC. Creo que tú lo mencionas, por ejemplo, en el caso del arrepentimiento, a saber, que el arrepentimiento supone una revolución del corazón, un cambio del corazón. Pienso que en el perdón pasa exactamente lo mismo.

AS. Sí, en ese sentido estoy de acuerdo.

MC. El perdón implica un cambio de corazón, una suerte de revolución del corazón. Encontré un material muy interesante en el trabajo de algunos filósofos norteamericanos como Jean Hampton. Ella escribió un libro con Jeffery Murphy sobre el perdón, la misericordia y la reparación¹⁰ en el que desarrolla esta idea del cambio del corazón, y es que, de alguna manera, perdonar a alguien no es una decisión. Perdonar a tu malhechor implica un cambio en la relación afectiva con quien te ha hecho un mal, y esto implica, desde luego, un componente emocional.

AS. Sí, estoy de acuerdo.

MC. Otra cuestión tiene que ver con el objeto del perdón. ¿Qué es lo que perdonamos en sentido propio? A este respecto, sigo en mi libro la idea de Dietrich von Hildebrand de que el objeto del perdón es el mal objetivo infligido por el malhechor. Hildebrand establece un paralelismo entre perdón y agradecimiento. Mientras que en el segundo agradezco un bien objetivo para mí, en el caso del perdón, perdono un mal objetivo para mí, que me fue infligido a mí. ¿Estás de acuerdo? Tú mencionas que el objeto del arrepentimiento es, propiamente hablando, cumplimiento. Y estuve preguntándome si yo perdono un cumplimiento. ¿Puedo perdonar una actitud, una disposición, o solo un acto?

AS. Creo que está, en última instancia, engranado en la persona, a través de este acto en particular. Creo que la orientación es hacia la persona.

MC. Bien. Por ejemplo, si me insultas y yo te perdono, no perdono tu insulto sino que te perdono a ti.

AS. Sí. Pero es porque de hecho estás orientado a la persona. Tendría que decir que esto es así debido al modo en que el perdón es relativo al problema de la pervivencia iencia de arrepentimiento.

MC. Y, por último, quisiera tratar de pensar sobre la actitud que está en la base del perdón. Leyendo tus textos sobre confianza y amor, no estoy seguro de la clase de actitud que está en la base del perdón. ¿Se trata de la confianza o del amor? ¿Qué es más amplio la confianza o el amor?

AS. El amor es más amplio que la confianza.

¹⁰ J. G. Murphy y J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988

MC. Estoy de acuerdo. Por ejemplo en la conclusión de *Moral Emotions* describes que mientras la confianza está orientada al otro como persona en un movimiento que realiza la libertad, como un ser enlazado al otro amado, y esta es una apertura absoluta a cualquier otro —desde lo inorgánico hasta lo sagrado—, amar abre al sí mismo a la integridad y al florecimiento en el otro, en el sentido de una conversión dinámica que se abre hacia la plena realización del sí mismo respecto de su propia esfera de ser y dación. Si este es el caso podríamos decir que es más bien la confianza la que está en la base del perdón y no tanto el amor.

AS. Creo que hay otro vínculo en el amor, como también en la relación amorosa. Creo que es el amor porque se abre dinámicamente a posibilidades que otra persona tal vez ni siquiera vea en sí misma e incluso en el otro. Ahora, con la confianza ocurre lo mismo. La confianza también genera confianza, pero desde mi punto de vista esto parece ser lo amoroso. Lo que quiero decir es que el amor es la base del perdón más que la confianza. No quiero decir que no haya confianza en el perdón, pero bien puedo perdonar a alguien sin confiar en él. No estoy diciendo que no haya confianza o que yo no debería confiar para perdonar sino que no se trata de condiciones correlativas. Confío en ti, de este modo te perdono.

MC. ¿Podría decirse que la confianza es una especie de consecuencia? Te perdono y de alguna manera te doy un voto de confianza; te perdono entonces, de alguna manera porque confío en que no vas a hacer esto de nuevo.

138

AS. No sé si eso es necesario, porque me parece que puedo perdonar a alguien, incluso si no estoy seguro de que no volverá a hacer tal cosa. ¿En qué estoy confiando? ¿Confío sinceramente en la persona? Alguien me dice —o yo te digo— “por favor perdóname”. No me refiero a una clase de gesto romántico ni nada semejante. Si me perdonas, generas una clase de relación con mi transformación, crees en mí. No he pensado en el modo en que entra aquí en relación la confianza. ¿Cómo piensas tú hacer intervenir aquí la confianza?

MC. Lo que a mí me parece es que hay que renunciar a cierta estrategia “pedagógica” en el perdón en el sentido de “estoy tratando de cambiarte con mi perdón”.

AS. Comprendo. Si me perdonas, incluso si estoy engañándote de nuevo, por tu bondad te perdono.

MC. La idea de que perdonarte implica no solo mirar hacia el pasado del malhechor sino, de alguna manera, mirar hacia el futuro.

AS. Sí, y eso es porque tú amas profundamente. Puedes tener ambas cosas a la vez.

MC. Sí, porque además está también esta idea de la vulnerabilidad. Yo confío en ti, yo te perdono pero no tengo la certeza absoluta de que no volverás a incurrir en lo mismo.

AS. Es correcto, tú no lo sabes. No veo cómo puede concebirse el movimiento del perdón sin el amor. No estoy diciendo que no haya confianza ahí, o que no juegue un papel, sino que yo no creo que ese papel sea el más fundamental en la vivencia del perdón.

MC. Y si es este el caso, esto no significa que cuando hablamos acerca del amor como una actitud fundamental, tengamos de hecho una relación con la persona que perdonamos. Tú explicas en el libro que podemos tener esta clase de actitud amorosa incluso con gente nada cercana a nosotros.

AS. Así es, pero eso nos conduce de nuevo a la otra cuestión, sobre si aquello hacia lo que se orienta el perdón es un acto. Perdonó el acto y perdono a la persona como tal. En esta orientación hacia la persona, en el perdón, la persona parecer darse en el amor. Sí, pienso que ese modo de darse, sobre este nivel, es amor, o al menos es así como lo entiendo por ahora.

MC. Cuando perdono a alguien no solo estoy diciéndolo que no consideraré lo que ha hecho en su contra, sino que también estoy ofreciendo algo. Para esto tenemos estas dos palabras en alemán para perdonar *Verzeihen* como “no consideraré lo que hiciste” y *Vergeben*, en el sentido de dar u ofrecer algo.

AS. Últimamente pienso de nuevo que podríamos perdonar, pero no creo que la base de esto sea la confianza. Aún lo estoy considerando. ¿Tú crees que es posible perdonar sin una solicitud de perdón?

MC. Sí, claro. La condición normal es que pedir perdón es una condición necesaria para perdonar a alguien, pero no creo que sea estrictamente necesaria porque, si así fuera, ello convertiría al perdón en un modo de trueque en el que, por decir, yo te ofrezco mi arrepentimiento y a cambio tú me ofreces perdón. Pienso que esto rompe el sentido del perdón. Pero mi punto es que, si yo veo arrepentimiento sincero en el malhechor no tengo buenas razones para no perdonarlo porque, de algún modo, cuando se arrepiente de sus actos malos coincidimos en la idea de que como malhechor es mucho más de lo que fue revelado en el acto malo y su arrepentimiento sincero nos une en este sentido. Ambos pensamos que lo que se reveló de él en su acto malo es solo una parte de la totalidad de la persona. Y esto es un elemento común en el arrepentimiento y el perdón. No obstante, subsiste el problema de ¿cómo puedo perdonar a alguien que no ha pedido perdón? Creo que es posible perdonar a alguien sin decírselo; esto implica una modificación de la idea de Reinach sobre los actos sociales. Reinach piensa que un acto social está dirigido a alguien que debe percibir el acto. Creo que podría hablarse de una categoría intermedia entre los actos sociales y los actos no sociales, a saber, los actos proto-sociales. En cierto modo, en el perdón el ser percibido por su destinatario es una tendencia esencial, aunque puede darse un caso de perdón genuino sin que esta tendencia se vea cumplida.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Vol. 3, Abril 2018
ISSN: 2448-8941
DOI: En trámite

¿PUEDEN SER LAS EMOCIONES DIRECTAMENTE MORALES?
OBSERVACIONES SOBRE EL ÚLTIMO LIBRO DE ANTHONY STEINBOCK

Jakub Čapek
Universidad Charles
Trad. Christian Ramos García

Entre las recientes y más importantes contribuciones fenomenológicas a la filosofía moral está *Moral Emotions: Reclaiming the evidence of the Heart* de Anthony Steinbock. El autor desarrolla una descripción sistemática de un cierto grupo de emociones que, de acuerdo con el autor, son intrínsecamente morales. El libro es notable al menos en tres aspectos. En primer lugar, por llevar a cabo una elaboración cuidadosa de las distinciones relevantes en la esfera emocional; el libro recupera el espíritu originario de la fenomenología como una filosofía descriptiva. Además, lo que constituye el carácter original de este trabajo no es sólo su riqueza descriptiva, sino también afirmación de que algunas emociones son directamente morales. Y, finalmente, contribuye a la comprensión filosófica del ser personal. De acuerdo con Steinbock, la persona está caracterizada no sólo por la capacidad de percepción y el juicio racional, sino también por tener experiencias emocionales. Es más, Steinbock sostiene que cierta parte de la experiencia emocional —las emociones morales— es la característica definitiva de la persona. En las páginas siguientes, me enfoco especialmente en el segundo aspecto de las observaciones de Steinbock, es decir, sobre la afirmación de que ciertas emociones son directamente morales. Antes de eso, es necesario circunscribir el concepto de emoción en Steinbock y clarificar de manera precisa lo que significa “moral” en su fenomenología.

141

§ 1. EMOCIONES MORALES DEFINIDAS

Las emociones morales son “aquellas experiencias que pertenecen al dominio de los sentimientos” y que “revelan... lo que significa ser persona”¹. Esta sintética declaración consta de varias afirmaciones que pueden ser desarrolladas de la siguiente manera: (I) La emoción es una experiencia (II) que pertenece al dominio de los sentimientos, y (III) es moral porque revela esencialmente, y no sólo de manera accidental, “qué significa ser persona”.

La afirmación de que la emoción es una experiencia tiene, en la investigación fenomenológica, un significado altamente específico. De acuerdo con cada experiencia, podemos enfocarnos tanto en su objeto como en la forma en que aparece el objeto (o “cómo es dado”). Por ejemplo, yo experimento un acontecimiento — digamos, un ruido inesperado en una calle oscura— como una señal de algo que puede amenazarme. La forma en como yo capto este acontecimiento puede oscilar entre una leve ansiedad hasta un intenso miedo. Para decirlo de manera distinta, en mi experiencia yo siempre capto algo dentro de cierto *significado* (Husserl diría “aprehender”, Heidegger “comprender” algo *como* algo). Steinbock resume esta característica general de la aproximación fenomenológica a la experiencia al decir: diferentes tipos de fenomenología se concentran en uno, ya que todos ellos tienen “estos dos componentes metodológicos con respecto al ‘qué’ y al ‘cómo’ de la experiencia”².

142

En segundo lugar, las emociones son experiencias “que pertenecen al dominio de los sentimientos”.³ Ellas tienen que estar separadas de los actos epistémicos (como la percepción), así como de los juicios. Steinbock hace referencia a esta distinción fenomenológica, que ciertamente remonta a Franz Brentano quien distingue tres clases de fenómeno psíquico: representaciones (*Vorstellungen*), juicios (*Urteile*), y actos valorativos de agrado y desagrado (*Gemütsstätigkeiten*). Steinbock sigue a Brentano y a Husserl cuando afirma: la experiencia emocional es distinta tanto de las representaciones (por ejemplo, experiencias perceptivas) como de los actos de juicio (por ejemplo, creencias). Pero abandona esa línea de pensamiento cuando dice que la emoción no está fundada ni en la representación ni en el juicio.

De acuerdo con Husserl, la esfera emotiva y volitiva (procesos mentales de gusto o disgusto, de valorar en cualquier sentido, desear, decidir, actuar) yace sobre un estrato inferior y más fundamental (fundacional), el cual consta de representaciones (*Vorstellungen*), como percibir o fantasear, y juzgar. La esfera emotiva y volitiva es un “momento no-autosuficiente” y “puede ser apartado sin que el

1 A. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Northwestern University Press 2014, pp. 11-12.

2 Ibid., p. 18.

3 Ibid., p. 12. Además, Steinbock distingue “sentimientos” de “afecciones”, p. 12 y 16.

resto deje de ser un proceso mental intencional concretamente completo”.⁴ Según esta idea, nuestro miedo provocado por el ruido repentino en una calle oscura, regresando a nuestro ejemplo, *presupone* que oímos el sonido y formamos un juicio que toma este sonido como una señal de peligro que se acerca. Es sólo sobre esta base que nuestro miedo es concebible. El miedo es “no-autosuficiente”, depende de la percepción del sonido y de la valoración de peligro, considerando que no hay dependencia de manera inversa (tal vez es posible percibir peligro sin ninguna emoción; desde luego es posible percibirlo como coloreado por una emoción completamente distinta). En un modo similar, yo puedo desear una taza de café caliente, la cual veo frente a mí sólo gracias a mi percepción del vapor de la taza de café y a mi juicio de que está caliente.

Steinbock se rehusa a entender la experiencia como capas o estratos de actos intencionales, unos más profundos siendo el fundamento para otros más superficiales, por dos razones. Primero, es posible mostrar que el carácter específico de la experiencia emocional no puede ser explicado por la percepción y el juicio, las emociones no pueden ser combinaciones de actos de percepción y de juicio. Pero esta idea, de que la esfera emocional es irreductible, puede reconciliarse con la afirmación de Husserl, la cual no intenta asimilar las emociones como actos de percepción y de juicio. El paso decisivo en el rechazo de la teoría “fundacional” lo constituye la subsecuente declaración de que al menos algunas emociones son independientes de las representaciones y los juicios. Confiar no sólo no es “un tipo de juicio”, tener esperanza no sólo no es “un tipo de expectativa” basada en una percepción previa o en un juicio, además confiar, esperar, la esfera de la emoción moral en general, es independiente o, como dice Steinbock, “auto-subsistente”.⁵

En tercer lugar, sólo las emociones que revelan qué es ser una persona son morales. Steinbock proporciona una característica provisional de la “persona”, ya que él espera que emerja una imagen más completa de su análisis de la experiencia emocional misma. La persona es primero caracterizada como un “movimiento dinámico y orientación que vive a través de los actos, desenvolvimiento que se

4 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book I*, tr. F. Kersten, Nijhoff 1983, § 95 (traducción modificada).

5 Ibid., pp. 10f. Steinbock desarrolla esta declaración con detalle al enfocarse en ejemplos de emociones morales particulares. Por ejemplo, separa la confianza de la expectativa de que cierta persona o cosa se comportaría de manera confiable o predecible. Ibid., pp. 198-200, 221f. Sería interesante detallar lo que significa “autosuficiencia” de las emociones morales. Steinbock descarta la posibilidad de una relación mutua entre representaciones, juicios y emociones (p.10), que es la idea de que la esperanza actuaría en la forma en que percibimos y juzgamos, y viceversa. En su análisis de la confianza, admite que las expectativas basadas en representaciones y juicios pueden acompañar a la confianza (“la confianza y la confiabilidad pueden superponerse en situaciones particulares”, p. 200). Pero agrega que la confianza es esencialmente diferente de la forma en que confiamos en un comportamiento predecible de cosas o personas: la confianza (o “confiabilidad”) apunta a algún resultado o función práctica, mientras que la confianza se orienta hacia las “dimensiones más profundas de la persona”. (idem.)

despliega al nivel del espíritu”.⁶ Segundo, la persona es “directamente impersonal, intrínsecamente en relación, y no autofundada”.⁷ Tanto el carácter dinámico como el interpersonal en la persona deben entenderse detenidamente a través del análisis de emociones particulares.

Podemos decir, para resumir la definición de Steinbock, que las emociones morales son experiencias que pertenecen al dominio de los sentimientos (como distintas de las representaciones y los juicios), de manera más precisa, de los sentimientos que son esencialmente interpersonales. De acuerdo con Steinbock, muchas emociones, como el disgusto o el asombro, podrían ser interpersonales o no interpersonales, depende del objeto de la emoción en cuestión.⁸ El asombro podría relacionarse con un individuo u objeto asombroso. Al contrario, las emociones morales son siempre y esencialmente interpersonales.

La parte principal de *Moral Emotions* está dedicada a un análisis detallado y original de emociones particulares, divididas en tres grupos: emociones de dación de sí mismo, emociones de posibilidad, y emociones de alteridad. Bajo el título de “emociones de dación de sí mismo”, Steinbock analiza el orgullo, la pena, y la culpa; bajo el de “emociones de posibilidad”, el arrepentimiento, la esperanza, y la desesperanza; y, en último momento, bajo el de “emociones de alteridad”, aborda la confianza, el amor y la humildad. Aparte de esta clasificación, Steinbock investiga las diferentes maneras en que una emoción puede ceder o responder a otra. La pena, por ejemplo, puede ser una “respuesta creativa al orgullo”.⁹ La confianza es una emoción en la cual la persona que confía está regida por la otra y la hace vulnerable. Por consiguiente, la confianza no sólo descarta el orgullo sino también implica amor o humildad.¹⁰ El análisis sistemático de las diferentes relaciones entre emociones morales particulares y la descripción de posibles reorientaciones emocionales constituye uno de los aspectos más cautivadores del trabajo de Steinbock. Es precisamente aquí que el libro va más allá del análisis estático y ofrece un ejemplo de fenomenología genética.¹¹ En lo que sigue, no puedo poner la suficiente atención a todas estas relaciones altamente complejas. Me enfocaré sólo en el análisis comparativo (y estático) del orgullo. Antes de eso, es necesario considerar el término “moral”.

6 Ibid., p. 11.

7 Ibid., p. 12.

8 Ibid., p. 14 y 196.

9 Ibid., p. 97, 99.

10 Ibid., p. 222.

11 Anthony Steinbock es el traductor y editor (en inglés) de *Husserl's Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer Academic Publishers 2001.

Las emociones son morales, dice Steinbock, porque ellas “expresan relaciones de persona-a-persona”.¹² En este pasaje, el término “moral” significaría más o menos lo mismo que “interpersonal”. Sin embargo, en una examinación más cercana estos dos términos no coinciden: “el carácter moral de la emoción puede ser considerada respecto a cómo inaugura o clausura el nexo interpersonal”.¹³ Esto sugiere que el adjetivo “moral” no es reducible a “interpersonal”, ya que se relaciona con lo “interpersonal” de cierta manera: localiza a lo “interpersonal” sobre una escala dinámica que oscila de su estar “abierto” a su estar “cerrado”. Steinbock a menudo relaciona esta escala con la dimensión vertical de la persona, la segunda estando claramente diferenciada de la horizontal. La persona puede ser entendida “horizontalmente” como un ser autónomo que establece relaciones a otras parejas, la persona entendida “verticalmente” no es independiente, “ni autofundada”. Las emociones morales son experiencias que revelan (o disimulan) el carácter infundado de la persona, el cual revela (o disimula) que las relaciones interpersonales no son relaciones entre parejas autónomas, sino algo que está “debajo” de la persona como su propio fundamento. Steinbock limita el término “ética” a la dimensión “horizontal” de nuestra experiencia (por ejemplo, “comunicación ética”), y reserva “moral” para la dimensión “vertical”.¹⁴

La oposición relacionada con la dimensión vertical —la que está entre el cierre y la apertura— delata que Steinbock presupone una cierta idea de lo bueno sin querer decirlo explícitamente, esto se debe a su énfasis en la investigación descriptiva de las emociones, la cual no intenta calificar el implícito “bueno” sobre un nivel general o elaborar un concepto universal de “lo bueno”. Steinbock prefiere revelar lo bueno en un análisis detallado de las emociones morales particulares. El análisis debe hacerse manifiesto o mostrarse. Sigamos este “hacer manifiesto” fenomenológico usando el ejemplo del orgullo.

§ 2. ORGULLO, AMOR-PROPIO, Y FENÓMENOS RELACIONADOS

El orgullo es visto esencial y consecuentemente como una emoción moral. Esto podría ser inesperado, porque en el orgullo la persona orgullosa excluye a otras del reconocimiento que sólo ella merece. Aun así, la exclusión de otros presupone su presencia, ya que la persona orgullosa se toma a sí misma como la “primera entre otras”.¹⁵ Entre los ejemplos de orgullo aportados por Steinbock, encontramos el

12 Cfr. Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit.

13 Cfr. Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit.

14 Ibid., p. 13f. Además, Steinbock establece un vínculo entre la verticalidad y el carácter no relativo (absoluto) de la persona, y claramente asume las connotaciones religiosas de “verticalidad”. A. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana and Bloomington: Indiana University Press, pp. 242f.

15 Steinbock, *Moral Emotions*, pp. 32f., 47.

patriarcado (“cuando los hombres capitalizan las contribuciones de las mujeres”) o el mito del “hombre que se hace a sí mismo”. La primera característica distintiva del orgullo es el movimiento doble “de auto-insistencia y presuposición de otros a través de su exclusión”.¹⁶ La segunda característica distintiva es el carácter de disimulación del orgullo. El orgullo, para Steinbock, no es una experiencia de auto-revelación. No revela; al contrario, disimula la característica fundamental de la persona: el orgullo “disimula la dimensión interpersonal de Mí-mismo (Myself)”.¹⁷ En tercer lugar, lo que es importante respecto al orgullo —y también concierne a otras emociones— es la forma en que podría ser modificado. El orgullo es una actitud, en la que excluimos a otros (lo cual implica que los presuponemos), y en la que disimulamos el núcleo interpersonal de nuestro propio ser personal. Aunque el orgullo es algo que hacemos (“el orgullo es manifestado libremente”),¹⁸ no podemos evitarlo fácilmente. El orgullo es “inflexible”.¹⁹ La mera conciencia del orgullo de sí mismo no lo cambia. La posible modificación, la superación del orgullo, es “algo que no puedo llevar a cabo”. Este viene con diferentes emociones morales, con diferentes “experiencias y actos emocionales” que son “orientados-a-otros”, como “la confianza, el amor, la humildad, incluso las emociones de dación de sí como la vergüenza y la culpa”.²⁰

Al enfatizar las experiencias orientadas-a-otros que cuestionan el orgullo, Steinbock no quiere adoptar la filosofía del otro absoluto.²¹ Esto puede ser visto en su comparación del orgullo y el amor-propio. El último, de acuerdo con Steinbock, se clasifica entre las emociones de orientación-a-otro que podrían superar al orgullo. Cada tipo de amor —no sólo el amor-propio— se relaciona con una persona como un ser dinámico. Está abierto “a las posibilidades de lo amado que no puede estar anticipado de antemano y que sólo puede ser revelado en el movimiento del amor. Esta es una apertura al infinito”.²² Así, el amor-propio genuino, como un tipo particular de amor, no puede ser estático, porque está

16 Ibid., p. 34.

17 Ibid., pp. 48, 52. Para resaltar el carácter interpersonal del “mismo” (self), Steinbock usa el término “Mí-mismo” (Myself), que debería indicar que me experimento a mí mismo, como persona, una vez que fui dirigido por alguien, ya sea en un acto de confianza u odio.

18 Ibid., p. 66.

19 Ibid., p. 35.

20 Ibid., p. 51.

21 Ibid., p. 50.

22 Ibid., p. 58. Obviamente, esto plantea una pregunta: ¿en qué sentido es el amor propio una relación con uno mismo (amarse a uno mismo)? Es una relación con otro, una relación emocional positiva con algo en mí mismo que no sé y no puedo anticipar. ¿Por qué deberíamos entender esta relación con lo que es desconocido para mí como una relación con uno mismo? Steinbock tiene que presuponer otro “yo”. En un momento dado, reconoce que el “sentido mínimo de la autoconciencia”, desarrollado por Dan Zahavi, se presupone por su propio yo “más robusto” (ibid., p.12). Hasta donde sé, Steinbock no aborda la cuestión de la relación entre el “yo mínimo” y el yo “más robusto”.

“orientado a lo más completo y adecuado de lo amado posible”.²³ Incluso hay un tipo de amor imperativo —“yo «debo» amarme a Mí-mismo”— que no tiene contraparte en el orgullo. Este imperativo surge de yo soy, yo mismo, en el más profundo sentido: el ser interpersonal y dinámico. Esta es la base de la “normatividad intrínseca” del amor.²⁴ De este modo, el orgullo no sólo disimula lo que yo soy como persona (que es esencialmente interpersonal), sino también me limita a mí mismo, dado que no está abierto a las posibilidades que me son desconocidas y que no pueden ser anticipadas.

Además del amor-propio, Steinbock compara el orgullo con otras emociones que podrían estar erróneamente identificadas con él. Distingue el orgullo, por ejemplo, del “estar orgulloso de” (o “asimilar el orgullo”). Con el orgullo yo mismo soy el punto de énfasis, mientras que en el estar orgulloso de algo yo derivó mi experiencia emocional de algo más. Esta acción, acontecimiento, o cualidad podría ser valiosa independientemente del hecho de que estoy orgulloso de eso. Steinbock considera, por ejemplo, “el *orgullo gay*” (*gay pride*) como una forma de “estar orgulloso”. Por tanto, estar orgulloso podría ser una forma de autoestima justificada, pero no de orgullo.

En consecuencia, el orgullo, como una emoción moral, tiene un cierto valor moral en sí mismo, el cual es negativo. Esto ilustra bien la manera en que Anthony Steinbock considera las emociones morales, el bien implícito que creemos está presente en su concepto de emoción moral: “el orgullo es [...] moralmente negativo. Esto es (desde el punto de vista de Steinbock) no porque sea ‘malo’ de acuerdo con las normas prescritas, sino porque entra en contracción con el campo de la experiencia interpersonal en favor de su propia centralidad”.²⁵

Aunque el orgullo es una experiencia emocional o una actitud que está cerrada y disimulando, una crítica y una superación del orgullo es posible. Es posible, sin embargo, no sobre la base de un principio racional, sino de una emoción moral diferente:

el orgullo está [...] ocultando la dimensión interpersonal del sí como Yo-mismo (un sí acusativo, que es interpersonal). Esto sugiere una crítica del orgullo con un peso normativo, una crítica, sin embargo, que está revelada a través de experiencias contrarrestadas dentro de una misma experiencia, como en la pena, la culpa, el arrepentimiento, y la humildad, y que es impuesta no con relación a una norma abstracta o por un compromiso con un principio racional.²⁶

23 “Si bien el amor propio está abierto a medida que la persona cambia, el orgullo es una resistencia a tal dinamismo o es una alteración subjetivamente arbitraria”. Ibid., p. 59, ver también pp. 224–31.

24 Ibid., p. 268.

25 Ibid., pp. 36f.

26 Ibid., p. 268. Ver también p. 13.

Algunas emociones resultan ser intrínsecamente buenas, incluso normativas. Esta afirmación, así como la comparación del orgullo y el amor-propio, implica que las emociones tienen diferentes valores. ¿Podríamos no simplemente concluir que el orgullo, para Steinbock, es moralmente malo y que el amor es moralmente bueno? Su fenomenología de las emociones morales implica que no sólo algunas emociones son “directamente morales”,²⁷ sino también que existen diferencias en el valor moral de las emociones mismas.

§ 3. LAS EMOCIONES Y SU RELEVANCIA MORAL (ARISTÓTELES, RICOEUR)

¿Pueden algunas emociones (como el amor o la humildad) ser morales por sí mismas? ¿Pueden algunas de ellas ser más morales, y otras menos? ¿Pueden algunas emociones ser siempre y por sí mismas malas (como el orgullo)? Para tratar con este grupo de preguntas en un contexto más amplio, recordemos un punto de vista diferente, uno frecuente en la historia de la filosofía: el fenómeno moral o ético decisivo no consiste en las emociones mismas. Antes de esto, me gustaría regresar a la pregunta por la definición de las emociones.

Para definir la emoción podemos empezar con una simple observación: la emoción tiene que ver con el hecho de que somos movidos por algo. Un evento triste provoca un sentimiento de lástima o compasión, y un peligro a nuestro alrededor inmediato genera nuestro miedo y motiva nuestro comportamiento, el cual es o evadir el peligro o defendernos de él, pero nunca es neutro o desinteresado. En estos ejemplos, hay siempre algo que nos ha ocurrido. No existe emoción sin algo que nos mueva. En la emoción el principio de nuestra actividad está situado fuera de nosotros mismos. Esta primera observación de que en la emoción somos movidos, es decir, que somos pasivos, tiene que complementarse con una segunda observación: un comportamiento que es motivado por una emoción no necesita ser un resultado de la emoción. Muy a menudo podríamos responder a una emoción de diferentes maneras, o el mismo suceso podría requerir de diferentes emociones en diferentes personas: un peligro podría provocar tanto miedo como excitación. Cuando se trata de emociones, somos pasivos; las emociones son pasiones. Sin embargo, esto no implica que el ser humano es “esclavo de sus pasiones”.²⁸

Esta observación doble —que nuestras emociones nos afectan pasivamente y, sin embargo, podemos enfrentarlas de una manera más o menos deliberada— es un punto de partida de muchas reflexiones filosóficas sobre las emociones.

27 Ibid., p. 6.

28 W. Shakespeare, *Hamlet*, Act 3, Scene 2.

Brevemente recordaré dos de ellas, la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, y *Libertad y naturaleza* de Ricoeur. Mi objetivo aquí es, aparte de la definición de las emociones, la pregunta sobre si la emoción puede ser directamente moral.

Cuando se acerca al tema de la emoción (*pathos*) o de las emociones (*pathê*), Aristóteles no sólo nos da una lista de lo que puede contar como una emoción, sino también añade que las emociones son un grupo de los “estados del alma”. Aparte de las emociones, hay también capacidades (tener respectivas emociones, *dynameis* y, lo más importante, “disposiciones” (*hexeis*). “Por emociones, dice Aristóteles, quiero decir deseo, enojo, miedo, confianza, envidia, alegría, amistad, odio, nostalgia, celos, lástima; y en general estos estados de conciencia son acompañados de placer o dolor”.²⁹ La pregunta decisiva es si las personas son consideradas buenas o malas sólo porque experimentan ciertas emociones, o porque tienen una cierta “disposición”, es decir, porque muestran cierta virtud o vicio de carácter. Como todos sabemos, Aristóteles presenta argumentos a favor de la segunda opción. Lo que podría ser aceptado o designado de ser moralmente bueno o malo es la forma de enfrentar nuestros estados emocionales, nuestro *pathê*. Las “disposiciones” (*hexeis*) son definidas precisamente con relación a las emociones: son eso en nuestra alma “en virtud de lo cual estamos bien o mal dispuestos con respecto a las emociones” (*hexeis de kath has pros ta pathê echomen eu ou kakôs*).³⁰ Inmediatamente lo desarrolla: “por ejemplo, tenemos una mala disposición con respecto al enojo si estamos dispuestos a enojarnos muy violentamente o no lo suficiente, una disposición buena si habitualmente sentimos una carga moderada de enojo; y similarmente con respecto a las otras emociones”.³¹ Lo que se puede aceptar o rechazar es el modo en que “estamos dispuestos respecto de las emociones”, entonces no puede sostenerse como verdadero, al menos no en Aristóteles, que las emociones son buenas o malas en sí mismas: “las virtudes o vicios no son emociones”.³² Lo que puede ser evaluado como bueno o malo es la forma en que nos comportamos nosotros mismos con respecto a las emociones (*pros ta pathê echonomen*), no las emociones mismas. Por consiguiente, las emociones, al menos en la ética aristotélica, no pueden ser buenas o malas en sí mismas.

Nuestra pregunta no depende del concepto aristotélico *hexis*. Puede ser replanteado también en un contexto fenomenológico, por ejemplo, en la fenomenología de la voluntad desarrollada en la obra temprana de Paul Ricoeur. Lo que hacen las emociones es que nos mueven a actuar de cierta manera, “agitan” nuestra voluntad; “incitan” nuestra acción. Es más, nuestra voluntad permanece inoperante si no es movida. El campo de nuestro actuar es finalmente llevado a la esfera emocional y

29 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. by H. Rackham, (1934) London: Harvard University Press 1999, (NE 1105b21–23).

30 Ibid., (NE 1105b25–26).

31 Ibid., (NE 1105b26–28).

32 Ibid., (NE 1105b28–29).

corporal. Como acertadamente dice Ricoeur: “sólo se mueve si es movida”.³³ Y, sin embargo, las emociones no necesitan que actuemos en la dirección que proponen; ellas no son sino una “*incitación* a la acción”.³⁴ Desde el comienzo de su trabajo sobre la voluntad, Ricoeur expone la idea de una relación mutua entre la parte voluntaria e involuntaria de la conducta humana. Consecuentemente, ofrece “interpretaciones circulares” de la relación entre las emociones y la acción: “*no hay ‘pasión’ a menos que sea por una posible acción*”.³⁵ No hay tristeza, asombro, o alegría sin al menos una acción triste, sorpresiva, o alegre. Se deduce que la calidad de ciertas emociones puede aparecer sólo en relación con las acciones, en un compromiso incipiente. La calidad moral de las emociones no puede ser investigada sólo por abordar las emociones mismas, como Ricoeur dice explícitamente, y esta convicción lo separa de autores como Scheler, quien cree que algunas emociones por sí mismas manifiestan ciertos valores.³⁶

CONCLUSIÓN

Como las observaciones recién mencionadas muestran, Steinbock se aparta de filósofos como Aristóteles o Ricoeur al afirmar que “algunas emociones son directamente morales”. Si aceptamos la concepción aristotélica o ricoeuriana de la emoción —es decir, si tomamos las emociones como el *pathé* al que tenemos que enfrentarnos o como el factor involuntario e incitante de nuestra vida voluntaria— esta idea de un carácter moral directo de (ciertas) emociones es difícil de justificar. Tanto en Aristóteles como en Ricoeur, el fenómeno ético no radica en las emociones mismas, sino en nuestra actitud hacia las emociones (*pros ta pathé echomen*), o en la forma en como aceptamos las emociones como la fuerza móvil de nuestras acciones.

Al afirmar que ciertas emociones son directamente morales, Anthony Steinbock no sólo toma una postura diferente sobre la pregunta de la calidad moral de las emociones, sino adopta una concepción diferente de emoción. Para él, la emoción no es una pasión, sino una experiencia o incluso una actitud. Por lo tanto, nuestra

33 P. Ricoeur, *Freedom and Nature*, trans. by Erazim Kohák, Evanston: Northwestern University Press 1966, p. 251, ver también p. 276.

34 Ibid. 252.

35 Ibid., pp. 274 y 275.

36 “Por mi parte, creo que existe una cierta revelación emocional de los valores en una situación dada y que Max Scheler le dio a la ética una orientación satisfactoria por su concepción de lo emocional *a priori*. Pero también creo que se engañó a sí mismo cuando concibió esa intuición emocional como independiente del impulso de mi dedicación, es decir, de un proyecto en acto, y así poder albergar ilusiones sobre la posibilidad de una ética pura. [...] Esta intuición emocional [...] parece estar sujeta a una condición peculiar que la hace inusual. Los valores sólo me parecen proporcionales a mi lealtad, es decir, a mi dedicación activa.” Ibid., pp. 74f.

pregunta se remonta a la definición misma de las emociones. Steinbock entiende las emociones —en el contexto de una investigación fenomenológica— como experiencias, lo cual significa que podemos distinguir el “qué” y el “cómo” de la experiencia. Como ya hemos indicado, esto nos permite mostrar que las emociones no son estados meramente pasivos. Aun cuando podríamos ser sobrecogidos (por un sonido repentino e inusual), lo experimentamos *como* algo, como un peligro más o menos serio. Hay un momento activo o espontáneo en la emoción que hace imposible reducirlo a la pura pasividad. ¿Pero cómo debería ser concebido este momento? Hemos visto que Steinbock, al menos en sus observaciones acerca del orgullo, el amor propio y emociones relacionadas (como estar orgullosos), expande el concepto de emoción mucho más allá de la mera pasividad. Para dar, finalmente, otro ejemplo, él toma la esperanza, que también clasifica como una emoción moral, como una “actividad” orientada al futuro.³⁷ Apunta a un estado futuro de cosas a los que no puede dar lugar. Consecuentemente, la esperanza no es una acción, sino “una experiencia de compromiso”.³⁸ Steinbock caracteriza la esperanza, desde una perspectiva temporal, como paciencia o como una “espera de resistencia”.³⁹ De nuevo, la emoción es una forma más de la pasividad. Es una actitud perdurable. Al extender el concepto de emoción en diferentes maneras, Steinbock corre el riesgo de hacerlo inespecífico. Por un lado, la emoción comprende un cierto tipo de actividad (es una actitud; al menos el orgullo lo es). Por otro lado, estamos expuestos a la emoción y no podemos cambiarlo (el orgullo es, dice Steinbock, una actitud “obstinada”; superarla no es “algo que podamos lograr”). Esta idea de la emoción como mi actividad (actitud) que, sin embargo, no puedo cambiar (dado que es obstinada) requiere de una clarificación más a fondo.⁴⁰ Quizá el ejemplo del orgullo no debería ser generalizado. Y, sin embargo, la pregunta general sigue siendo: ¿qué tiene de particular la experiencia emocional al haber un aspecto tanto espontáneo como pasivo? ¿Podemos explicar satisfactoriamente la espontaneidad de la experiencia emocional tomando la emoción como una «actitud» o «actividad»? ¿Lo que hace Steinbock es un análisis de las emociones o de las acciones (emocionalmente cargadas)?

En la historia de la filosofía, las emociones han sido entendidas frecuentemente

37 Ibid., p. 163.

38 Ibid., p. 171.

39 Ibid., p. 175.

40 Una de las preguntas sería: ¿Qué separa exactamente esta idea de emoción de la explicación sartreana en su exposición, donde la emoción es una actividad intencional, sin ser realmente libre? El análisis del orgullo en Steinbock está cerca de lo que Ricœur entiende como una voluntad esclavizada, como un deseo que se ha reducido a una esclavitud. Pero Ricœur no lo toma como una emoción, sino como una estructura más compleja (llamada “pasión”, ver las partes introductorias de su *Libertad y Naturaleza* [Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, trans. Erazim V. Kohak] Evanston, Northwestern University Press, 1966).

como buenas o malas respecto a su relación con algo más.⁴¹ Cuando consideramos su calidad ética, podemos, por ejemplo, preguntar si contribuye, y cómo, a hacer de nuestra vida algo bueno. En tales casos, se evalúan a la luz de la idea de una vida feliz y prospera (Aristóteles) o de una unidad-de-vida (MacIntyre o Ricoeur),⁴² que no puede asociarse directamente con una emoción particular. La idea de Steinbock de un nexo interpersonal sólo puede ser entendida como aquello que nos da un criterio por el cual consideramos la emoción (si “abre o cierra el nexo interpersonal”)⁴³ y la juzguemos como algo moralmente bueno (amor, esperanza), como algo bueno sólo ocasionalmente (asombro, disgusto), o algo que nunca es moralmente bueno (orgullo). Steinbock se rehúsa reiteradamente a acercarse a las emociones a la luz de algún criterio externo, sea, por ejemplo, la distinción de la parte racional y sensible de la experiencia humana, o una teoría de la deliberación y la elección. Rechaza la primera opción al anunciar el requisito de “superar el prejuicio de que la persona humana se agota en el dualismo de la razón y la sensibilidad”.⁴⁴ De una manera similar, se abstiene de tomar la deliberación y la elección como un fenómeno moral signifiante: “también me gustaría evitar el supuesto de que estamos ante un proceso de meras deliberaciones y dilemas”.⁴⁵ ¿Por qué Steinbock descarta tales aspectos “racionales” de sus consideraciones sobre la moral? ¿Es porque pueden ser morales sólo ocasionalmente, y no esencial o “directamente”, mientras que algunas emociones pueden ser “directamente” morales, como él afirma explícitamente?

152

¿Qué dice su afirmación sobre el significado moral “directo” de ciertas emociones? Podemos separar, creo, dos posibles significados. En primer lugar, algunas emociones pueden ser consideradas como directamente morales, porque siempre y necesariamente cumplen cierto criterio (abren o cierran el nexo interpersonal). Si este es el caso, nada nos impide extender estos criterios más allá de la esfera emocional y aplicarlos a las reglas, acciones, características o elecciones sociales. En consecuencia, todavía sería cierto que algunas emociones son morales (el amor o la esperanza siempre son moralmente buenos, el orgullo es moral, pero nunca es bueno, el asombro o el disgusto moral sólo ocasionalmente), pero también implicaría que no solo las emociones pueden ser morales, sino también

41 Además de los autores que ya se mencionaron, R. Descartes y sus *Pasiones del alma* serían otro ejemplo (véanse, por ejemplo, los artículos 41, 45 y 152). Para un argumento preciso a favor de este punto de vista, ver Ronald de Sousa, “Emotions”, en M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 622: “le rôle des émotions, si fondationnel qu'il soit, n'est pas capable d'opérer le tri entre les émotions morales et celles qui ne le sont pas.” Ver también p. 626.

42 Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 3rd edn. 2007, chap. 15; P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992, 6º y 7º estudio.

43 Steinbock, *Moral Emotions*, ed. cit., p. 14.

44 Ídem.

45 Ibid., p. 13.

actos voluntarios o reglas (normas) sociales, en la medida en que sean compatibles con la idea de la persona como dinámica, convirtiéndose esencialmente en un ser intersubjetivo y no en un ser que se funda a sí mismo. En esta lectura, no podríamos simplemente rechazar la moralidad basada en normas o reglas, los fenómenos de la deliberación, la elección de la formación del carácter, en la medida en que puedan contribuir a abrir o cerrar el nexo interpersonal. Si Steinbock los rechaza, es porque se centra en un significado diferente de la «franqueza» de las emociones morales: algunas emociones son directamente morales, porque son en sí mismas experiencias que revelan el ser de una persona. Para decirlo de otra manera, son las fuentes de nuestros conocimientos (o «evidencias») en esta área. En esta segunda lectura, Steinbock propondría que algunas emociones son morales, no como correspondientes a un criterio ya existente, sino como experiencias sin las cuales nunca descubrimos lo que significa ser una persona.

Al leer *Moral Emotions* de Steinbock, podemos tener muchas preguntas y desearíamos que el autor hubiese explicado con más detalle la relación entre la emoción y la acción, para tener una comprensión más precisa de la autosuficiencia y la distinción de la esfera emocional, o corroborar extensamente la exclusión de la deliberación, la elección o el carácter del ámbito de los fenómenos morales. *Moral Emotions* todavía merecen ser evaluadas sin ambigüedad como una investigación muy original y admirablemente sistemática de las fuentes emocionales que constituyen la condición necesaria del ser de la persona. Sin embargo, queda por preguntar si constituyen también la condición suficiente.

Comité Científico Internacional

Agustín Serrano de Haro
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MADRID

Alberto Constante López
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ángel Xolocotzi Yáñez
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Burt Hopkins
SEATTLE UNIVERSITY

Carlo Ierna
UTRECHT UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

César Moreno Márquez
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Dan Zahavi
UNIVERSITY OF COPENHAGEN, PAÍSES BAJOS

Eduardo González Di Pierro
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Emmanuel Alloa
SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES, SUIZA

Georgy Chernavin
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE, REPÚBLICA CHECA

Graciela Ralón de Walton
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN, ARGENTINA

Hans Rainer Sepp
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE / ARCHIVOS EUGEN FINK,
UNIVERSIDAD DE PEDAGOGÍA, FRIBURGO

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica No. 3, abril de 2018 es una Publicación anual editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas. Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México. C.P. 03100 Tel. 5530542341 cemif@gmail.com Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz. Última actualización web master El reino de este mundo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017/03140937/3900-102. ISSN: 2448-8941

Inga Römer
BERGIS CHE UNIVERSITÄT, WUPPERTAL

J. Edward Hakket
AKRON UNIVERSITY, OHIO

Javier San Martín Sala
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA, MADRID

Jochen Dreher
KONSTANZ UNIVERSITÄT, ALEMANIA

Jorge Armando Reyes Escobar
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Klaus Held
BERGIS CHE UNIVERSITÄT, WUPPERTAL

Lester Embree
FORIDA ATLANTIC UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Luis Rabanaque
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ARGENTINA

Mariana Verónica Chu García
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ

Mariano Crespo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA, PAÍS VASCO

Miguel García-Baró
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, MADRID

Natalie Depraz
UNIVERSITÉ DE ROUEN, FRANCIA

Pedro Enrique García Ruiz
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Pedro Manuel dos Santos Alves
UNIVERSIDADE DE LISBOA, PORTUGAL

Roberto Walton
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Rodney Parker
WESTERN ONTARIO UNIVERSITY, CANADÁ

Rosemary Rizo-Patrón de
Lerner
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ

Sebastian Luft
MARQUETTE UNIVERSITY, MILWAUKEE

Shigeru Taguchi
HOKKAIDO UNIVERSITY, TOKIO

