

Verónica
Kretschel
Andrés
Osswald
(eds.)

FENOMENOLOGIA CONCRETA

Colección Escorzos
RAGIF EDICIONES



Fenomenología concreta

FENOMENOLOGÍA CONCRETA

Verónica Kretschel
Andrés Osswald
Editores

Colección *Escorzos*



RAGIF EDICIONES

Buenos Aires
2026

Fenomenología concreta / Andrés Osswald ... [et al.] ; Compilación de Andrés Osswald ; Verónica Kretschel. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2026.

Libro digital, PDF - (Escorzos / Kretschel, Verónica ; 3)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6784-04-9

1. Filosofía. 2. Fenomenología. I. Osswald, Andrés II. Osswald, Andrés, comp. III. Kretschel, Verónica, comp.

CDD 100

Fenomenología concreta

© de los textos, sus autores. 2026

© de la edición, RAGIF EDICIONES. 2026

1º edición

Impreso en Argentina

RAGIF EDICIONES

ragifediciones.com.ar

Colección Escorzos

Dirigida por Verónica Kretschel

Diseño y puesta en página: J Fiorotto

Ilustración de portada: "Fenomenología concreta"

Autor: Andrés Osswald

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

CONTENIDO

9 I. Introducción a la fenomenología concreta

Andrés Osswald y Verónica Kretschel

31 Sobre los autores

37 II. Aproximaciones al método concreto

39 Una clasificación fenomenológica de las ciencias

Sebastián Mendl

63 ¿Por qué utilizar el método fenomenológico en psicoanálisis?

Tomás Bracchitta

87 La centralidad de la noción de concreto en el pensamiento de Jean Wahl

Alan Savignano

109 III. La experiencia concreta en primera persona

111 La facticidad del yo concreto entre la fenomenología genética y la metafísica fenomenológica

Mauro Nicolás Guerrero

131 ¿Intencionalidad inhibida?: el lugar del “yo no puedo” en una descripción fenomenológica del cuerpo

Carolina de los Ríos

- 157** La mediación narrativa en la constitución de la identidad: Estudios preliminares para una concepción fenomenológica de la identidad concreta
Teófilo Blaquier
- 185** El estilo como manera de referirse al mundo: una aproximación a lo concreto en Merleau-Ponty
Francisca Colombres
- 205** **IV. La subjetividad comunalizada y su destino**
- 207** Hacia un análisis concreto de la afectividad: horizonticidad estática y genética de las emociones
Micaela Szeftel
- 235** Tierra y naturaleza en la fenomenología de Husserl
María Celeste Vecino
- 257** Movimiento utópico y ciencia utópica: Husserl y la concreción política del ideal ético absoluto
Magdalena P. Guíñez

I. INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA CONCRETA

Este volumen colectivo reúne los resultados parciales de una investigación en movimiento. Se trata, puntualmente, de versiones ampliadas y corregidas de los trabajos presentados por los miembros del Grupo Husserl¹ en las “Primeras Jornadas de Fenomenología Concreta”, que tuvieron lugar en agosto de 2024 en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, con la participación de Antonio Ziri3n Quijano, introductor del concepto de “concreto” en la fenomenología latinoamericana –y una referencia sobre el tema a nivel mundial.² Lo distintivo de la aproximaci3n que ensayamos aqu3 reside

1 El *Grupo Husserl* se reune peri3dicamente desde el a3o 2011 y est3 consagrado al estudio de la obra de Edmund Husserl en particular y de la tradici3n fenomenol3gica en general. Tiene su sede en Buenos Aires y forma parte de la «Red Argentina de Grupos de Investigaci3n en Filosof3a» (RAe GIF). Tambi3n participa de la iniciativa «The Open Commons of Phenomenology» (OPHEN). Su sitio web es: <https://grupohusserl.ophen.org/>. Este trabajo fue apoyado por los proyectos de investigaci3n “Aportes al an3lisis concreto en fenomenolog3a”: PICT-2021-GRF-TI-00321 del Fondo para la Investigaci3n cient3fica y Tecnol3gica (FONCYT) de la Agencia Nacional de Promoci3n Cient3fica y Tecnol3gica (unilateralmente suspendido por el Poder Ejecutivo Nacional durante el segundo a3o de vigencia del proyecto), del UBACYT 20020220400083BA y del FILOCYT FC22-044, ambos de la Universidad de Buenos Aires. El Grupo de Investigaci3n ha contado, a su vez, con los recursos del Instituto de Filosof3a Alejandro Korn de la Facultad de Filosof3a y Letras de la Universidad de Buenos Aires y del Centro de Estudios Filos3ficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

2 Ver Ziri3n Quijano, A. *Sobre el colorido de la vida y la fenomenolog3a de lo inefable*, Ciudad de M3xico, Sb Editorial, 2024.

tanto en el carácter colectivo de la investigación –el equipo está conformado por investigadores en distintos grados de formación– como en la vocación por aplicar el método fenomenológico a problemas concretos. Ahora bien, ¿qué entendemos por “concreto”? Antes de avanzar en una respuesta, con todo, debemos precisar algunos sentidos que recibió el concepto en fenomenología y, ante todo, en la obra de su fundador, Edmund Husserl.

En la investigación colectiva que emprendimos a lo largo de dos años, hemos rastreado el concepto en distintos momentos de la producción husserliana.³ Ante todo, nos interesamos por la oposición entre “abstracto” y “concreto” desarrollada en la Tercera de las *Investigaciones lógicas* (1900), donde “concreto” significa “contenido independiente” (*selbständig*), en oposición a las “partes” que dependen de otras para ser. Otro sentido relevante de la noción, formulado también como un aspecto de la ontología formal fenomenológica, pero emprendida en la primera parte de *Ideas I* (1913), la vincula con el “individuo” en tanto sustrato último de la inherencia de las esencias. En el contexto de la fenomenología genética, por su parte, nos concentramos en la noción de “concreto” desarrollada en los *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-26), donde el término remite al “contenido material” de la sensación frente al carácter “formal” de la síntesis del tiempo. Allí es explorado un sentido relacional de concreción vinculado con la idea de “con-crescere”. La noción también es utilizada por Husserl para referirse al “yo concreto” en tanto que mónada: un sujeto que es sustrato de habitualidades y que se enfrenta a un mundo tipificado por su experiencia sedimentada –este sentido puede rastrearse en los textos sobre la intersubjetividad, puntualmente, en el tercer volumen de *Zur Phänomenologie*

3 La grabación completa del evento puede encontrarse en el Canal de YouTube de la ANCSA: <https://www.youtube.com/watch?v=FEaZU5G8HrQ>

der Intersubjektivität (1929-35) y en la Cuarta de las *Meditaciones Cartesianas* (1929). Finalmente, y en un contexto donde el análisis genético se aplica a un sujeto ya comunalizado, la noción de “concreto” aparece en *Crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental* (1936) vinculado a la determinación causal de la cosas extensas, como fenómenos del mundo espaciotemporal, y a la sedimentación colectiva de una intersubjetividad enlazada intergeneracionalmente. Dejaremos para otro momento el desarrollo pormenorizado de todos estos aspectos para concentrarnos, en lo que sigue, en un abordaje sucinto que permita caracterizar la noción de concreto desde un enfoque que reúna el análisis estático propio de la ontología formal, el enfoque genético y la perspectiva generativa.

Es en *Investigaciones lógicas* donde encontramos, seguramente, el uso del concepto más pregnante a lo largo de la obra husserliana. Allí la noción de “concreto” aparece formulada en el contexto de la teoría de los todos y las partes, donde la distinción entre lo “concreto” y lo “abstracto” se establece a partir de las nociones de “independencia” (*selbständig*) y “dependencia” (*un-selbständig*). Husserl escribe:

Por *todo* entendemos un conjunto de contenidos, que están envueltos en una *fundamentación unitaria* y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de *fundamentación unitaria* significan que *todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido*. Y esto puede ser de manera que todos estos contenidos estén fundados *unos en otros* inmediata o mediatamente, sin auxilio exterior; o también de manera que, inversamente, *todos juntos* funden un nuevo contenido, asimismo sin auxilio exterior.⁴

4 Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*, Den Haag, Springer, 1984, p. 282. De aquí en más se abrevia

Esto es, un todo (*Ganze*) es un tipo de multiplicidad en la que las partes se reúnen por relaciones inmanentes de fundamentación mutua, sin requerir de la asistencia de un tercer elemento unificador. La intención de Husserl aquí es evitar los regresos al infinito asociados a la multiplicación infinita de elementos de mediación entre las partes y el elemento unificador; diferencia siempre desplazada por su disimilaridad de naturaleza con las partes. Ahora bien, en términos de la ontología formal husserliana todo objeto es parte real o posible de un todo. Habría que aclarar aquí que Husserl toma la noción de objeto en un sentido amplio, incluyendo elementos que desde otro punto de vista podríamos considerar pre-objetivos como, por ejemplo, los datos de sensación. Se afirma que los objetos pueden establecer entre ellos relaciones de dos tipos: (i) en términos de todos y partes; en el sentido en que un objeto puede ser una parte de otro objeto que toma el lugar de un todo; (ii) en tanto partes coordinadas a un todo; en este caso ambos objetos serían parte de un todo que los incluye. De aquí se sigue la idea de que todo objeto es parte real o posible de un todo y que no todo objeto tiene partes. En este sentido se afirma que hay objetos simples (que no tienen partes y en consecuencia no pueden descomponerse) y objetos compuestos (que tienen partes disyuntas y pueden descomponerse). Entre los objetos compuestos se advierte, a su vez, que existen dos modos distintos en que se relacionan sus partes: o bien, (i) las partes pueden estar enlazadas, como por ejemplo el color y la figura son miembros enlazados en la unidad de la extensión coloreada –en este caso se habla de miembros dependientes– o bien, (ii) las partes pueden ser “pedazos”; esto es: miembros independientes.

"Hua XIX (1)". Se recoge la traducción castellana: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Reviste de Occidente, 1976, p. 421.

De esto se sigue que dado un complejo de representación, un contenido es dependiente si no puede ser representado por separado y es independiente si puede serlo. Es importante destacar que la posibilidad de representación no implica que la caracterización sea de tipo fáctico; esto es: que dependa de las capacidades reales de un sujeto concreto. Vale decir, un contenido no es dependiente porque sea subjetivamente imposible representarlo separado, sino que la representación separada es imposible porque ese contenido es no-independiente. El ejemplo clásico de Husserl dice así: “La coloración de este papel es un momento dependiente; no sólo es de hecho una parte, sino que por su esencia, por su especie pura está predestinado a ser parte. Pues una coloración en general y tomada puramente como tal, sólo puede existir como momento en algo coloreado”.⁵ Contenidos dependientes como el color del papel son “abstractos” porque, por esencia, sólo pueden existir como momento de otra cosa: una superficie extensa, en este caso. Sin embargo, lo mismo puede decirse de una extensión espacio-temporal: que sólo es representable dotada de cierta coloración. De aquí que tanto el color como la extensión sean partes dependientes del todo que componen y, por ello, mantienen una relación de fundamentación bilateral entre sí.

En otros casos, es posible establecer una relación de fundamentación entre un contenido independiente y otro dependiente. En este sentido, puede pensarse la relación de fundamentación que poseen los objetos categoriales, que son el correlato objetivo de un juicio, respecto a los objetos sensibles y que, como tales, no requieren para subsistir de la articulación judicativa sino únicamente de la percepción. Pensemos, por ejemplo, que el juicio “esta silla es marrón” depende de la articulación de los elementos contenidos en la percepción

5 Hua XIX (1), 244 (397).

de una silla que, como todo objeto extenso, posee un color. Así, mientras la percepción no depende del juicio para tener lugar –y por eso es independiente–, el juicio no es más que la articulación lingüística de la donación sensible –y por ello es dependiente–. Se dice, entonces, que la percepción nos da un contenido “concreto”, mientras que el contenido del juicio es “abstracto”. Más allá de esto, es importante destacar que el carácter concreto o abstracto de un contenido es relativo al todo considerado. Si seguimos con el ejemplo, el objeto sensible que es concreto respecto al categorial pero es abstracto considerado por fuera de la relación intencional de un sujeto, que pasaría a ser el contenido concreto de ese todo.

En un sentido genético, la noción de concreto es trabajado en el capítulo sobre la “Asociación” de los *Análisis sobre la síntesis pasiva*, donde Husserl señala que los estudios sobre la conciencia del tiempo dan cuenta de una conciencia que produce una forma general y agrega que la mera forma general es en sí misma una abstracción.⁶ Lo es en la medida en que solo se ocupa de la forma temporal general y necesaria de los objetos y las multiplicidades, sin considerar aquello que dura en el tiempo; esto es: los contenidos. La asociación, frente a esto, busca dar cuenta de la organización de los contenidos, de aquello que dura en el tiempo. Así, al estudio abstracto de la conciencia del tiempo se le contrapondrá el carácter concreto del presente viviente. De un lado, se da cuenta de la duración a través de las operaciones de la conciencia absoluta constituyente del tiempo y sus fases temporales, o momentos dependientes: retención, proto-impresión y protensión. Del otro, se presentan las síntesis de asociación, como modos de enlace de los contenidos sensibles. La unidad del dato que se destaca se configura en función de todo el campo sensible en que se pre-

6 Hua XI, 128

senta, es decir que todos los otros datos no destacados están implícitos. Resulta imposible, por tanto, tomar un dato como un hecho aislado, como una unidad de sentido independiente, puesto que, en su origen, presupone la totalidad de datos correspondiente a su campo sensible. De aquí que la relación entre el campo y las unidades apunta al destacarse como un fenómeno central. Fundado en el principio del contraste, por el cual las unidades se oponen unas a otras, este fenómeno da cuenta de la conformación de las unidades sensibles como emergentes de un campo que las integra. La forma que cobra el campo responde, a su vez, a la lucha entre las sensaciones por emerger, por destacarse. En este sentido, hay un “en sí” del destacarse. Sin embargo, el mismo fenómeno puede ser abordado desde un punto de vista complementario. Cada unidad que busca ser prominente, procura a la vez captar la atención del yo. De este modo, es posible considerar el destacarse como un “para”. En este marco, se plantea una fenomenología de la afección, a fin de indagar las condiciones implicadas en que el sujeto se vuelva sobre lo sensible.

Ahora bien, sobre los elementos que conforman el campo, Husserl señala: “Cada cosa destacada por sí en un campo se destaca a partir de algo en este mismo campo. Esto da un determinado concepto fundamental de segregación. Podríamos también oponer concreción y discreción, oposición en la que ahora entendemos la concreción en un sentido algo verbal”.⁷ De este pasaje podemos comprender que la concreción alude a los elementos integrados en un campo, en oposición a la discreción que indicaría los elementos separados. El modo de concebir el destacarse implica que la discreción solo es posible sobre la base de la concreción. El dato aislado se recorta sobre un fondo concreto que lo precede. En apoyo a esta interpreta-

7 Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana XI*, Den Haag: M. Nijhoff, 1966, p. 138 (de aquí en más se abrevia “Hua XI”).

ción introducimos aquí la explicación del término que ofrece A. Steinbock, traductor del texto al inglés, en relación a esta misma sección: “El término alemán ‘Konkretion’, al igual que el término inglés ‘concretion’, proviene del latín ‘concretus’ que significa crecer junto. Deriva de las raíz –latina– *crescere*: ‘crecer’ y ‘con’”.⁸ Los datos pertenecen a un concreto, crecen juntos, se destacan entre sí. Cuando los captamos de modo separado, discreto, estamos eludiendo su pertenencia a un campo sensible. En este sentido, si tomamos el dato como un concreto sensible, el estudio de la constitución del campo y los fenómenos de la fusión y el destacarse darían cuenta ahora de cómo el dato se constituyó en tanto tal como unidad. Y si ahí tomamos el dato como concreto, como independiente, damos con que en realidad es dependiente y está fundado en el resto de los datos –destacados o no– que conforman el campo sobre el que se destaca.

De manera que si en *Investigaciones lógicas* tenemos una noción meramente formal de lo concreto, en el periodo genético la noción se asocia a la materialidad. En esta progresión desde la forma al contenido, puede leerse la consideración que sobre el tema se hace en *Crisis*. En efecto, allí Husserl agrega una tercera caracterización de lo concreto vinculado al entramado causal en el que están insertos todos los fenómenos espacio-temporales y que es lo que “convierte en concretos todos los acontecimientos reales de todos los tiempos”.⁹ Vale decir, los fenómenos mundanos adquieren concreción no

8 Husserl, E., *Analysis concerning Passive and Active Syntesis. Lectures on Transcendental Logic*. (trans. A. Steinbock, A), Dordrecht, Kluwer, 2001, 185, nota.

9 Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, 1976, p. 29. De aquí en más se abrevia Hua VI. Se recoge la traducción al castellano de Julia Iribarne: *Crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 74.

cuando se los toma aisladamente sino como un momento del todo compuesto por el entramado causal del mundo. Junto a esta consideración relativa a la naturaleza objetiva, Husserl utiliza el término concreto para referirse a la capa de sentido sedimentada a lo largo de las tradiciones y que constituye el suelo de sentido pre-dado para los miembros de una comunidad humana dada. El filósofo escribe:

El mundo concreto de la vida y, en verdad, en la universalidad efectivamente concreta, en la cual el mundo actualmente y a la manera de horizonte incluye en sí toda la sedimentación de validez adquirida por los seres humanos para el mundo de su vida en común y ha referido en conjunto estas valideces, en última instancia, a un núcleo de mundo a preparar abstractamente para su surgimiento: el mundo de las simples experiencias intersubjetivas.¹⁰

Según esto, el mundo de la vida es el correlato de una intersubjetividad trascendental encadenada generacionalmente. Por esta razón, tomar al mundo como si fuera una parte independiente es una “abstracción”. Sin embargo, desde la perspectiva del sujeto individual que habita actualmente el mundo, éste se presenta como un suelo de sentidos sedimentados que conforman el horizonte del mundo familiar. Estos sentidos actualmente pre-dados encubren que en el momento de su institución originaria fueron el correlato de actos intencionales de sujetos concretos. Por ello, el mundo de la vida considerado como un todo debe incluir al sujeto constituyente como una parte que puede considerarse tanto una parte independiente, en tanto es una curso temporal unitario y su experiencia es fuente última de la evidencia fenomenológica, como dependiente, en la medida en que su constitución como sujeto

10 Hua VI, 136 (175).

concreto depende de la asimilación de los sentidos pre-dados en su mundo de la vida. Junto a estos análisis, en *Crisis* hay otro sentido muy relevante del término “concreto” que refiere a la relación de fundamentación que la representación científica del mundo –y, en general, toda representación cultural, ideológica, religiosa, etc. que lo recubra de sentido– mantiene respecto al mundo intuitivo y dado perceptivamente. En efecto, para Husserl: “El mundo de la vida concreto, pues, como siendo al mismo tiempo suelo fundacional del mundo «científicamente verdadero», y al mismo tiempo como abarcándolo en su propia concreción universal”.¹¹ En este sentido, el mundo de la vida en su plena concreción abarca al mundo de la ciencia pues, de hecho, la cosmovisión científica moderna forma parte –o al menos, solía hacerlo– de nuestra comprensión cotidiana del mundo. Muy probablemente, si se le pregunta a alguien por qué razón caen las cosas responda recurriendo a la ley de gravedad y no, como podría hacerlo un griego antiguo, argumentado la atracción de los lugares propios. Lo que advierte Husserl es que la representación científica del mundo se vuelve problemática cuando, por obra de la sedimentación comunitaria, encubre su fundamento en el mundo de la vida y pasa a proponerse ella misma como principio. En *Crisis* se lee:

El vestido de ideas (*Ideenkleid*) de la matemática y ciencia matemática de la naturaleza o, para ese revestimiento, el *vestido de los símbolos* de las teorías simbólico-matemáticas, abarca todo lo que *reemplaza* al mundo de la vida, tanto para los científicos como para las personas cultas, lo *recubre* como la naturaleza objetivamente real-efectiva verdadera. El vestido de ideas hace que tomemos por *verdadero ser* lo que es un *método* (...).¹²

11 Hua VI, 134 (173).

12 Hua VI, 49 (92).

Sin embargo, como toda representación, la ciencia moderna no es más que una idealización y, como tal, un procedimiento que en su génesis supone el vínculo perceptivo y práctico con el mundo. Esto es, no habría geometría sin agrimensura ni teoría sin una previa aproximación práctica al mundo.¹³ En este sentido, la representación científica es una parte dependiente del mundo de la vida mientras que el mundo de la vida es independiente en este sentido: podría existir, como de hecho ha sucedido y sucede, sin la ciencia.

De todo lo anterior podemos extraer una definición provisoria de “concreto” a partir de las oposiciones conceptuales que propone Husserl; a saber: en contraste con “abstracto”, “formal”, “discreto”, “objetivado” e “ideal”. Expresado por la positiva, algo concreto es un contenido independiente, cuya forma eminente es un individuo; vale decir, un “esto-de-aquí” que se corresponde con una singularidad eidética.¹⁴ Un concreto es también algo relativo al contenido material de la experiencia y a su carácter relacional. Finalmente, concreta es la fundamentación subjetiva y vital que todo fenómeno posee en el mundo de la vida. A su vez, es posible reconocer una progresión que va desde una formulación formal del concepto hacia otra que va ganando intuitividad y enraizamiento en el mundo. Sin embargo, no creemos que este decurso sea la historia de una superación de los momentos previos sino de un enriquecimiento progresivo del concepto. En igual sentido, consideramos que las perspectivas de análisis estático, genético y generativo en fenomenología –que están a la base de ese decurso– deben tomarse como modos de acceso con-

13 Hua VI, 52 (94).

14 Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950, pp. 29-30. De aquí en más se abrevia “Hua III”.

vergente al fenómeno. Un análisis concreto, en consecuencia, debería estar al tanto de que todo objeto puede ser parte de varios todos y que, por ello, cada fenómeno es intrínsecamente complejo. Esto es, la investigación concreta debería intentar captar esa complejidad, evitando abstracciones y reduccionismos, para captar su fundamento en la experiencia subjetiva, individual y comunitaria. A su vez, y consciente de la complejidad propia del fenómeno, la fenomenología concreta debería proponerse como una plataforma adecuada para el diálogo con las ciencias positivas que tengan como tema la misma región ontológica. En síntesis, puede decirse que el método concreto, a fin de hacer justicia a la complejidad del fenómeno, implica la complementación entre las perspectivas de análisis fenomenológico. Además, y en tanto el objeto pertenece a regiones ontológicas que son tema de las ciencias particulares, debería estar abierto al trabajo transdisciplinario. La fenomenología, por su parte, además de una perspectiva de análisis, aporta aquí el método de abordaje conjunto. De manera que un abordaje concreto debe contemplar (i) que desde el punto de vista de la ontología formal un concreto es un contenido independiente que expresa una singularidad eidética y que, en su forma madre, es el individuo (análisis estático descriptivo); (ii) tomado como un hecho real, se presenta como una forma plenificada por un contenido intuitivo e inserto en un entramado causal determinado. En tanto unidad de sentido, a su vez, el objeto es correlato intencional de una subjetividad trascendental (análisis trascendental descriptivo). La subjetividad dadora de sentido, por su parte, (iii) considerada concretamente es la mónada: el sujeto concebido como un substrato de habitualidades y articulado por síntesis pasivas que predelíneas la operatoria activa del yo (análisis trascendental genético). El fenómeno tomado en concreción, finalmente, (iv) forma parte del mundo de la vida en tanto entramado causal

–horizonte de la cosa material– y soporte de la historia sedimentada de la humanidad –en el plano espiritual–.

Con estos lineamientos generales como horizonte, los textos que conforman este volumen colectivo exploran la investigación concreta en fenomenología en tres dimensiones. En primer lugar, Sebastián Mendl, Tomás Bracchitta y Alan Savignano tomarán por tema al método como hilo conductor de sus aportes (I. Aproximaciones al método concreto). En particular, el trabajo de Mendl, “Una clasificación fenomenológica de las ciencias”, examina la clasificación formal de las ciencias desarrollada por Husserl en 1927, poniendo énfasis en la distinción entre ciencias concretas y abstractas. Como vimos, un objeto concreto (*Konkretum*) es un individuo u objeto independiente que puede ser experimentado de forma autónoma, como un hombre, una casa o un árbol. Este individuo es concreto porque alberga una multiplicidad de momentos “entrelazados” inseparables entre sí en su totalidad. En contraste, las determinaciones o cualidades de un individuo, como el color o la forma, son momentos dependientes y, por lo tanto, abstractos. Una ciencia es concreta, entonces, si su interés está dirigido a un reino de individuos concretos, como la zoología o la botánica. En cambio, disciplinas como la mecánica son abstractas, ya que se ocupan de aspectos singulares o momentos no independientes de la concreción (cuerpos puramente como sustratos de movimientos). Las ciencias del espíritu, por su parte, son concretas pues analizan a las subjetividades en su plena concreción (el yo personal), incluyendo la pasividad y el estrato corpóreo-natural del mundo pre-teórico. Desde esta óptica, son las ciencias naturales las que proceden mediante una abstracción, creando un objeto abstracto (*Abstraktives*) al eliminar intencionalmente todo lo subjetivo de la experiencia para su investigación. De esta forma, las ciencias del espíritu, al abordar a las personas en su

totalidad concreta, se justifican como ciencias independientes que requieren una ontología *a priori* y concreta, como la fenomenología trascendental.

Bracchitta, por su parte, en “¿Por qué utilizar el método fenomenológico en psicoanálisis?” explora la aplicación del método concreto al psicoanálisis como forma de renovación de ese ámbito disciplinar, al que juzga estancado en renillas endogámicas. Se sostiene que, si bien Freud fundó el corpus teórico en la experiencia analítica –procedimiento de indagación, método de tratamiento y disciplina científica–, el psicoanálisis actual corre el riesgo de fundamentarse en su propia teoría, cayendo en la “política del avestruz” ante críticas externas. Esto lleva a la detención de nuevas producciones teóricas y a la interpretación de fenómenos desde una red conceptual ya sedimentada. En este contexto, se propone el recurso a la metodología fenomenológica para sortear estos obstáculos. El psicoanálisis, desde esa perspectiva, es una ontología regional que toma por tema al inconsciente y, por ende, su objeto (aunque concreto en sí) es relativamente abstracto respecto del ser humano y la sociedad en general. Por ello, no es una ciencia independiente y necesita de la relación con otras disciplinas. Recurrir al método fenomenológico permitiría al psicoanálisis ser una “ciencia concreta” al centrar su mirada en el aparecer fenoménico, evitando presupuestos externos (como la tesis de la actitud natural) y abriendo el diálogo con otras ciencias de forma no fundacionista.

Como cierre de esta primera sección, Savignano ofrece en “La centralidad de la noción de concreto en el pensamiento de Jean Wahl”, un abordaje del concepto en un filósofo relativamente poco estudiado en fenomenología pero que ha realizado importantes aportes a la discusión sobre el tema, especialmente en su obra *Vers le concret* (1932). En ese contexto, lo concreto no designa lo empírico o lo dado, sino la experiencia

inmediata y vivida de la realidad en su plenitud irreductible a categorías lógicas o científicas. Savignano muestra que para Wahl lo concreto no es una sustancia fija ni una totalidad cerrada, sino una oscilación viva entre pluralidades, entre lo inmanente y lo trascendente, lo sensible y lo racional, lo individual y lo universal. En oposición a la abstracción de la ciencia y la filosofía tradicional, lo concreto expresa el contacto patético y existencial del sujeto con el mundo, aquello que se percibe antes de ser analizado o explicado. Desde esta perspectiva, Wahl propone un “nuevo empirismo”, distinto del sensualismo atomista, que concibe la experiencia como una unidad de continuidad y discontinuidad, donde el mundo aparece en “bloques de duración” o totalidades vividas. Lo concreto es, así, una realidad plural y temporal, cargada de cualidades sensibles y valores, que se da en la inmediatez de la percepción y el sentimiento. Finalmente, Savignano subraya que el análisis concreto de Wahl rebasa los límites del lenguaje y la lógica: sólo la poesía, el arte y la mística logran aproximarse a esta experiencia total, pues permiten expresar la unión de contrarios —inmanencia y trascendencia, pensamiento y afecto— que constituye el corazón mismo de lo real.

A continuación, Mauro Guerreo, Carolina de los Ríos, Teófilo Blaquier y Francisca Colombres se proponen captar la experiencia concreta desde la perspectiva de la primera persona (II. La experiencia en primera persona). En “La facticidad del yo concreto entre la fenomenología genética y la metafísica fenomenológica. Análisis y lecturas de los anexos XIX-XXI de *Husserliana XIV*”, Guerrero analiza la facticidad del yo concreto en manuscritos de Husserl de los años 1921/22, buscando dilucidar el concepto de lo concreto y su relación con lo fáctico y lo casual. El yo, caracterizado como un “todo concreto”, posee una doble dimensión: una existencia necesaria y apodíctica (el “yo soy”), y un “ser-así” (*Sosein*) que es siempre

casual o fáctico, ya que el yo podría imaginarse habiendo vivido de otra manera. Esta concreción total de la vida anímica, denominada mónada, coincide con el yo en plena concreción que engloba todas las síntesis de la conciencia y se relaciona con la pasividad. En los años treinta, Husserl enfatiza que la diferencia entre lo individual absoluto y relativo “coincide a menudo con la de lo abstracto y lo concreto”. La mónada, como individuo concreto, es indivisible (*infragmentable*) y su tiempo concreto se cumple en fases únicas e incomparables. La esencia de la mónada es inseparable de su existencia, lo que lleva a la tesis de que el *Eidos* (esencia) del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico. El autor concluye que lo fáctico puede coincidir con lo concreto. Lo concreto se refiere a la plenitud total de la vida anímica y la dimensión de la pasividad, mientras que lo fáctico apunta a la casualidad o irracionalidad de estos hechos últimos (proto-facta), que son el límite absoluto de la fundamentación fenomenológica.

De los Ríos, por su parte, propone en “Intencionalidad inhibida: el lugar del ‘yo no puedo’ en una descripción fenomenológica del cuerpo” una lectura fenomenológica del cuerpo y su capacidad de acción o, mejor dicho, de su inhibición. Lo concreto, en esta perspectiva, no es el cuerpo objetivo ni el mero hecho empírico, sino el cuerpo vivido en su relación práctica y afectiva con el mundo: el lugar donde se constituyen las posibilidades y los límites del sujeto. A partir de Husserl y Merleau-Ponty, la autora muestra que el “yo puedo” define el campo originario de la experiencia corporal: el cuerpo como sistema de posibilidades motrices y hábitos sedimentados. Sin embargo, la autora busca ampliar este análisis incorporando el “yo no puedo” como dimensión igualmente constitutiva de la existencia concreta. La impotencia no se reduce a una falta física o empírica, sino que puede surgir de resistencias externas, lesiones, hábitos, o incluso de la influencia in-

tersubjetiva y social. El análisis concreto del cuerpo implica, entonces, atender a las formas en que el sujeto vive su poder y su límite. De los Ríos retoma a Iris Marion Young para pensar la intencionalidad inhibida, una modalidad en la que el cuerpo se dirige al mundo de manera parcial o contradictoria –como cuando alguien se mueve con desconfianza o auto-restricción. Este “yo no puedo” puede provenir de la falta de hábito o de contextos sociales que modelan la percepción de nuestras propias capacidades. Así, la concreción del análisis fenomenológico radica en reconocer que el cuerpo vivido está siempre situado, condicionado e influido por la historia, los hábitos y la mirada de los otros, siendo el lugar donde se cruzan posibilidad, límite y libertad.

El aporte de Blaquier, “La mediación narrativa en la constitución de la identidad: Estudios preliminares para una concepción fenomenológica de la identidad concreta”, consiste en una lectura fenomenológica de la identidad narrativa que busca superar el dualismo implícito en la interpretación ricoeuriana entre *ipse* e *idem*. En lugar de concebir la identidad como una mediación entre alteridad y mismidad, el autor la fundamenta en la unidad temporal de la conciencia, retomando la fenomenología husserliana. La identidad no es una construcción posterior, sino una estructura concreta del tiempo vivido, donde cada vivencia se articula en un entramado dinámico de retenciones, protensiones y horizontes. El análisis se apoya en la *Poética* de Aristóteles, especialmente en las categorías de *mýthos* (trama), *hóle* (totalidad) y *teleia* (completud), reinterpretadas como esquemas fenomenológicos. La trama narrativa no se entiende como imitación (*mimesis*) de hechos, sino como una actividad constructiva y productiva que revela la organización temporal de la experiencia. Así, toda narración explicita el modo en que la conciencia integra sus momentos en una unidad coherente y viva, en contraste con lo “episódi-

co”, que sería el pensamiento abstracto o desarticulado. El texto desarrolla una mereología del tiempo, según la cual cada momento constituye y es constituido por el todo de la experiencia. Blaquier muestra que la unidad narrativa se sostiene por la interacción entre lo activo y lo pasivo, lo egológico y lo pre-egológico, de modo que la conciencia mantiene su coherencia a través de una legalidad temporal de transformación continua. Finalmente, la mediación narrativa aparece como un instrumento de clarificación fenomenológica: permite describir la experiencia en su concreción y comprender cómo la identidad surge de la articulación dinámica del tiempo vivido. Desde esta perspectiva, toda teoría de la identidad que ignore la temporalidad constitutiva del sujeto corre el riesgo de fragmentar su unidad y perder su dimensión concreta.

Cerrando este segundo apartado, en el texto “El estilo como manera de referirse al mundo: una aproximación a lo concreto en Merleau-Ponty”, Colombres desarrolla una lectura fenomenológica del concepto de “estilo” como clave para comprender el carácter concreto de la experiencia perceptiva. Colombres parte de la idea husserliana de lo concreto como aquello vinculado al mundo de la vida, frente a la abstracción teórica. En Merleau-Ponty, esta orientación concreta se expresa en la intención de describir la experiencia tal como se vive, sin reducirla a conceptos o esencias fijas. Lo concreto no es lo empírico bruto ni lo puramente sensible, sino la presencia vivida del mundo en su modo de aparecer. En ese contexto, el concepto de estilo es introducido como una categoría fenomenológica que permite captar ese modo de darse de las cosas. El estilo no designa la esencia de un objeto, sino su modo de ser, su “cómo”. Cada cosa, sujeto o situación posee un estilo propio que configura la experiencia perceptiva. La percepción no se limita a captar propiedades, sino que involucra una intencionalidad operante, una relación corporal y pre-reflexiva con el

mundo que expresa y es expresada por éste. En contraste con el intelectualismo y el empirismo, Merleau-Ponty concibe la percepción como un proceso vivo y ambiguo, donde el sujeto está implicado corporalmente. El estilo aparece entonces como lo que da concreción a las cosas, pues toda percepción efectiva está atravesada por un modo particular de darse. De aquí que no haya experiencia sin estilo, ya que el mundo mismo es un “estilo universal” del cual participan los sujetos perceptivos. El análisis concreto, según Colombres, consiste precisamente en atender a esta dimensión expresiva y situacional de la experiencia: el mundo se da en perspectivas, en horizontes abiertos, nunca de modo total o abstracto. El sujeto no capta ideas puras, sino configuraciones estilizadas de la realidad, que revelan la unidad viva entre cuerpo y mundo. En suma, el estilo, entendido como forma encarnada de expresión, es lo que hace posible un análisis verdaderamente concreto de la experiencia, pues en él se manifiesta la unidad dinámica entre percepción, existencia y sentido.

Finalmente, en la última sección de este volumen colectivo Micaela Szeftel, Celeste Vecino y Magdalena Guíñez toman por tema la intersubjetividad trascendental y el mundo que habita concretamente (III. La subjetividad comunalizada y su destino). Así, en “Hacia un análisis concreto de la afectividad”, Szeftel propone una lectura de la fenomenología husserliana que busca articular las perspectivas estática y genética para alcanzar un análisis verdaderamente concreto de la vida afectiva. La autora entiende la concreción no como un dato empírico o inmediato, sino como una forma de análisis que capta la experiencia en su génesis viva y relacional, más allá de la descripción abstracta de estructuras formales. Siguiendo los manuscritos de Bernau y los textos sobre intersubjetividad, muestra que lo concreto, en Husserl, implica una síntesis que da cuenta del modo en que las vivencias se individualizan y se

enlazan en una red de motivaciones temporales e intersubjetivas. Aplicado al ámbito afectivo, el análisis concreto supone considerar las emociones como fenómenos horizonticos, es decir, siempre situados en un trasfondo dinámico de sentido. Desde la perspectiva estática, ese trasfondo se expresa en atmósferas afectivas: campos difusos que configuran el tono emocional del mundo vivido. Desde la perspectiva genética, se manifiesta en templos de ánimo y habitualidades afectivas que sedimentan experiencias pasadas y tradiciones compartidas. Así, la afectividad concreta no se limita a la reacción individual, sino que se comprende como un proceso histórico y comunitario, donde los valores y emociones se transmiten y transforman colectivamente. En esta interconexión entre lo estático y lo genético, Szeftel sostiene que la concreción radica en la unidad viviente entre experiencia individual, historia afectiva y mundo intersubjetivo, donde sentir es siempre estar implicado en una tradición y en un horizonte compartido.

El trabajo de Vecino, "Tierra y naturaleza en la fenomenología de Husserl", examina dos enfoques en la obra del filósofo sobre la naturaleza: el constitutivo y el generativo. El enfoque constitutivo (visión estándar) considera la naturaleza como una abstracción, el correlato de la ciencia naturalista. Esta es un nivel abstracto, accesible mediante un "proceso de empobrecimiento", que se obtiene eliminando del mundo concreto todo predicado cualitativo y subjetivo. La ciencia moderna aplica un segundo nivel de abstracción a esta base al idealizarla matemáticamente, culminando en la naturaleza despojada de sentido y enfrentada al mundo humano. Husserl sostiene que no existen objetos meramente naturales en la experiencia cotidiana y que la naturaleza es relativa al espíritu. Frente a esto, el enfoque generativo (escritos de 1930) se centra en la Tierra como la naturaleza intuitiva o mundo de la vida. La Tierra es el fundamento de toda experiencia corpo-

reizada y el territorio común de la humanidad. Esta perspectiva busca una experiencia concreta de lo natural, en lo que Husserl llama “naturaleza en la circunmundaneidad”. En este sentido, la Tierra no es un cuerpo físico u objeto entre otros, sino el suelo, el “arca”, que es la condición de posibilidad de la experiencia de todo cuerpo físico. Por lo tanto, el mundo circundante es el mundo concreto que se orienta somáticamente respecto al cuerpo, estableciendo una relación esencial entre el cuerpo vivido, el suelo y la naturaleza terrestre.

Para concluir, “Movimiento utópico y ciencia utópica: Husserl y la concreción política del ideal ético absoluto”, de Guíñez, examina cómo en la filosofía de Husserl el ideal ético absoluto comunitario –la aspiración a una comunidad universal de amor ético– puede hacerse concreto en el ámbito histórico y político. Guíñez distingue dos modos complementarios de concreción: el movimiento utópico y la ciencia utópica. El primero designa el surgimiento de comunidades fácticas de amor ético, finitas pero efectivas, que prefiguran el modo de vida de una humanidad ética universal. Estas comunidades actúan contra y más allá del Estado, pues mientras el Estado se funda en la coacción y la ley externa, las comunidades éticas se rigen por la autonomía, la autocrítica y el amor al prójimo, generando una “unidad comunista de voluntades” sin imposición ni jerarquía. Su concreción es dinámica: buscan expandirse amorosamente, ganando a otros sujetos y extendiendo su radio de acción en el mundo. La ciencia utópica, en cambio, corresponde a una filosofía social rigurosa que orienta la praxis del movimiento utópico. Su función es traducir el ideal infinito en ideales relativos, adecuados a cada contexto histórico y social. Esta ciencia concreta el ideal ético al articular saberes teóricos y empíricos –ética, sociología, economía, antropología–, formulando criterios prácticos que guíen la acción transformadora de las comunidades. En conjunto, ambas

dimensiones muestran que la concreción del ideal husserliano no se logra en instituciones políticas dadas, sino en la praxis de sujetos éticos que, desde su situación finita, actualizan el amor y la racionalidad en el mundo vivido.

Quilmes, octubre de 2025

VERÓNICA KRETSCHELY ANDRÉS OSSWALD

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Centro de Estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Universidad de Buenos Aires

SOBRE LOS AUTORES

Verónica Kretschel

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es Jefa de Trabajos Prácticos Regular en la materia Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y ha dictado seminarios, tanto en grado como en posgrado. Ha estado a cargo de la edición de libros, publicado trabajos sobre su especialidad en revistas reconocidas y capítulos de libros colectivos. Sus áreas de investigación principales son la fenomenología y la filosofía deleuziana. En la actualidad su proyecto trata sobre la posibilidad de desarrollar una fenomenología de la gestación y el nacimiento. Forma parte de los grupos de investigación La Deleuziana (<https://deleuziana.com.ar>) y el Grupo Husserl (<https://grupohusserl.ophen.org>) y de sus proyectos institucionales asociados. Es miembro del comité editor de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*. Forma parte de Ragif y Clafen. Ha realizado estancias de investigación en el Archivo Husserl de Colonia y en el Archivo Husserl de Freiburg.

Andrés Miguel Osswald

Es Profesor de Enseñanza Normal y Superior en Filosofía (2007) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2013). Es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. A su vez, forma parte de la Carrera de Investigador Científico y Tecnológico de CONICET donde se desempeña como Investigador Adjunto. Durante su formación, ha sido becario UBA, CONICET y DAAD. Ha sido Profesor Invitado de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia), la Universidad Católica Argentina, la Universidad Nacional de Avellaneda y la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina, entre otras). Como investigador se ha interesado por la fenomenología de la pasividad y sobre ese tema ha publicado el libro *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (Plaza y Valdés, 2016), así como varios artículos científicos. Actualmente trabaja temas de oikología filosófica, entre los que se destacan la ontología del espacio habitado, la fenomenología del habitar y la economía oikológica. Es director web y miembro del Grupo Editor de “Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea” y editor de Ragif Ediciones. Coordina las actividades del Grupo Husserl, es miembro fundador de “La Deleuziana” y director de la sede virtual del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Sebastián Mendi

Es Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires con una beca interna doctoral del CONICET (2020-2026). El proyecto doctoral se titula “Historia, ciencia y relativismo en la obra de Edmund Husserl. Una fundamentación fenomenológica de las ciencias humanas”. Sus investigaciones se centran en un análisis fenomenológico de la historia siguiendo la metodología

propuesta por Edmund Husserl. A partir de dicho examen se procura establecer una fundamentación fenomenológica de las ciencias humanas. El proyecto se encuentra dirigido por el Dr. Luis Rabanaque (UCA/CONICET) y codirigido por el Dr. Andrés Osswald (UBA/CONICET). Es integrante del *Grupo Husserl*. Participa como investigador en formación en el proyecto PICT-CONICET dirigido por Andrés Osswald “Aportes al análisis concreto en fenomenología” y del proyecto PIP-CONICET dirigido por Luis Rabanaque “La unicidad de razón en la fenomenología de Husserl y su manifestación en los tres lados del entendimiento, el sentimiento y la voluntad”. Se desempeña como Profesor Adjunto en Historia de la Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad Favaloro y como Ayudante de Primera en Historia de la Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.

Tomás Bracchitta

Es Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires y estudiante de Filosofía por la misma casa de estudios. Se desempeña como Ayudante de Primera en la asignatura “Psicología Fenomenológica y Existencial” en la Facultad de Psicología en la UBA, y como Profesor Adjunto en las asignaturas “Psicoanálisis I, II y III” en la Universidad Abierta Interamericana. También ejerce como psicoanalista en distintos espacios profesionales. Es miembro del Grupo Husserl: Fenomenología concreta. Actualmente investiga los campos interdisciplinarios entre fenomenología y psicoanálisis.

Alan Savignano

Es Profesor y Doctor en Filosofía por la UBA. Es docente en la UBA, la UNLa y el instituto terciario Saint Jean. Se dedica especialmente al estudio de la filosofía de J.-P. Sartre y S. de Beauvoir. Ha coeditado, junto a Thaís Oliveira, *Volver a Sartre*:

80 años de *El ser y la nada* (RAGIF Ediciones, 2024). Es autor de *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad* (Sb Editorial, 2022). También ha contribuido a la obra colectiva *Sartre and the International Impact of Existentialism* (Palgrave Macmillan, 2020) con el capítulo “A Brief History of the Reception of Sartre in Argentina”. Integra equipos de investigación universitarios dedicados al estudio de la fenomenología concreta y la fenomenología de la violencia. Es miembro del grupo editor de RAGIF, colaborando tanto en la publicación de la revista *Ideas* (ISSN 2451-6910) como en la editorial RAGIF Ediciones.

Mauro Nicolás Guerrero

Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Fue becario de la Baden-Württemberg Stiftung, de la UCA, del CONICET y del ICALA. Fue docente de la Facultad de Ciencias Económicas y del Programa de Ingreso de la UCA. Asimismo, fue docente de Filosofía en el Curso de Admisión de la Universidad Nacional de La Matanza. Actualmente, realiza su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Wuppertal sobre el concepto de mundo en Husserl, Heidegger y Fink. Es editor de la Revista de Filosofía “Tábano”, miembro del CLAFEN, del Grupo Husserl, y del Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie (BUW).

Carolina de los Ríos

Es estudiante de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Forma parte del Grupo Husserl desde junio de 2023. Su investigación se encuadra en el área de fenomenología, especialmente Husserl y Merleau-Ponty. Se interesa principalmente por la corporalidad, la feno-

menología del deporte y, en particular, cómo al adquirir nuevas habilidades y hábitos la relación con el mundo también se transforma.

Teófilo Blaquier

Es licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires con orientación especial en Gnoseología y Estética. Está adscripto a la cátedra de Estética, miembro del Grupo Husserl y es recipiente de la beca EVC CIN. Sus estudios versan en las cuestiones del tiempo y la identidad, especialmente en Husserl.

Francisca Colombres

Es licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Su tesis de licenciatura giró en torno a la noción de estilo en la fenomenología de Merleau-Ponty. Actualmente es doctoranda en filosofía en el Institut Catholique de Paris.

Micaela Szeftel

Es Doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docente-investigadora en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Fue becaria doctoral y posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Su investigación actual se inscribe en el área de la fenomenología de la afectividad, con especial énfasis en la dimensión intersubjetiva de las emociones en la filosofía de Michel Henry, Edmund Husserl y Hermann Schmitz. Entre sus publicaciones se destacan el libro *Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry* (Teseo, 2016), la coedición (junto a Celia Cabrera) de la antología *Fenomenología de la vida afectiva* (Sb Editorial, 2021) y los artículos “Las atmósferas afectivas como dimensiones del espacio habitado”

(2023, en co-autoría con Andrés Osswald), “El problema de la inmanencia en Michel Henry. Una interpretación trascendental a partir del análisis de los sentimientos” (2022), “Pensar los afectos y lo social a partir de Heidegger. Los ecos de la *Befindlichkeit* en el giro afectivo” (2021), entre otros. Es integrante del Grupo Husserl y de SEGAP (Seminario sobre género, afectos y política), y co-directora del Programa de Estudios Michel Henry (UNGS).

María Celeste Vecino

Profesora de enseñanza media y superior en Filosofía (UBA), Doctora en Filosofía por la Universidad Diego Portales (Chile) y la Universidad de Leiden (Países Bajos) con una tesis sobre la muerte como caso límite en la fenomenología genética de Husserl. Actualmente se desempeña como profesora asistente del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, donde desarrolla un proyecto posdoctoral sobre la noción de naturaleza en la obra de Husserl y Merleau-Ponty.

Magdalena P. Guíñez

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Diego Portales y actualmente se desempeña como investigadora adjunta posdoctoral en el Instituto de Filosofía de la misma universidad. Su proyecto posdoctoral busca poner en relación la ética de Husserl con la tradición utópica del pensamiento político.

II. APROXIMACIONES AL MÉTODO CONCRETO

UNA CLASIFICACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LAS CIENCIAS

Sebastián Mendl

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA

I. La clasificación formal de las ciencias

El presente trabajo procura examinar la clasificación formal de las ciencias desarrollada por Husserl en las lecciones de *Naturaleza y Espíritu* de 1927 recopiladas en *Husserliana XXXII*. Se coloca el énfasis en la distinción entre las ciencias concretas y abstractas. En primer lugar, es preciso destacar que Husserl establece tres características fundamentales de las ciencias: (i) se trata de un conjunto de verdades referidas a una misma esfera temática; (ii) las verdades deben encontrarse entrelazadas; (iii) las ciencias son un producto constituido por una pluralidad de sujetos en interacción.

Por una parte, “cada proposición enunciativa tiene su tema, su sobre qué, dice algo, es decir, es un juicio sobre alguna objetualidad [*Gegenstandlichkeit*]”.¹ Para Husserl, cada ciencia debe estar abocada a una región [*Region*] o ámbito

1 Husserl, Edmund, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. *Husserliana XXXII*. De aquí en más se abrevia “Hua XXXII”. Ed. por Michael Weiler. Dordrecht, Springer Science + Business Media, 2001, p. 31.

[*Gebiet*]. La región designa el concepto más genérico sobre el cual se puede subsumir a una pluralidad de objetos.² En este sentido, el autor define “región [*Region*] como una esfera de ser esencialmente cerrada en sí”.³ Cuando la región es captada conceptualmente se establece un “concepto del ámbito [*Gebietsbegriff*]”.⁴ Para el autor “cada ciencia individual tiene su ámbito [*Gebiet*], una esfera de ser cerrada en sí misma, que es su tema, el campo de todos sus intereses y trabajos teóricos. Comprende la totalidad de lo que considera como su tarea peculiar investigar científicamente”.⁵

Por otra parte, la unidad teórica de una ciencia implica una conexión entre las distintas verdades, exige un “nexo de fundamentación” [*Begründungszusammenhang*].⁶ Precisamente, una verdad individual o un conjunto de proposiciones inconexas no es una ciencia. En una ciencia las verdades “tienen una coherencia interna con respecto a los objetos juzgados en su ser y en su modo de ser”.⁷ Las verdades deben estar temática y teóricamente unidas.

Por último, Husserl retrotrae las verdades científicas a las “efectuaciones espirituales [*geistiger Leistungen*], en primer lugar, efectuaciones de juicio [*Urteilsleistungen*]”.⁸ Para Husserl, los sujetos “en su efectuación espiritual, crean o han creado ciertas formaciones permanentes, en primer lu-

2 Cfr. Walton, R. J. “La filosofía como ciencia estricta según Husserl”. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 2006, pp. 21-53; Landgrebe, L. “El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria”. *Traductor: Mario Presas*. Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1963, pp. 218-249.

3 Hua XXXII, 29.

4 Hua XXXII, 40.

5 Hua XXXII, 5; Cfr. Hua XXXII, 29-31.

6 Hua XXXII, 32.

7 Hua XXXII, 31.

8 Hua XXXII, 31.

gar, juicios, proposiciones, que (...) deben ser verdades, juicios verdaderos”.⁹ Precisamente, “las ciencias de cada nivel son formaciones intencionales, que obtienen su sentido de verdad de la efectuación de la verificación, tanto subjetiva individual como intersubjetiva”.¹⁰

Partiendo de la presente concepción de las ciencias, Husserl ofrece una doble clasificación formal de las ciencias. La primera está fundada en el análisis de los diferentes tipos de juicios involucrados en la ciencia.¹¹ De este modo, el autor establece tres distinciones complementarias. Husserl distingue las (i) ciencias a-priori y a-posteriori; (ii) formales y dotadas de contenido [*sachhaltige Wissenschaft*]; (iii) concretas y abstractas. La segunda se realiza al observar las disciplinas en su conjunto y no meramente los juicios individuales. Husserl establece así una cuarta distinción: (iv) ciencias dependientes e independientes.

II. Ciencias a-priori y a-posteriori

Respecto de la primera distinción, Husserl argumenta que las ciencias a-posteriori implican juicios sobre la realidad empírica actualmente experimentada. Por el contrario, las ciencias a priori juzgan exclusivamente sobre meras posibilidades. Precisamente, los juicios de las ciencias a priori no colocan posición sobre ningún hecho, son independientes de toda realidad efectiva.¹² Los juicios a-priori “en lugar de enun-

9 Hua XXXII, 31.

10 Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Husserliana IX. De aquí en más se abrevia “Hua IX”. Ed. por Walter Biemel. Dordrecht, Springer Science + Bussines Media, 1968, pp. 326-327.

11 Hua XXXII, 33.

12 Hua XXXII, 33.

ciar sobre realidades de existencia fáctica, se enuncia sobre posibilidades puras (...) o bien sobre objetualidades ideales”.¹³ La presente diferenciación de los juicios permite establecer:

La clasificación en ciencias *aposteriori* (hechos) y ciencias *apriori* (esencias), o, en otras palabras, ciencias que, como todas las ciencias del mundo fáctico, se refieren a realidades fácticas existentes, frente a las ciencias que se refieren a posibilidades puras, y a aquello sin lo cual no podría pensarse ninguna realidad concebible como posible. Ciencias de las esencias – ciencias de los hechos.¹⁴

Para Husserl, las ciencias *a-priori* tienen una validez incondicional. Este tipo de validez significa que: “‘antes’ de la existencia de un hecho y de un mundo de hechos (*a priori*), podemos estar absolutamente seguros de que lo que afirmamos como lógicos, aritméticos y similares, debe poder aplicarse a todo y cada cosa que pueda presentarse ante nosotros como una realidad fáctica correspondiente”.¹⁵ Sólo las ciencias *a-priori* poseen una validez incondicional en tanto no dependen del análisis de la realidad empírica. A toda verdad *a-priori*, a su vez, le pertenece un cierto campo de extensión ideal, que incluye la realidad empírica. Para el autor, “los objetos ideales no están relacionados con hechos fácticos, pero en su sentido están implícitamente relacionados con hechos posibles”.¹⁶ Por ejemplo “cada proposición aritmética y toda la aritmética son *apriori* aplicables a cualquier cantidad concebible y, en consecuencia, a cualquier cantidad que realmente ocurra en

13 Hua XXXII, 33. Cfr. Hua IX, 22-24.

14 Hua XXXII, 45.

15 Hua IX, 23.

16 Hua IX, 23.

la facticidad”.¹⁷ Por ello, las ciencias a-priori pueden fundamentar a las ciencias a-posteriori.

III. Ciencias formales y dotadas de contenido

En referencia a la segunda distinción Husserl destaca que los juicios y conceptos deben diferenciarse acorde a “si dejan la peculiaridad dotada de contenido [*sachliche Eigenart*] de los objetos (...) sin mencionar y completamente indeterminada o si la han incluido en el contenido conceptual determinante”.¹⁸ De este modo, “los conceptos se dividen en conceptos lógico-formales y en conceptos dotados de contenido [*logisch-formale Begriffe und in sachhaltige Begriffe*]”.¹⁹ Hombre, piedra, árbol, etc. son conceptos dotados de contenido. Por el contrario, conceptos tales “propiedad, estado de cosas, relación, totalidad (...) son conceptos formalmente vacíos, en cierto modo no dicen nada, es decir, no determinan nada dotado de contenido”.²⁰

De este modo, el autor distingue las ciencias dotadas de contenido y las formales. Las ciencias formales realizan juicios y leyes válidos para cualquier objeto en general. Las presentes ciencias indagan “conceptos totalmente vacíos de contenido, los cuales, por lo tanto, piensan sus objetos exclusivamente en formas de algo en general [*Etwas Überhaupt*]”.²¹ La lógica y la matemática pura son ciencias formales porque sus teorizaciones no requieren ninguna especificación respecto del contenido sobre el cual se realizan los juicios. Por el contrario, las ciencias dotadas de contenido se refieren a una

¹⁷ Hua IX, 23.

¹⁸ Hua XXXII, 34.

¹⁹ Hua XXXII, 34.

²⁰ Hua XXXII, 34.

²¹ Hua XXXII, 45.

clase específica de objetos y las propiedades que lo caracterizan. La física o la psicología, por ejemplo, son ciencias cuyos enunciados son solamente válidos para los objetos materiales o los objetos psíquicos.²²

Husserl establece una diferencia respecto de la primera distinción y la segunda. Para Husserl las ciencias formales son necesariamente a-priori: “las ciencias formalmente vacías nunca pueden ser ciencias de hechos”.²³ Ahora bien, Husserl procura defender que existen ciencias a-priori dotadas de contenido. Por ello, Husserl afirma que las disciplinas a priori se dividen “en dos clases, en las disciplinas puramente lógicas (...) por un lado, y por otro lado en las ciencias apriorísticas dotadas de contenido”.²⁴

IV. Ciencias concretas y abstractas

La diferencia entre ciencias concretas y abstractas remite “a la distinción lógico-formal de los conceptos y con ello de los juicios determinantes en concretos y abstractos”.²⁵ Para comprender la presente diferenciación es necesario remitirse a los objetos a los cuales se refieren los juicios y conceptos. Para Husserl, en lógica un objeto [*Gegenstand*] constituye aquello sobre lo cual pueden establecerse juicios de determinación y de verdad o falsedad.²⁶ Ahora bien, para el autor, los objetos son experimentados con

22 Cfr. Hua IX, 51.

23 Hua XXXII, 45; Cfr. Staiti, Andrea. *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 153.

24 Hua XXXII, 35.

25 Hua XXXII, 35.

26 Hua XXXII, 36.

una pluralidad de cualidades: “cada objeto cognoscible es lo que es en sus múltiples cualidades [*Beschaffenheiten*] internas o externas”.²⁷

Un objeto es rojo o redondo, el número es impar o mayor que 6, etc. Para Husserl “en tanto determinación la cualidad individual se manifiesta en el objeto como un momento dependiente, que se señala lingüísticamente en los modos de expresión adjetiva”.²⁸ Pero es preciso destacar que cada una de estas cualidades puede devenir también objeto en el sentido de la lógica. En efecto, “cada cualidad misma puede de nuevo ser hecho objeto, substrato de determinación [*Bestimmungssubstrat*], ella es también determinable pese a su dependencia, en verdad determinable mediante sus características [*Eigenschaften*]”.²⁹

Tras este análisis Husserl concluye que “cada objeto tiene determinaciones. Por otro lado, las determinaciones son de nuevo objetos, nuevamente portadores de sus determinaciones, y así sucesivamente en el infinito”.³⁰ Pero si bien toda determinación puede devenir objeto, pueden encontrarse objetos que ya no sean determinaciones. En este sentido, Husserl afirma:

Por consiguiente, en el conocimiento se nos presentan objetos, ellos pueden (...) ser determinaciones, que en tanto tales se retrotraen a objetos, de los cuales son determinaciones. Pero ello no puede valer para todos los objetos; evidentemente deben darse finalmente objetos, que tienen determinaciones, pero ya no son ellos mismos determinaciones. Tales objetos, que por consiguiente no pueden funcionar como predicados, son los individuos

27 Hua XXXII, 36.

28 Hua XXXII, 36.

29 Hua XXXII, 36.

30 Hua XXXII, 36.

[*Individuen*]. A esto pertenecen nuestros primeros ejemplos: hombres, casas, árboles, etc.³¹

De este modo, Husserl divide los objetos en “independientes y dependientes”.³² Para el autor, cada objeto “lleva en sí mismo diversos momentos singulares, en los cuales existe”.³³ Ahora bien, “los momentos individuales, como rojo, como redondo, son dependientes; no pueden ser realmente sin que haya algunos momentos asociados con ellos”.³⁴ Precisamente, “el rojo solo puede ser realmente a una con una cierta extensión a la que colorea de rojo; inversamente, una extensión, una forma en el espacio no es concebible sin que esté cualificada de alguna manera sensorialmente, aunque no necesariamente como rojo”.³⁵ Para el autor, “los momentos (...) solo pueden aparecer como hermanados”.³⁶ Por el contrario, los individuos constituyen objetos independientes. Se trata de realidades que pueden ser dadas en una experiencia autónoma [*freiständig*].³⁷ Al experimentar un individuo no se otorga como momento u adjetivo de otra realidad.

Partiendo de la presente diferenciación, Husserl expresa que los *individuos* constituyen el primer sentido de *concreción*. Para el autor, “cada individuo mismo se denomina concreto [*Konkretum*] en la medida en que alberga una multiplicidad de momentos ‘entrelazados’ [*verwachsenen*] inseparables entre sí, y es en su total entrelazamiento [*Verwachsenheit*] (concrecere)”.³⁸ En efecto, “cada individuo (...) solo es una totalidad

31 Hua XXXII, 37.

32 Hua XXXII, 37.

33 Hua XXXII, 38.

34 Hua XXXII, 38.

35 Hua XXXII, 38.

36 Hua XXXII, 38.

37 Hua IX, 100.

38 Hua XXXII, 38.

de momentos que pertenecen conjuntamente”.³⁹ Frente al individuo como concreto Husserl denomina abstractos a las determinaciones de los individuos. En este sentido, el color marrón es un abstracto frente al árbol en tanto individuo -es decir, al árbol en tanto un objeto independiente compuesto por la multiplicidad de momentos.

En consonancia con la presente diferenciación, en las *Leciones de Psicología Fenomenológica* Husserl ofrece una distinción entre los “conceptos de realidad independiente o concreta y realidad dependiente (meramente momentos dependientes en realidades concretas)”.⁴⁰ Para el autor, las primeras se caracterizan por ser “perceptibles y experimentables según su propio sentido, sin presuponer la experiencia de otras singularidades reales [*realer Einzelheiten*]; por ejemplo, una casa, una persona, una montaña no necesitan para ser experimentadas la experiencia previa de otras realidades. Aquí la experiencia en tanto experiencia es autónoma [*freiständig*]”.⁴¹ Por el contrario, las segundas implican siempre la experiencia de una realidad concreta. En este sentido, Husserl escribe:

Pero si consideramos la experiencia del color de la casa, la forma de la montaña, la expresión facial de esta persona, estas experiencias son dependientes (...). Solo puedo captar el color si previamente, aunque sea de manera fugaz, he percibido al individuo concreto [*konkrete Individuum*] del cual es el color.⁴²

La distinción entre objetos concretos y abstractos determina la diferencia entre los conceptos o esencias concretas y abstractas. Desde una perspectiva conceptual el análisis de los

39 Hua XXXII, 38.

40 Hua IX, 100.

41 Hua IX, 100.

42 Hua IX, 100.

objetos concretos da lugar a “la idea de un concepto total que (...) comprende el objeto en todos sus momentos”.⁴³ El concepto concreto puede expresar una “esencia concreta [*konkrete Wesen*]”.⁴⁴ Por ejemplo, cuando se utiliza el concepto ‘cosa material’ para referir a la esencia de un objeto se comprenden también todas las cualidades y momentos propios de dicha especie de individuos: la duración temporal, las cualidades sensibles, la extensión espacial, etc.⁴⁵ De este modo, el concepto ‘cosa material’ expresa lo que los individuos son en esencia, abarcando en dicha definición la pluralidad de momentos que necesariamente les pertenecen. En este sentido, para Husserl, “el concepto de cosa en este sentido es un concepto (...), que considera toda la concreción, aunque él no determina ninguna concreción de una cosa determinada según sus particularidades específicas, sino solamente en la más alta generalidad”.⁴⁶

Los conceptos concretos reciben su nombre en “contraste con los conceptos abstractos que son relativos a ellos, los cuales consideran sólo aspectos singulares del contenido de determinación concreto [*konkreten Bestimmungsgehalt*] de los respectivos objetos singulares”.⁴⁷ Para Husserl: “conceptos como humano, piedra, montaña, etc., ellos se refieren a los objetos completos y su esencia concreta cerrada, y no, como en conceptos como entendimiento, virtud, gracia, tamaño, forma física, ubicación, etc., a momentos singulares, a aspectos no independientes de la concreción”.⁴⁸

43 Hua XXXII, 38.

44 Hua XXXII, 38.

45 Hua XXXII, 38-39.

46 Hua XXXII, 39.

47 Hua XXXII, 39.

48 Hua XXXII, 39. Es preciso destacar que existen conceptos concretos y abstractos con distintos grados de generalidad: “la generalización (...) crea una secuencia de estadios tanto en lo ‘concreto’ como en lo abstracto relativos a él (...), y así tenemos nosotros conceptos concretos de muy diferente grado de generalidad” (Hua XXXII, 40). En este sentido, por

La clasificación husserliana de los objetos concretos y abstractos, así como de los conceptos correspondientes, habilita “una distinción clasificatoria de las ciencias en concretas y abstractas”.⁴⁹ Como mencionamos previamente “el interés universal y tema de una ciencia se encuentra designado mediante su concepto del ámbito”.⁵⁰ Para el autor, “si su interés está dirigido hacia un reino (...) de individuos concretos en su concreción, o incluso hacia un individuo determinado (...) en su total concreción, entonces la ciencia es una ciencia concreta, como también su concepto del ámbito”.⁵¹ Husserl da el siguiente ejemplo de ciencias:

la zoología, la botánica, etc. son ciencias concretas; también la ciencia natural en general, en tanto ciencia justamente de la naturaleza concreta total. Por otro lado, disciplinas científico-naturales (...) como la mecánica, que enseña sobre los cuerpos puramente como sustratos de movimientos y fuerzas motrices, son abstractas.⁵²

Las ciencias concretas implican una “actitud concreta” [*konkrete Einstellung*].⁵³ En dicha actitud la atención se dirige “a lo concreto en su plenitud total”.⁵⁴ Por el contrario, “cualquier ocupación con objetos, ya sean pensados de manera específica o indeterminada, se llamaría abstracta, si no se refiere a la plena concreción tanto en términos materiales

ejemplo, los conceptos ‘artefacto’ y ‘cosa material’ son concretos en tanto refieren a individuos. No obstante, no poseen el mismo grado de generalidad. Todo artefacto constituye un ejemplo de los objetos materiales. Y la esencia de la cosa material se expresa también en todo artefacto.

49 Hua XXXII, 40.

50 Hua XXXII, 40.

51 Hua XXXII, 40.

52 Hua XXXII, 40.

53 Hua XXXII, 42.

54 Hua XXXII, 42.

como formales”.⁵⁵ Es preciso destacar que, para Husserl, la clasificación de las ciencias abstractas es relativa. En efecto, una ciencia abstracta como la geometría, la ciencia de las figuras extensas, puede incluir dentro de sí disciplinas con mayor grado de abstracción. Por ejemplo, disciplinas abocadas a momentos de las figuras extensas.⁵⁶

A partir de lo dicho es posible esclarecer la relación entre la presente clasificación y las anteriores. Para el autor, la diferenciación entre ciencias concretas y abstractas se realiza al interior de las ciencias dotadas de contenido.⁵⁷ Ningún objeto de la ciencia formal constituye un individuo en tanto las presentes disciplinas sólo abordan un momento de los objetos concretos, su mera estructura lógico-formal. Por ello, es un sin sentido querer aplicar la presente clasificación a las ciencias formales.

Ahora bien, para Husserl, la distinción entre ciencias concretas y abstractas es válida tanto para las ciencias dotadas de contenido a-priori como a-posteriori. Para Husserl, todas las disciplinas apriori actualmente existentes son abstractas.⁵⁸ No obstante, “también la investigación apriori puede desarrollarse en la actitud hacia la concreción”.⁵⁹ Precisamente, la idea de esencias y conceptos concretos le sirve a Husserl para defender la posibilidad de la investigación concreta, a-priori y dotada de contenido. Para el autor, partiendo de una cosa [*Ding*] concreta es posible colocar entre paréntesis toda facticidad y carácter contingente. De este modo, es posible examinar “qué pertenece en necesidad incondicional a cualquier cosa [*Ding*] posible concreta si ha de ser una cosa en absoluto”.⁶⁰ Para Husserl

55 Hua XXXII, 42.

56 Hua XXXII, 36.

57 Hua XXXII, 46-47.

58 Hua XXXII, 42.

59 Hua XXXII, 42.

60 Hua XXXII, 43.

“dondequiera que (...) las objetividades nos son originalmente dadas de manera intuitiva, es posible ejercitar el método de la ideación y discernir de manera puramente intuitiva las generalidades esenciales”.⁶¹ Al utilizar el método de la variación imaginativa partiendo de un individuo concreto es posible captar una esencia concreta. En este sentido, afirma:

Una cosa en pura posibilidad no es en absoluto pensable sin una duración, sin la posibilidad de cambio en su duración (...) Todo ser espacial, en tanto que espacial, tiene a priori ciertas propiedades conforme a leyes, etc. Así, progresivamente, se investiga el a priori concreto de una cosa en general, de un mundo espacial en general como mundo de cosas, en actitud concreta.⁶²

En contraste a la formalización, Husserl denomina ‘racionalización’ a la operación intelectual que permite dirigirse desde el análisis de los hechos en el mundo a la contemplación del a priori dotado de contenido.⁶³ Para Husserl

Así como el hombre puede estar dirigido, al modo de las ciencias de hechos [*tatsachenwissenschaftlich*], al mundo factico-concreto [*faktisch-konkrete*] en esta o aquella región, así puede también en posibilidad ideal, es decir a priori, investigar lo que pertenece a la pura posibilidad de una naturaleza concreta en general, a un mundo espiritual concreto en general, etc.⁶⁴

Durante las lecciones de 1927 Husserl minimiza la utilización de la jerga fenomenológica y busca participar directamente en las discusiones contemporáneas de filosofía de la ciencia.⁶⁵ Por ello, no se encuentra en la presente obra una

61 Hua IX, 88.

62 Hua XXXII, 43-44.

63 Hua XXXII, 48-49.

64 Hua XXXII, 42.

65 Staiti Andrea, *op. cit.*, p. 145; Weiler, Michael. “Einleitung des HerausgeW

explicación en profundidad de la intuición eidética y su metodología.⁶⁶ La metodología para la captación del a-priori había sido sistematizada en 1925 en las lecciones de Psicología Fenomenológica.⁶⁷ A grandes rasgos, la descripción de la operación de racionalización es análoga a la teorización de Husserl sobre el método de la variación eidética en las Lecciones de Psicología Fenomenológica.

La clasificación formal sustentada en el análisis de los juicios y conceptos de una ciencia puede resumirse en el siguiente cuadro:

Ciencia	I) A-priori	I.a) Dotadas de contenido	II.a.1) Concretas
			II.a.2) Abstractas
		I.b) Lógico formales	
	II) A-posteriori	II.a) Dotadas de contenido	II.a.1) Concretas
			II.a.2) Abstractas

V. Ciencias dependientes e independientes

Las tres distinciones precedentes fueron realizadas en base a la consideración de los juicios individuales efectuados por los científicos.⁶⁸ No obstante, una ciencia implica un conjunto de juicios y verdades entrelazadas. Al analizar la diferencia de las ciencias entendidas como una totalidad emerge la di-

bers", en *Natur und Geist Vorlesungen Sommersemester 1927*. Husserliana XXXII. Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001, pp. XI–LI.

66 Cfr. Weiler Michael, *op. cit.*, pp. XLIX–L.

67 Lohmar Dieter, "El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética" en *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de La Sociedad Española de Fenomenología*, 2007, pp. 15–19.

68 Hua XXXII, 51.

ferencia entre ciencias dependientes e independientes.⁶⁹ Para el autor, “tanto las ciencias formales como las ciencias materiales [*materiale Wissenschaften*], tanto las concretas como las abstractas, tanto las apriorísticas como las a posteriori pueden ser ciencias independientes por sí mismas, pero también pueden ser dependientes”.⁷⁰

Para Husserl, las ciencias independientes poseen una región totalmente cerrada. En consecuencia, su investigación nunca conduce a otra ciencia o a una pregunta por fuera de su ámbito de investigación.⁷¹ Por el contrario, la exploración del tema de las disciplinas científicas dependientes conduce a otras disciplinas.⁷² Para Husserl, las ciencias dependientes constituyen subdisciplinas al interior de una ciencia en sentido *pregnante*. En este sentido, Husserl contrasta “una ciencia en el sentido *pregnante* con una región total esencialmente unificada y cerrada por razones esenciales, y una mera disciplina científica, que junto a otras disciplinas es solo una rama no independiente de una ciencia”.⁷³

Para las ciencias independientes “la región deviene el problema teórico total (...) y, por lo tanto, para una ciencia la región como problema representa (...) el problema general que abarca todos los problemas particulares de la ciencia (...) en sentido *pregnante*”.⁷⁴ Desde el punto de vista subjetivo, en la ciencia independiente “la investigación es tal que no obliga a ir más allá de la esfera temática de la ciencia delimitada por el concepto de ámbito”.⁷⁵ Por el contrario, las múltiples sub-

69 Hua XXXII, 51.

70 Hua XXXII, 54.

71 Hua XXXII, 29.

72 Hua XXXII, 29.

73 Hua XXXII, 21.

74 Hua XXXII, 29.

75 Hua XXXII, 54.

disciplinas estudian partes de una determinada región del mundo. Por ello, en el caso de las disciplinas dependientes “para una satisfacción completa del interés teórico, se necesita una ciencia que se refiera a esta totalidad, a este ámbito del ser completamente independiente en sí mismo”.⁷⁶

Husserl otorga ejemplos de subdisciplinas tanto para ciencias de la naturaleza como del espíritu. En el caso de las ciencias naturales, Husserl recurre a la geografía.⁷⁷ El campo temático de la presente ciencia, la tierra, implica una referencia a otras disciplinas científicas. Por ejemplo, la astronomía. En efecto, los fenómenos terrestres son dependientes de los sucesos en el universo. La geografía posee un objeto concreto, pero constituye una ciencia dependiente. La explicación completa implica recurrir a la ciencia de la naturaleza como ciencia pregnante que incluye una multiplicidad de disciplinas. En el caso de las ciencias del espíritu, por ejemplo, toda “historia especial [*Sondergeschichte*]”⁷⁸ -historia de la psicología, de la cultura romana, etc.- constituye una ciencia dependiente. En efecto, su investigación prontamente lleva a la historia del mundo en su conjunto.

Como es sabido, en la fenomenología todas las ciencias tienen una unidad en tanto todas las ciencias emergen del mismo punto de partida: el mundo de la experiencia en su donación unitaria.⁷⁹ En este sentido, Husserl refiere a un *plus ultra* de todas las ciencias en virtud de su origen común. En efecto, “cada ciencia particular tiene su propia esfera temática particular (...) [no obstante], todas las esferas temáticas de todas las ciencias son simultáneamente inseparables y unidas”.⁸⁰ Para Husserl todas las ciencias forman “un universo en el sentido particu-

76 Hua XXXII, 54.

77 Hua XXXII, 52.

78 Hua XXXII, 54.

79 Cfr. Hua XXXII, 21.

80 Hua XXXII, 5.

lar de la unicidad de una totalidad".⁸¹ Es tarea de la filosofía examinar el universo total. Por ello, en sentido estricto, sólo la filosofía es una ciencia independiente. En efecto, "solo cuando tomamos la unicidad del ser en general como tema, no habría un más allá concebible".⁸²

Para Husserl, "la filosofía no es una ciencia junto a otras ciencias, sino una ciencia universal, que se extiende sobre todas las ciencias, las penetra todas, no puede ser separada de ninguna, como ninguna puede ser separada de ella".⁸³ No obstante, para el autor, "debe tener un buen y necesario sentido hablar de una pertenencia esencial de disciplinas a una ciencia, una cerrada en sí misma, sin que con ello se refiera a la filosofía universal".⁸⁴ Precisamente, más allá de la unidad de todas las ciencias desde un punto de vista filosófico se devela la diferencia entre las sub-disciplinas dependientes y las ciencias en sentido pregnante independientes.

VI. Las ciencias del espíritu como ciencias a-posteriori, dotadas de contenido, concretas e independientes

Para concluir se utilizan las clasificaciones precedentes para el caso de las ciencias del espíritu. Ciertas afirmaciones husserlianas parecen indicar que las ciencias de la subjetividad en actitud personalista son abstractas.⁸⁵ Ellas hacen abstracción del estrato corpóreo-natural,⁸⁶ siendo su tema más propio la esfera activa de la conciencia con sus correlatos.⁸⁷ No obstan-

81 Hua XXXII, 5.

82 Hua XXXII, 54.

83 Hua XXXII, 6.

84 Hua XXXII, 21.

85 Hua XXXII, 16; Cfr. Hua IX, 140.

86 Hua IX, 322; Cfr. Hua IX, 140.

87 Hua IX, 6.

te, en los años de Friburgo aparece una concepción contraria. Husserl defiende el carácter concreto de las ciencias del espíritu. Desde esta perspectiva, (i) la pasividad y (ii) el estrato corpóreo-natural del mundo constituyen parte del objeto de estudio de las ciencias del espíritu. Nuestro capítulo defiende la caracterización de las ciencias del espíritu como ciencias concretas.

(i) En relación con el primer tema, Husserl destaca que toda actividad se retrotrae y fundamenta en la esfera de la pasividad.⁸⁸ Por ello, si el examen de la esfera pasiva de la conciencia es relegado al ámbito de la psicofísica, en tanto rama de las ciencias naturales, toda investigación espiritual conduciría a una investigación naturalista.⁸⁹ Husserl no renuncia a pensar a la subjetividad en dos estratos: la esfera pasiva y activa.⁹⁰ No obstante, el autor incluye la pasividad en el reino de las ciencias del espíritu. El reino de la pasividad constituye propiamente “intencionalidad pasiva”,⁹¹ sometida a las conexiones de motivación pasivas. Husserl describe la motivación como una “causalidad psíquica y específicamente personal” [*seelische und spezifisch-personale Kausalität*].⁹² Ahora bien, para el autor, la esfera pasiva también pertenece a la esfera de la motivación. Husserl expresa,

En toda la esfera espiritual [*geistig*] se entrelazan dos tipos de motivaciones, la racional y la irracional, la motivación de la es-

88 Hua IX, 209-210.

89 Cfr. Hua XXXII, 24; Cfr. Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Husserliana XXXVII. Ed por Henning Peucker, Dordrecht, Springer Science + Business Media, 2004, p. 333.

90 Hua IX, 130.

91 Hua IX, 209.

92 Hua IX, 141.

piritualidad [*Geistigkeit*] superior, activa, y la motivación de la espiritualidad [*Geistigkeit*] inferior, pasiva o afectiva⁹³

(ii) Respecto del segundo tema Husserl explica que la naturaleza constituye “un núcleo intuitivo (...) aquello que se encuentra (...) presupuesto (...) como el objeto previo a todos los actos, previo a todas las operaciones subjetivas activas”.⁹⁴ Para Husserl, los logros culturales son un estrato del mundo instaurado mediante los actos de las subjetividades. Ahora bien, la institución de logros culturales presupone la donación pasiva del estrato natural del mundo.⁹⁵ Precisamente, la naturaleza constituye un estrato del mundo que puede ser tematizado al hacer abstracción de los logros culturales instituidos mediante la actividad humana.⁹⁶

La naturaleza en tanto estrato del mundo sobre el cual se instituye el estrato cultural pertenece al tema de las ciencias del espíritu.⁹⁷ Por lo tanto, ella debe ser analizada en clave subjetiva, en correlación con la experiencia corporal y sensible de los sujetos de la comunidad.⁹⁸ En este sentido, Husserl afirma “que también la naturaleza tiene su génesis constituyente subjetiva”.⁹⁹ Para Husserl, “el mundo dado en cuanto a su estructura natural permite un doble enfoque de investigación. Por un lado, la ciencia natural ‘objetiva (...) por otro

93 Hua XXXVII, 107-108; Cfr. Hua IX, 213-214.

94 Husserl, Edmund, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Husserliana Materialien IV. Ed por Michael Weiler, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 125.

95 Hua Mat IV, 125; Cfr. Hua IX, 118.

96 Hua Mat IV, 125. Cfr. Staiti, Andrea, *op. cit.*, p. 143.

97 Hua IX, 232.

98 Hua IX, 198-199.

99 Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana XXXIX. Ed por Rochus Sowa, Dordrecht, Springer, 2008, p. 34.

(...) como naturaleza ambiental pre-teórica, es decir, como el correlato que se muestra en la vida pre-teórica".¹⁰⁰ Para Husserl, "esta segunda forma de investigación de la naturaleza es la investigación natural personal-científica y una faceta de la ciencia universal de la persona".¹⁰¹

La perspectiva aquí desarrollada permite oponerse a un prejuicio de las ciencias del espíritu. Partiendo desde una perspectiva naturalista, la psicología es una ciencia abstracta y dependiente. En efecto, desde aquella perspectiva, lo psíquico aparece como una capa de ser no independiente fundada en el estrato corpóreo-natural del mundo.¹⁰² En consecuencia, pareciera que "no puede establecerse una ciencia empírica de lo psíquico como una disciplina autónoma".¹⁰³

Pero, para Husserl, las ciencias del espíritu no analizan un momento abstracto del individuo. Por el contrario, las ciencias del espíritu analizan a los sujetos y sus correlatos en su plena concreción: incluyendo la naturaleza y la pasividad. Esta consideración permite justificar el carácter independiente de las ciencias del espíritu. Si se excluye la pasividad y el estrato natural la comprensión de las personas en las ciencias del espíritu requeriría explicaciones de las ciencias naturales. En efecto, no es posible comprender a una persona o una obra cultural sin considerar: (i) la esfera pasiva de la conciencia y (ii) su experiencia corporal.

La fenomenología husserliana revela que son las ciencias naturales modernas las que proceden mediante una abstracción. La naturaleza, tal como la investiga el científico natural,

100 Hua IX, 419.

101 Hua IX, 419.

102 Hua IX, 303; Cfr. Hua IX, 109-110.

103 Hua IX, 305. La presente cita proviene de las conferencias de Ámsterdam en las cuales no se tematiza las diferentes actitudes. Pero Husserl se encuentra refiriendo a una psicología psico-física, inherentemente naturalista.

se constituye mediante una operación cognitiva que elimina todos los elementos subjetivos implicados necesariamente en toda experiencia.¹⁰⁴ Por ello, “lo objetivo mismo, que él capta e investiga, es algo abstractivo [*Abstraktives*]”.¹⁰⁵ En efecto, el objeto natural “captado en la experiencia misma, es inseparable del carácter subjetivo del “cómo” de las apariencias”.¹⁰⁶

De aquí que las ciencias naturales sólo surjan mediante una operación cognitiva compleja que implica “una abstracción o más bien una especie de auto-olvido del yo personal”.¹⁰⁷ Para el autor, “mientras que las ciencias naturales, en su propio sentido, tienen un filtro abstractor [*abstrahierende Blende*] a través del cual se excluye todo lo subjetivo, todo el espíritu, la totalidad de lo subjetivo sería el tema de la ciencia general del espíritu”.¹⁰⁸

Ahora bien, para Husserl, la ciencia del espíritu posee una prioridad epistémica frente a la investigación natural de la persona. Para Husserl los análisis comprensivos no son meramente independientes a la investigación de los nexos psicofísicos, sino que deben ser previos. En efecto, todo proceder inductivo que establezca un vínculo entre los actos de conciencia y los fenómenos corpóreos presupone la comprensión de la conciencia.¹⁰⁹ Para establecer la correlación entre ciertos mecanismos neuronales y los actos de voluntad primero es

104 Cfr. Hua IX, 144-147.

105 Hua IX, p. 123.

106 Hua IX, 123.

107 Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV, Ed. por Marly Biemel, Dordrecht, Springer Science + Bussines Media, 1991, 183-184.

108 Husserl, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Husserliana VIII, Ed. por Rudolf Boehm, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 286. Cfr. Hua IX, 148-149; Hua XXXII, 193.

109 Hua IX, 141-142.

necesario establecer y delimitar el fenómeno ‘acto de voluntad’. Por ejemplo, en el caso hipotético de poder reconstruir el estado neuronal de una figura histórica, dicha reconstrucción presupondría siempre la comprensión del pasado y la figura analizada.

A partir de estos desarrollos es posible establecer una clasificación de las ciencias del espíritu. Las presentes ciencias abordan “personas consideradas puramente como personales y el mundo espiritual considerado en su pureza cerrada”.¹¹⁰ Las ciencias del espíritu tomadas en su conjunto son ciencias en sentido pregnante. Se trata de una ciencia (i) independiente, su investigación nunca llevará más allá del ámbito del espíritu; (ii) a posteriori, examina hechos del mundo empírico; (iii) dotada de contenido, abocadas a las personas y (iv) concreta, lo espiritual o psíquico no constituye un mero momento de las entidades psicofísicas. Por el contrario, las ciencias del espíritu abordan a las subjetividades en su plena concreción.

Ahora bien, las ciencias a-posteriori del espíritu requieren una “racionalización dotada de contenido”.¹¹¹ En efecto, las ciencias humanas no han devenido rigurosas porque falta una ontología del espíritu que elucide los conceptos fundamentales tanto del espíritu subjetivo de los sujetos personales y del espíritu objetivo de la cultura. Precisamente, para Husserl, “toda ciencia rigurosa requiere de conceptos rigurosos, determinados por la particularidad de su ámbito: conceptos que expresen precisamente esta particularidad”.¹¹² Las ciencias del espíritu requieren una ciencia independiente, a priori, dotada de contenido y concreta: la psicología fenomenológica o

110 Hua IX, 233.

111 Hua XXXII, 45.

112 Husserl Edmund. *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*. Husserliana XXV. Ed por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 118.

la fenomenología trascendental. Este punto será el tema de trabajos subsiguientes.

VII. Bibliografía

- Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX*. Ed. por Walter Biemel. Dordrecht, Springer Science + Bussines Media, 1968.
- *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927. Husserliana XXXII*. Ed. por Michael Weiler. Dordrecht, Springer Science + Bussines Media, 2001.
 - *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919, Husserliana Materialen IV*. Ed por Michael Weiler, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.
 - *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana XXXIX. Ed por Rochus Sowa, Dordrecht, Springer, 2008.
 - *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Husserliana XXXVII*. Ed por Henning Peucker, Dordrecht, Springer Science + Business Media, 2004.
 - *Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana VIII*, Ed. por Rudolf Boehm, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*, Ed por Marly Biemel, Dordrecht, Springer Science + Bussines Media, 1991.
 - *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. Husserliana XXV*. Ed por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

- Landgrebe, L. "El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria". Traductor: Mario Presas. Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1963.
- Lohmar Dieter, "El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética" en *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de La Sociedad Española de Fenomenología*, 2007.
- Staiti, Andrea. *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Walton, R. J. "La filosofía como ciencia estricta según Husserl". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 2006.
- Weiler, Michael. "Einleitung des Herausgebers", en *Natur und Geist Vorlesungen Sommersemester 1927. Husserliana XXXII*. Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001.

¿POR QUÉ UTILIZAR EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN PSICOANÁLISIS?

Tomás Bracchitta

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA

I. Introducción

La fundamentación de la praxis psicoanalítica no es un problema nuevo en la tradición psicoanalítica. El mismo Freud se preocupó por intentar situarlo, tal como lo vemos en la definición de psicoanálisis que brinda en su artículo para la Enciclopedia:

Psicoanálisis es el nombre:

1. de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías;
2. de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y
3. de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica.¹

1 Freud, Sigmund, "Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»" en *Sigmund Freud Obras completas XVIII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 231.

Por lo tanto, el psicoanálisis comprende un procedimiento de indagación, un método de tratamiento y una disciplina científica. Es importante destacar la fundamentación descendente en la definición, donde la disciplina científica es fundamentada en el método de tratamiento, el cual se encuentra fundado en el procedimiento de indagación. En otras palabras, podríamos afirmar que el corpus teórico psicoanalítico encuentra su fundamento en la experiencia analítica.

Ahora bien, ¿a qué se refiere Freud con el procedimiento de indagación? Y principalmente, ¿qué es lo que busca indagar? Respecto a esto último, podríamos ubicar que el psicoanálisis freudiano, en términos generales, busca las derivas de los fenómenos del inconsciente: los sueños, los lapsus, el chiste, ciertos olvidos y los síntomas. Un ejemplo clásico es el trabajo que el autor realiza de un olvido propio, el olvido del nombre “Signorelli”. Si bien es posible convenir que este olvido puede ser casual, Freud a partir de la técnica psicoanalítica alude a los motivos del fenómeno: “Junto al olvido simple de nombres propios, se presenta también un olvido que está motivado por represión”.² El olvido entendido como fenómeno del inconsciente implicaría el mecanismo de la represión, es decir, la expulsión de la consciencia de un contenido inconciliable para ella.³ Ahora bien, en sus textos sobre la técnica psicoanalítica, Freud explícita el procedimiento de indagación de estos fenómenos inconscientes. Allí ubicará a la asociación libre y la atención parejamente flotante como las dos caras del método analítico. Respecto de la asociación libre, afirma

-
- 2 Freud, Sigmund, “Psicopatología de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastrocar las cosas confundido, la superstición y el error)” en *Sigmund Freud Obras completas VI*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 19.
 - 3 Respecto a la represión y sus mecanismos Cf. Freud, Sigmund, “La represión” en *Sigmund Freud Obras completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, pp. 135-152.

que: "la regla fundamental del psicoanálisis [es aquella] según la cual uno debe comunicar sin previa crítica todo cuanto le venga a la mente".⁴ La asociación libre, entonces, plantea la suspensión de toda crítica consciente a las ocurrencias del analizado y la comunicación de las mismas. En cuanto al analista, a este le corresponderá la atención parejamente flotante: "[Esta] desautoriza todo recurso auxiliar, aun el tomar apuntes, según luego veremos, y consiste meramente en no querer fijarse [*merken*] en nada en particular y en prestar a todo cuanto uno escucha la misma «atención parejamente flotante»".⁵ Por lo tanto, la atención parejamente flotante, en resonancia con la asociación libre, implica la abstención del analista en la selección de representaciones particulares, por ejemplo, basados en prejuicios o preconceptos. En cambio, deberá entregarse a una escucha pareja.

Habiendo mencionado brevemente algunas coordenadas respecto de la definición del psicoanálisis propuesta por Freud, y la técnica analítica, podemos afirmar que las conceptualizaciones de su corpus teórico se encuentran fundamentadas en la experiencia de indagación analítica a partir de estas reglas fundamentales. Ahora bien, más allá de las propuestas freudianas, la disciplina psicoanalítica actual encuentra su fundamentación a partir del mismo corpus teórico y no en relación a la experiencia analítica. Tal es así que las distintas críticas realizadas desde otras disciplinas científicas suelen ser respondidas desestimándolas como propuestas carentes de comprensión del paradigma psicoanalítico. En este sentido, Alfredo Eidelztein diagnostica esta posición

4 Freud, Sigmund, "Sobre la dinámica de la transferencia" en *Sigmund Freud Obras completas XII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, pp. 104-105.

5 Freud, Sigmund, "Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico" en *Sigmund Freud Obras completas XII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 111.

del psicoanálisis, donde los comentaradores e investigadores suelen hacer caso omiso a los desarrollos de las otras ciencias:

Luego del fallecimiento de S. Freud y con la salvedad de J. Lacan, la estrategia llevada adelante por los psicoanalistas para defenderse de las críticas recibidas [...] fue, en general, replegarse sobre sí mismos, cerrar filas, y hacer como si esas críticas, objeciones y rechazos no existieran; el psicoanálisis asumió la peligrosa “política del avestruz”. [...] La base argumentativa explícita para sostener tal política utilizada para uso entre los psicoanalistas fue la aplicación del siguiente argumento: el psicoanálisis sólo se justifica y se critica –lo que todavía no sucedió– internamente.⁶

Si bien la técnica plantea la suspensión del juicio, de la crítica sobre los pensamientos –por caso, en la asociación libre y en la atención parejamente flotante–, en la producción teórica esta posición no se mantiene. De esta manera, los hechos son únicamente interpretados a partir de conocimientos ya establecidos, lo cual lleva a dos problemas puntuales: por un lado, el detenimiento de nuevas producciones teóricas y, por el otro, la interpretación de los fenómenos desde una red conceptual ya sedimentada, apartándose de la experiencia misma. Dada esta situación y la crítica recién mencionada, se plantea como problema la salida del enredo, es decir, la posibilidad de producir conocimiento vuelto hacia la experiencia. De esta manera, en este capítulo analizaremos la posibilidad del recurso al método fenomenológico en el psicoanálisis para sortear dichos obstáculos. Para esto partiremos de las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis.

6 Eidsztein, Alfredo, “No hay que salvar a Freud” en *Imago agenda*, N° 205, 2019, p. 42.

II. Fenomenología y Psicoanálisis

Si bien las articulaciones entre fenomenología y psicoanálisis son prolíferas, –y comienzan a partir de la primera mitad del Siglo XX– la modalidad del entrecruzamiento puede variar según el enfoque seleccionado. Por ello sería apropiado plantear qué tipo de abordaje interdisciplinario nos proponemos realizar. Retomando una diferenciación propuesta por Muñoz,⁷ es posible, por un lado, pensar el encuentro de ambas disciplinas a partir de los elementos históricos que motivaron su constitución, tomando a sus autores fundadores, S. Freud y E. Husserl. Entre finales del Siglo XIX y comienzos del Siglo XX se fundan tanto la fenomenología y el psicoanálisis, donde se pueden destacar las publicaciones, en el año 1900, tanto de la primer obra propiamente fenomenológica de E. Husserl, *Investigaciones lógicas*,⁸ así como la publicación de la famosa obra *La interpretación de los sueños* de S. Freud.⁹ Cabe destacar, a su vez, que tanto Husserl como Freud fueron estudiantes de los cursos que Franz Brentano impartía en la Universidad de Viena.¹⁰

Por su parte, Husserl denuncia a la psicología experimental por utilizar el método de las ciencias naturales para el estudio del psiquismo. Esta última, al intentar realizar un

7 Muñoz Pablo, “Psicología fenomenológica y existencial. Fundamentación y orientación de la asignatura” en *(Des)encuentros entre fenomenología y psicoanálisis Vol. 1*, Buenos Aires, Eudeba, 2015.

8 Husserl, Edmund., *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana XVIII*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975. De aquí en más se abrevia “Hua II” y a continuación se recoge la paginación de la traducción castellana: *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel Morente y José Gaos. Madrid, Alianza editorial, 1999.

9 Freud, Sigmund, “La interpretación de los sueños (primera parte)” en *Sigmund Freud Obras completas IV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012.

10 Muñoz, *op. cit.*, p. 17.

análisis objetivo de la consciencia, olvida el carácter fenoménico del mismo, sesgada por la tesis de la actitud natural;

¿Cómo se le pudo escapar que si quiere lograr un conocimiento verdaderamente psicológico, los supuestos del método experimental no pueden fundarse por sí mismos y que su procedimiento se diferencia fundamentalmente del de la física, en la medida en que la física elimina justamente por principio lo fenoménico para buscar la naturaleza que se presenta en ella, mientras que la psicología pretender ser, no obstante, ciencia de los fenómenos mismos?¹¹

Al mismo tiempo, Freud se diferencia de la medicina de su época, ya que esta fallaría al intentar explicar las dolencias histéricas a partir de una causalidad orgánica. De esta manera, se mantiene ignorada la experiencia en primera persona de dicha dolencia, desestimándola como simulación:

Si este cuadro clínico aparece en una joven en quien una indagación objetiva demuestra que sus órganos internos vitales (corazones, riñones) son normales, pero que han experimentado violentas conmociones de ánimo, y si en ciertos caracteres más finos los diversos síntomas se apartan de lo que cabría esperar, los médicos no juzgarán muy grave el caso. Afirmarán no estar frente a una afección orgánica del cerebro, sino ante ese enigmático estado que desde los tiempos de la medicina griega recibe el nombre de histeria y que es capaz de simular toda una serie de graves cuadros.¹²

11 Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*. Husserliana XXV. Ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986, p. 25. De aquí en más se abrevia "Hua XXV" y a continuación se sigue la paginación de: *La Filosofía como ciencia estricta*. Trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1981. pp. 67-68.

12 Freud, Sigmund, "Cinco conferencias sobre psicoanálisis" en *Sigmund Freud Obras completas XI*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 8.

Por lo tanto, vemos como tanto el psicoanálisis se diferencia de la concepción naturalista que toma al cuerpo en su estrato objetivo –en tanto, según Freud, la única causa legítima del síntoma sería orgánica–, así como la fenomenología se diferencia de la misma concepción señalando el olvido de la dimensión fenoménica de la consciencia. En otras palabras, Husserl resalta la nota vivencial de la consciencia en su estudio, mientras que Freud destaca la diferencia entre la observación médica de los síntomas histéricos y la vivencia en primera persona de los mismos.

Otra mirada posible sobre este cruce entre disciplinas puede encontrarse en sus objetos de estudio. Ambas disciplinas se han ocupado del problema de la consciencia, de lo extraño a la consciencia, de la fantasía, de las emociones, de los afectos, del yo, etc. Al mismo tiempo, los exponentes de cada corriente –no así sus “padres fundadores”– han retomado y compartido los desarrollos entre sí en la elaboración de su pensamiento. Solo para citar ejemplos, las referencias de Merleau-Ponty al psicoanálisis son numerosas, así como las referencias de Lacan a la fenomenología que se encuentran presentes a lo largo de toda su obra.¹³

Si bien los mencionados son cruces posibles, estos implican demostrar lo que cada corriente dijo sobre tal o cual tema, para luego ponerlos en comparación. Así, frente a un abordaje que podríamos caracterizar como comparativo, nuestra propuesta opera sobre un intento de aplicación, a partir de la metodología fenomenológica, para pensar la investigación al interior del campo psicoanalítico. Se podría plantear la siguiente pregunta: ¿Es posible una investigación en psicoanálisis a partir de una metodología fenomenológica, es decir, proponer un abordaje fenomenológico en psicoanálisis?

13 Muñoz, *op. cit.*, pp. 27-30.

II.1 Fenomenología en psicoanálisis

Para comenzar a desarrollar esta cuestión, es posible ensayar diferentes posiciones al respecto. La misma podría llevar a una contrapregunta: ¿Por qué el psicoanálisis necesitaría del método fenomenológico, siendo una disciplina que ya tiene su cuerpo teórico y su propio método? Como ya afirmamos en la introducción, el psicoanálisis a partir de su *procedimiento* y su *método de tratamiento* –la asociación libre del lado del analizante y la atención parejamente flotante del lado del analista– llevaría a una serie de *intelecciones* que conformarían su disciplina científica. De esta manera, el psicoanálisis podría ser planteado, en cierta mirada, como una disciplina autosuficiente, donde la fenomenología sólo traería conceptos foráneos a la experiencia analítica.

Al mismo tiempo, es posible centrar el interrogante anterior en el otro extremo, planteando la siguiente pregunta: ¿por qué la fenomenología debería entrar en interlocución con el psicoanálisis, si se podría hacer una descripción de los fenómenos que este último trata a partir del método y el cuerpo teórico de la fenomenología? De hecho, el método fenomenológico se rige, según Walton, “[...] por el «principio de la falta de supuestos» que obliga a excluir toda afirmación que no pueda ser justificada fenomenológicamente sobre la base de las vivencias dadas”.¹⁴ Es decir, este abordaje implica la epojé, la puesta entre paréntesis de todo presupuesto no dable a la experiencia en primera persona, poniendo así su mira, a partir de la reducción, en el análisis descriptivo de las vivencias según sus componentes real-inmanentes. En otras palabras, para la fenomenología, la producción teórica no puede fundamentarse en otras ciencias, no puede remitirse a sus resultados ni a sus diagnósticos sobre el ser; ellos deben permanecer

14 Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015, p.25

entre paréntesis.¹⁵ En este sentido, el psicoanálisis no podría servir de apoyo a los desarrollos fenomenológicos, ya que sus desarrollos deberían permanecer suspendidos.

Por el momento dejaremos de lado estas dos posiciones, y avanzaremos sobre una tercera perspectiva, la que recorre este trabajo, que propone como necesaria la utilización de la metodología fenomenológica tanto para investigar en psicoanálisis, como para radicalizar su experiencia clínica. Para ello, debemos partir de las implicancias del método fenomenológico para la fenomenología misma, y, por ende, sobre su propuesta gnoseológica.

II.2 La gnoseología husserliana y lo concreto

Como mencionamos, la fenomenología posee la particularidad de regir sus investigaciones por el principio de la falta de supuestos. En otras palabras,

“no procura explicar el conocimiento mediante los nexos reales de coexistencia y sucesión en que están incluidos los actos cognoscitivos recurriendo a supuestos de índole física, fisiológica, psicológica o metafísica, sino aclarar (*aufklären*) sus elementos constitutivos mediante una fenomenología que «ha puesto sus miras en el mero análisis descriptivo de las vivencias según sus componentes real-inmanentes y de ninguna manera en un análisis genético según su contexto causal»”.¹⁶

Si esto es así, sus desarrollos no pueden estar fundamentadas en saberes previos provenientes de otras teorías. Su investiga-

15 Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie. Husserliana II*. Ed por Walter Biemel. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950, p. 6. De aquí en más se abrevia: “Hua II”. Se recoge la traducción al castellano: *La idea de la fenomenología*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder Editorial, 2011. p. 64.

16 Walton, Roberto, *op. cit.*, pp. 25-26.

ción debe estar basada en el propio método, y así alcanzar la esencia de los fenómenos que analiza. De esta manera, y solo partiendo de la ausencia radical de prejuicios, y volviendo a las *cosas mismas*, siguiendo el fundamento de la intencionalidad donde “toda consciencia es consciencia de algo”, es posible definir a la fenomenología como una ciencia rigurosa cuya tarea es elucidar, justamente, los conceptos fundamentales del conocimiento científico en general.¹⁷

Si para Husserl la fenomenología es filosofía primera lo es en tanto otorga claridad y fundamento a las áreas de investigación de las ciencias, o sea, no se basa en los conceptos de otras ciencias, sino que ella otorga el fundamento. Por ello, la fenomenología misma no es una ontología regional pues, a diferencia de una investigación en un campo determinado de entes, ella se ocupa de la esencia de los objetos en general y, por extensión, de la teoría que se predica de dichos objetos. Esto es, la fenomenología como epistemología está a la base de toda teoría. Así, su tema es la intelección esencial y, particularmente, de la esencia de los conceptos, involucrados en el conocimiento.¹⁸

Ahora bien, según Husserl, todas las ciencias –y obviamente también la fenomenología como filosofía primera– deben partir de la experiencia, de la donación de los fenómenos. De esta manera, si se pretende hacer una ontología regional, es decir, una ciencia que trate con esencias cuyo contenido esté limitado a una región, como por ejemplo la psiquis, esta debe partir de la experiencia y siguiendo la metodología planteada. En este punto, sería pertinente introducir la diferenciación husserliana entre “concreto” y “abstracto”, para hablar de los objetos o regiones. Un contenido abstracto, según *Investi-*

17 Cf. Hua XVIII, 253-256 (207-209).

18 *Ibidem*.

gaciones Lógicas, es aquél que se presenta como no-independiente, es decir, que no puede representarse aisladamente, pues no puede existir por separado. El ejemplo canónico es el color, que no puede ser intuitivo si no es sobre una superficie –lo mismo para la superficie, la misma debe ser representada de manera coloreada. Por su lado, un contenido concreto es independiente en tanto puede ser representado en sí y por sí, a diferencia del color que debe ser representado en otro –la superficie. De esta manera, el ser humano en su totalidad es un contenido concreto, que puede ser representado como existente, separado, y al mismo tiempo compuesto por diferentes partes. Ahora bien, a partir de los desarrollos de *Investigaciones Lógicas* es posible plantear un sentido más relativo y menos estricto de concreto y abstracto:

[...] el momento de la extensión visual –el momento que expone la extensión espacial de la figura coloreada aparente– con todas sus partes, tiene para nosotros la validez de no-independiente; pero dentro de la extensión considerada *in abstracto* cada uno de sus pedazos tiene la validez relativamente independiente; cada uno de sus momentos, por ejemplo, la forma que debe distinguirse de la posición y la magnitud, es relativamente no-independiente.¹⁹

De esta manera, concreto y abstracto dependerá de la región que uno circunscriba para el análisis. Si uno toma el cuerpo del ser humano como “un tejido de huesos, músculos y carne estrellado en un punto del espacio”,²⁰ esta será concreta

19 Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. *Husserliana XIX*. Ed. Por Ursula Panzer. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984. p. 54. Se abrevia, de aquí en más, como “Hua XIX” y a continuación se consigna la traducción al castellano: *Investigaciones lógicas*, Trad. Madrid, Alianza editorial, 1999. p. 408.

20 Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Ca-

en tanto compuesto por sus diferentes sustratos orgánicos, pero será abstracta en tanto es sólo un estrato de la existencia corporal general. Entonces, tenemos una diferenciación relativa entre concreto y abstracto, ya que cada contenido puede ser presentado como existente en otro, es decir, como parte, o como existente por sí, dependiente del todo que precisemos. El estudio de estos contenidos tendrá como resultado la formación de conceptos concretos o abstractos, dependiendo del contenido que se trate. O, mejor dicho, la formación de conceptos más o menos concretos o abstractos, dependiendo del dominio.

Con todo, podríamos decir que los contenidos concretos y abstractos son relativos, según el grado de generalidad que se suponga. De esta manera las ciencias que estudian las diferentes regiones deberán ser pensadas de acuerdo a la relación relativa entre lo concreto y lo abstracto. De aquí que, si bien la fenomenología implica la suspensión del juicio en el estudio de los fenómenos –es decir, la *epojé*–, esto no significa que se haga caso omiso a los desarrollos de otras ciencias en relación a sus ontologías regionales. En tanto que se implemente su metodología, “todas las ciencias son para ella [...] fenómenos de la ciencia”,²¹ lo cual implica siempre una relación entre las diferentes áreas de conocimiento, no como fundamento causal, sino como fenómeno. En otras palabras, los diferentes objetos pueden ser estudiados por las diferentes ciencias en tanto concretos y separables, pero estos siempre serán relativamente abstractos respecto de un todo más amplio.

banes, Barcelona, Planeta Agostini, 1985, p. 109.

21 Hua II, 6 (63).

III. ¿Cómo se inscribe el psicoanálisis en esta teoría del conocimiento?

A partir de este abordaje gnoseológico sobre los objetos y métodos podemos hipotetizar una articulación respecto al psicoanálisis. En principio sería necesario delimitar su objeto de estudio. En sentido amplio podríamos decir que el psicoanálisis se encarga del estudio del inconsciente, entendido este como lo extraño a la consciencia.²² Los fenómenos principales que engloba son aquellos que el yo no identifica como propios o donde se representa más con una sensación de efecto que como agente –tales serían los sueños, los lapsus, el chiste, ciertos olvidos y los síntomas.

Ahora bien, su método, como dijimos antes, implica la asociación libre y la atención parejamente flotante, en tanto desatiende la mirada de toda teoría o causa exterior a lo que el paciente dice sobre estos fenómenos. Uno podría encontrar, de esta manera, cierta resonancia con la epojé husserliana en tanto puesta entre paréntesis de todo saber exterior al fenómeno. Sin embargo, al no estar explicitado de esta manera, la “atención parejamente flotante” no deslinda totalmente todo saber exterior a la dación de los fenómenos en la conformación de su cuerpo teórico. Esto es visible, por ejemplo, en ciertas presuposiciones de la teoría freudiana. Por momentos Freud propone la existencia de lo inconsciente como establecida sobre cierto sustrato orgánico. En *Introducción del Narcisismo* enuncia: “debe recordarse que todas nuestras provisionalidades psicológicas deberán asentarse alguna vez en el

22 Al respecto, y no necesariamente en línea contraria, Lacan ubicará al psicoanálisis como la ciencia del deseo: “El campo que es el nuestro en la medida en que lo exploramos resulta ser de algún modo el objeto de una ciencia. ¿La ciencia del deseo, me dirán ustedes, entrará en el marco de las ciencias humanas?” Lacan, Jacques, *El seminario. Libro 7: La ética*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 396.

terreno de los sustratos orgánicos”.²³ Al mismo tiempo, en otros escritos ubicará la causa de la neurosis humana como resonancia de la evolución de la especie en la Tierra –teoría que adjudica a Lamarck–, según la idea que la ontogénesis repite la filogénesis.²⁴

Afirmamos entonces, por un lado, que la tesis de la actitud natural -es decir, la tesis de la existencia independiente de los correlatos objetivos- sigue vigente en la investigación freudiana, y, por otro lado, que presupuestos de otras teorías actúan como fundamento de ciertas conceptualizaciones. Si estos presupuestos son tomados como válidos, estos tendrán incidencia en la práctica clínica. Al respecto Diana Rabinovich en *Sexualidad y Significante* expresa: “Lacan es taxativo: la teoría del inconsciente de cada analista decide acerca de su ‘técnica’, sépalo éste o no”.²⁵ En otras palabras, si bien aclaramos que la teoría, según Freud, se fundamenta en la experiencia de indagación clínica, esta misma teoría influirá luego en la interpretación de los fenómenos. De allí la importancia de la reducción para no caer en reduccionismos.

Ahora, si bien es posible encontrar estos presupuestos, también es importante señalar que el psicoanálisis fue fundado justamente al dirigir la mirada en la descripción en primera persona del fenómeno (de allí viene el método de la asociación libre) y separándose de la ciencia médica como fundamento, como señalamos en la introducción. Justamente el psicoanálisis encuentra una trama no consciente que forma parte de ese síntoma no reconocido como propio.

23 Freud, Sigmund, “Introducción del narcisismo” en *Sigmund Freud Obras completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 76.

24 Cf. Freud, Sigmund, “13ª conferencia. Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño” en *Sigmund Freud Obras completas XV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 182.

25 Rabinovich, Diana, *Sexualidad y significativo*, Buenos Aires, Manantial, 2012, p.8.

III.1 Del psicoanálisis a la fenomenología

De esta manera podemos empezar a esbozar la respuesta a una de nuestras preguntas: ¿por qué el psicoanálisis necesitaría del método fenomenológico, siendo una disciplina que ya tiene su cuerpo teórico y su propio método? En principio, para no caer en explicaciones propias de otras ciencias, en particular, aquellas insertas en el mundo que operan bajo el supuesto de la actitud natural y el realismo ingenuo concomitante. Desde allí rescatamos la posición de Jaspers al introducir el método fenomenológico en la psiquiatría. Si bien luego tendrá sus derivas, él fundamenta:

La fenomenología tiene la misión de presentarnos intuitivamente los estados psíquicos que experimentan realmente los enfermos [...]. Para ello nos sirven ante todo las autodescripciones o confidencias de los enfermos, que provocamos y examinamos en la conversación personal [...]. El que experimentó por sí mismo, encuentra con facilidad la descripción adecuada. El psiquiatra que solamente observa, se esforzará en vano por formular lo que puede decir el enfermo de sus vivencias.²⁶

Si bien Jaspers hace referencia a la psiquiatría, su descripción es válida para el psicoanálisis también en tanto destaca el valor de la implementación del método fenomenológico, dado que acentúa la experiencia en primera persona. Sin embargo, esto no significa hacer caso omiso al desarrollo científico. Es decir, si bien el psicoanálisis estudia el inconsciente, y este puede ser su objeto concreto, al mismo tiempo es un momento abstracto del ser humano y la sociedad en general. En otras palabras, el psicoanálisis no es una ciencia independiente, sino que debe constituirse en relación con otras ciencias. De

26 Jaspers, Karl, *Psicopatología general*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 75.

allí el diagnóstico que resaltaba Eidelsztein en relación a las críticas de otras disciplinas al psicoanálisis.

Tal como destacamos, los desarrollos de otras ciencias no son ni datos foráneos ni el fundamento del objeto de estudio. Por el contrario, en tanto que el objeto excede la región ontológica de la disciplina que lo estudia,²⁷ las disciplinas científicas permiten el enriquecimiento del fenómeno y de la experiencia misma. En otras palabras, al intentar estudiar completamente el objeto –por ejemplo, lo extraño a la conciencia–, necesariamente se debe adoptar un abordaje interdisciplinario. Para tomar un ejemplo contrario a la posición psicoanalítica, Merleau-Ponty en sus investigaciones sobre el miembro fantasma no hace caso omiso a los desarrollos de la fisiología y la psicología sobre el cuerpo. Las retoma para fundamentar su posición fenomenológica del mismo.²⁸

Ahora bien, como mencionamos al principio, el psicoanálisis no se desentendió de la fenomenología, y las referencias en particular de Jacques Lacan son numerosas. Incluso es posible rastrear desarrollos fenomenológicos desde sus primeros textos, como su tesis doctoral. Por ello nos parece que sus tesis se encuentran influenciadas por la fenomenología, llegando a diferenciar, por ejemplo, el inconsciente desde la tesis de la actitud natural y definiéndolo como “El discurso del Otro”, dando así el valor de ajenidad y alteridad donde el fenómeno no se vive como propio. En palabras de Krippey y Lutereau:

Tanto Merleau-Ponty como Lacan sostuvieron alguna vez que la fenomenología y el psicoanálisis podrían ser vinculados, ya sea

27 Es decir, como explicamos antes, el objeto puede ser relativamente concreto en relación a la disciplina que lo estudia, pero siempre es relativamente abstracto en tanto forma parte de un todo más amplio, en relación a otras partes.

28 Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 99-104.

porque ambas disciplinas tienen temas en común (como el inconsciente, el deseo, etc.), o bien porque ambas se proponen una arqueología del sujeto.²⁹

Por ende, proponemos que el recurso del psicoanálisis a la metodología fenomenológica sería una manera de poder sortear los siguientes obstáculos: no caer en presupuestos que fundamenten la intelección de los fenómenos, tanto en el *corpus* teórico como en la propia práctica; poder realizar un diálogo con las otras ciencias, pudiendo de esta manera aspirar a abordar su objeto de estudio. De manera más integral o concreta, para usar el concepto que articula este volumen, si el psicoanálisis se propone ser una ciencia concreta, que aborde su objeto de estudio –y de esta manera, evitaría caer en presupuestos basados en la tesis de la actitud natural, al mismo tiempo que centraría su mirada en el aparecer fenoménico–, debe recurrir al método fenomenológico. Así en su abordaje sortearía los enredos mencionados: el detenimiento de nuevas producciones teóricas y, la interpretación de los fenómenos desde una red conceptual ya sedimentada.

III.2 De la fenomenología al psicoanálisis

Ahora retomemos la segunda pregunta, a saber, ¿por qué la fenomenología debería entrar en interlocución con el psicoanálisis, si se podría hacer una descripción de los fenómenos que este último trata a partir del método y el cuerpo teórico de la fenomenología?

Husserl propuso la formación de la psicología fenomenológica, siendo esta una ciencia que reconoce las leyes de la vida psíquica y las leyes según las cuales surgen la comunidad espiritual

29 Kripper Agustín y Lutereau Luciano, "Merleau-Ponty y el psicoanálisis: deseo, inconsciente y lenguaje" en Duportail, Guy-Félix, *Cuerpo, amor y nominación. Lacan y Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Letra viva, 2013, p.24.

y la cultura en general. En esta línea, se podría argumentar que la psicología fenomenológica podría tomar el lugar del psicoanálisis y estudiar el psiquismo en su totalidad y no “contaminarse” con conceptos foráneos. Sin embargo, el objeto del psicoanálisis es otro. No son las leyes del psiquismo en general, lo que la conformaría como una psicología, sino la experiencia de lo extraño, es decir, lo inconsciente. Por ello el psicoanálisis no hace una psicología en sentido habitual, orientada al estudio de la atención, lo cognitivo, lo emocional, etc.

Desde otra perspectiva, sería posible realizar una traducción de los conceptos y fenómenos psicoanalíticos al *corpus* teórico fenomenológico, incorporando así el psicoanálisis a la fenomenología. Hay varios estudios que se desarrollan en esta línea, como el de Rudolf Bernet respecto de la noción de inconsciente.³⁰ El acercamiento conceptual entre inconsciente y pasividad tiene su valor. Sin embargo, esta interpretación fenomenológica del psicoanálisis puede dejar por fuera elementos constitutivos de los conceptos mismos.³¹ Por ello nos parece ilustrativa una cita de Oscar Masotta para ubicar nuestra posición respecto al cruce entre fenomenología y psicoanálisis:

30 Bernet Rudolf, “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud”. En Welton, D., (ed.), *The new Husserl. A critical reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

31 Al respecto, Kripper y Lutereau aclaran: “Pero, entonces, lo que debería tratarse es la pertinencia [...] de homologar sin más la pulsión husserliana, en términos de auto-afección, con la pulsión freudiana. [...] Efectivamente, intentos como el de Bernet terminan disolviendo la pertinencia de la noción psicoanalítica de inconsciente cuando se proponen asimilarla al discurso fenomenológico. De este modo, la tensión permanece, cuando se busca una interlocución entre disciplinas que no recaiga en un reduccionismo”. Kripper A. y Lutereau L. “Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la Metapsicología”. En *Revista Universitaria en Psicoanálisis* N°12, 2012, pp. 225-226).

A nuestro entender habría que revisar la cuestión de las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis, y comenzar por dar la razón a los primeros, para intentar sólo después recuperar los puntos en común entre fenomenología y psicoanálisis, pero a partir del alejamiento máximo que señala lo más específico de cada perspectiva, sin intentar traducir los datos de la una en términos de la otra.³²

El problema de la traducción de los conceptos psicoanalíticos al corpus fenomenológico es que este esfuerzo deja por fuera la experiencia psicoanalítica misma. Es decir, si el psicoanálisis propone dos caras de su método, a saber, la asociación libre y la atención parejamente flotante, es porque la experiencia psicoanalítica es una experiencia que implica la alteridad y, como tal, es esencial para el estudio de los fenómenos de lo extraño a la conciencia. De esta manera, no se puede dejar de lado esta experiencia particular para el estudio planteado. De allí que la propuesta sea la implementación del método fenomenológico al psicoanálisis y no la traducción de uno en otro.

IV. Conclusiones

A lo largo de este capítulo ubicamos dentro de la situación actual del psicoanálisis el problema de su fundamentación teórica, así como la dificultad que encuentre a hacer lugar al cruce con otras disciplinas científicas. Si bien, siendo fiel a su método, sus conceptos son fundados en la experiencia, encontramos que algunos de ellos se justifican en referencias a otras ciencias (como la biología, por ejemplo). Por ello, proponemos la utilización del método fenomenológico como

32 Massota, Oscar. *Consciencia y estructura*, Buenos Aires, Editorial Jorge Alvarez, 1967, p. 19.

recurso para sortear estos obstáculos. La vuelta a *las cosas mismas*, no implica el alejamiento del andamiaje conceptual, sino la fundamentación de este en la experiencia misma. De esta manera, si el psicoanálisis es una praxis *caso por caso*, la teoría debería encontrar su razón en la experiencia, y no ésta en aquella. De aquí la propuesta de Lacan de reinventar el psicoanálisis:

Si dije en Lille que el pase me había decepcionado, fue precisamente por eso, por el hecho de que haga falta que cada psicoanalista reinvente, según lo que haya llegado a extraer del hecho de haber sido psicoanalizante durante un tiempo, que cada analista reinvente el modo en el que el psicoanálisis puede perdurar".³³

Como señalamos, la teoría hará de óptica a los hechos. Por ello mismo se requiere un método que radicalice la puesta en suspenso de supuestos, volviendo la mira a la experiencia. Esto, sin embargo, no significa un ataque a la interdisciplina, en el sentido de prescindir de referencias a otras ciencias. En este sentido, las referencias lacanianas a las físicas, matemáticas, anatomías, lingüísticas, etc., son hartamente frecuentes. Sin embargo, el autor no justifica la experiencia clínica a partir de ellas. En otras palabras, como el objeto del psicoanálisis es relativamente abstracto –como lo son todas las ontologías regionales– no se basta a sí mismo. Mediante la utilización

33 Lacan, Jaques. (1978) "Conclusiones del 9º Congreso de París de E.F.P" en *Lettres de L'École*, No. 25, p. 220. Al respecto, Lutereau y Stavchansky agregan: "En todo caso, podría decirse que cada vez que se renuncia al desafío de volver a inventar el psicoanálisis, se recae en imperativos técnicos, frases hechas y una práctica defendida en la necesidad de sentirse asegurado o validado. Dicho de otro modo, una experiencia que sólo puede leerse a través de la teoría y no en función de sus propios tiempos de constitución". Lutereau L. y Stavchansky L. *Reinventar el Psicoanálisis*, Buenos Aires, Letra Viva, 2014, p. 11.

del método fenomenológico, volviendo la mira a la experiencia y abriendo el diálogo con otras disciplinas, el psicoanálisis podría sortear los enredos referidos a su fundamentación teórica. Frente al rechazo del diálogo con otras disciplinas y la fundamentación vertical de sus tesis (en base a conocimientos sedimentados), la vuelta a las cosas mismas y el análisis concreto del objeto de estudio que propone la fenomenología husserliana abrirían un recurso y una salida a su atolladero conceptual. El recurso al método fenomenológico no sólo resaltaría la dimensión vivencial de los fenómenos, sino que además permitiría una articulación interdisciplinaria no fundacionalista.

V. Bibliografía

- Bernet Rudolf, "Unconscious Consciousness in Husserl and Freud". En Welton, D., (ed)., *The new Husserl. A critical reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.
- Eidelsztein, Alfredo, "No hay que salvar a Freud" en *Imago agenda*, N°205, 2019, pp 42-43.
- Freud, Sigmund, "La interpretación de los sueños (primera parte)" en *Sigmund Freud Obras completas IV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012.
- "Psicopatología de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error)" en *Sigmund Freud Obras completas VI*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
 - "Cinco conferencias sobre psicoanálisis" en *Sigmund Freud Obras completas XI*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
 - "Sobre la dinámica de la transferencia" en *Sigmund Freud Obras completas XII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.

- “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico” en *Sigmund Freud Obras completas XII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
 - “Introducción del narcisismo” en *Sigmund Freud Obras completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976
 - “La represión” en *Sigmund Freud Obras completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
 - “13ª conferencia. Rasgos arcaicos e infatilismo del sueño” en *Sigmund Freud Obras completas XV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
 - “Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»” en *Sigmund Freud Obras completas XVIII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
- Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*. Husserliana XXV. Ed por Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986. *La Filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires, Editorial Nova, 1981.
- *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana II. Ed por Walter Biemel. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950. *La idea de la fenomenología*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder Editorial, 2011.
 - *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Husserliana XVIII. Ed. por Elmar Holenstein. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza editorial, 1999.
 - *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana XIX. Ed por Ursula Panzer. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984. *Husserl Edmund Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza editorial, 1999.
- Jaspers, Karl, *Psicopatología general*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985.

- Kripper, Agustín y Lutereau, Luciano, Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la Metapsicología. En *Revista Universitaria en psicoanálisis* N°12, 2012, pp. 217-227.
- Kripper, Agustín y Lutereau, Luciano, “Merleau-Ponty y el psicoanálisis: deseo, inconsciente y lenguaje” en Guy-Félix D., *Cuerpo, amor y nominación. Lacan y Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Letra viva, 2013.
- Lacan, Jaques, “Conclusiones del 9º Congreso de Paris de E.F.P” en *Lettres de L'Ecole*, No. 25, 1978, pp. 219-20.
- *El seminario. Libro 7: La ética*, Buenos Aires, Paidós, 2013
- Lutereau, Luciano y Stavchansky, Liora, *Reinventar el Psicoanálisis*, Buenos Aires, Letra Viva, 2014.
- Massota Oscar, *Consciencia y estructura*, Buenos Aires, Editorial Jorge Alvarez, 1967
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta Agostini, 1985.
- Muñoz, Pablo, “Psicología fenomenológica y existencial. Fundamentación y orientación de la asignatura” en *(Des)encuentros entre fenomenología y psicoanálisis Vol. 1*, Buenos Aires, Eudeba, 2015, p.17.
- “Psicoanálisis y fenomenología. Convergencias y divergencia” en *(Des)encuentros entre fenomenología y psicoanálisis Vol. 1*, Buenos Aires, Eudeba, 2015, pp 27-30.
- Rabinovich, Diana, *Sexualidad y significante*, Buenos Aires, Manantial, 2012.
- Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial aula de humanidades, 2015.

LA CENTRALIDAD DE LA NOCIÓN DE CONCRETO EN EL PENSAMIENTO DE JEAN WAHL

Alan Savignano

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA

Lo concreto nunca será lo dado para el filósofo. Será lo perseguido. Solo en la ausencia de pensamiento puede lo concreto revelarse a nosotros. [...] Lo real es el límite de la dialéctica; es su origen, su fin, su explicación y su destrucción.

Jean Wahl, Prefacio de *Vers le concret*.

I. Introducción

Una revisión histórica del concepto de lo concreto en la filosofía contemporánea encuentra un punto de referencia ineludible en el pensamiento de Jean Wahl.¹ Para este destacado

1 Jean André Wahl nació el 25 de mayo de 1888 en Marsella y falleció el 19 de junio de 1974 en París. Se crió en el seno de una familia judía secularizada. Su padre era profesor de inglés y de él adquirió un dominio admirable de la lengua. Se formó en las grandes escuelas parisinas, el Lycée Loise-le-Grand y la École Normale Supérieure. En 1910, aprobó el examen de *agrégation* de Filosofía quedando en el primer lugar, justo por encima de su amigo Gabriel Marcel. Luego, en 1920, obtuvo su doctorado en Letras bajo la dirección de Henri Bergson, presentando una tesis principal titulada *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et*

pensador y poeta francés del siglo pasado, cuya obra ha caído injustamente en el olvido, lo concreto no posee un sentido genérico y relativo, como suele ocurrir en la mayoría de las doctrinas filosóficas. Por el contrario, es exaltado como el objeto por excelencia de la reflexión metafísica y existencial, así como también es considerado el contenido de las experiencias estética y mística. En sus obras, lo concreto hace alusión a la experiencia inmediata y subjetiva de la realidad, irreductible

d'Amérique y una complementaria sobre "Le rôle de l'idée de l'instant chez Descartes". Fue una de las figuras más destacables en el pensamiento francés del siglo pasado, aunque hoy en día yace injustamente en un relativo olvido. En efecto, Wahl ha sido uno de los principales responsables de la renovación de las ideas, al encargarse de la recepción e interpretación de doctrinas extranjeras, como el pluralismo y el pragmatismo anglosajones, la filosofía de Hegel, la fenomenología alemana y el existencialismo de Kierkegaard, entre otros. De esto han quedado sus obras como testimonio: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, *Études kierkegaardienes*, *Introduction à la pensée de Heidegger*, entre muchas otras. Por otra parte, su labor docente fue invaluable. Ocupó el cargo de profesor en la Sorbona desde 1936, aunque interrumpido el 3 de octubre de 1940 por el estatuto de exclusión de judíos en la enseñanza del Gobierno de Vichy durante la Ocupación Alemana de París. Sobrevivió al holocausto huyendo a los Estados Unidos. Durante su exilio, participó de la École Libres des Hautes Études de la New School de Nueva York. Asimismo, impartió y organizó charlas en el Mount Holyoke College. De vuelta en Francia luego de la Liberación, fundó en 1946 el Collège Philosophique, célebre foro de intercambio y discusión de filosofía, ubicado en el Barrio Latino, que funcionaba como alternativa a la enseñanza oficial de la Sorbona. Los ciclos de conferencias estaban abiertos al público general y a cargo de pensadores contemporáneos de renombre, como, por ejemplo, Merleau-Ponty, Bachelard, Blin, Paulhan, Canguilhem, Foucault, Derrida y Lacan. En 1964, se hizo cargo de la presidencia de la Société Française de Philosophie. En lo que concierne a su labor editorial, fue director de la célebre *Revue de Métaphysique et de Morale* desde 1954 y fundador de la revista *Deucalion*. Además de filósofo, fue poeta. Tenía la convicción de que en el fondo de sus esencias la poesía y la metafísica coincidían. Así lo explica en su libro *Poésie, pensée, perception*. Por último, cabe decir que, a lo largo de su vida, Wahl fue distinguido con diversos premios que coronaron su trayectoria, entre ellos el título de Grand Officier de la Ordre National de la Légion d'Honneur y el Grand Prix Littéraire de la Ville de Paris.

a las categorías lógicas y el pensamiento racional. Se trata de la experiencia patética que el sujeto tiene del mundo y de sí mismo, del dominio de lo trascendente y de lo inmanente. Inefable por principio, se circunscribe a los límites de la vivencia y la existencia. Sólo por aproximaciones se puede discurrir acerca de él. Sobrepasa el nivel del discurso científico, volviéndose objeto propio de la metafísica y la religión. La historia de pensamiento es comprendida por Wahl en términos de una irreconciliable dialéctica que oscila entre categorías antitéticas (v.g. lo universal y lo particular, lo unitario y lo múltiple, lo racional y lo sensible, la esencia y la existencia, etc.) en un esfuerzo perpetuo por dar cuenta de lo concreto. Wahl consideraba que, con la aparición de disciplinas contemporáneas como la filosofía de la existencia y la fenomenología, se llegó a una visión más lúcida e integral de lo concreto, o, por lo menos, de su relevancia en cuanto horizonte de las meditaciones acerca del existente humano y el mundo en que vive.

Por lo general, en filosofía, el sentido de *lo concreto* se adquiere por su contraposición a *lo abstracto*, pues ambos forman una unidad dicotómica inseparable. Cabe señalar que la demarcación entre los dos términos varía según la teoría en que uno se posiciona. A modo de ilustración, se afirma que el número y otros objetos puros de la matemática son entidades abstractas, mientras que un árbol, un animal y una persona humana son entidades concretas. Empero, esto no resultaría válido para la metafísica platónica.

La noción de concreto adopta un sentido técnico y preciso en la fenomenología de Husserl a partir de la elaboración de la teoría del todo y las partes de *Investigaciones lógicas* y la teoría de los hechos y las esencias de *Ideas I*. La ontología formal del objeto puro considera abstracta toda esencia dependiente (*unselbständig*) y concreta, toda esencia absolutamente

independiente (*selbstständig*).² Esta definición es deudora de la distinción que realiza Carl Stumpf entre contenidos dependientes y contenidos independientes en su obra *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* de 1873. En este ensayo de psicología sobre la representación del espacio, el condiscípulo de Brentano define los contenidos dependientes como aquellos que no pueden existir en la representación de manera separada e independiente. A título de ejemplo, no es posible representarse el color separado de la extensión y viceversa. Según Husserl, la dependencia entre contenidos es prueba de que hay una necesidad ideal o apriorística en la esencia del objeto puro que liga dos o más contenidos. Por esta razón, su identificación es fundamental para la ontología formal y la filosofía eidética. Por contraposición, los contenidos independientes son aquellos que pueden ser representados separadamente, como, por ejemplo, la cabeza de un caballo y su cuerpo. A lo largo de su obra, la concepción husserliana de concreto es enriquecida, sobre todo con el desarrollo de la fenomenología genética y la teoría del mundo de la vida.

Sin embargo, a mi parecer, el concepto de concreto jamás alcanza en la filosofía husserliana una relevancia teórica como sucede con otros (v.g. conciencia, fenómeno, vivencia, intencionalidad, yo trascendental, hyle, noesis, noema, mónada, etc.). Es por ello por lo que creo conveniente catalogarlo de “concepto operatorio”, según el término acuñado por Eugen Fink en su exposición del 3er Coloquio Filosófico de Royau-mont de 1964.³ Por el contrario, la filosofía de Wahl nos ofrece

2 Cf. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950, pp. 34-6. De aquí en más se abrevia “Hua III”, seguido del número de página. Se recoge la traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental*, México, FCE, 2013, pp. 114-4.

3 Según Fink, los conceptos llamados *temáticos* son aquellos que tienen

una aproximación alternativa ante la husserliana de lo concreto, puesto que este abandona el plano *operatorio* y se traslada al *temático*, ocupando además un lugar medular. En este capítulo, me dedico a demostrar la anterior hipótesis por medio de un análisis del prefacio de *Vers le concret*. Este libro publicado en 1932 es una recopilación de tres ensayos del autor sobre de William James, Alfred Whitehead y Gabriel Marcel, publicados previamente en revistas especializadas. El prefacio tiene especial relevancia, porque allí Wahl introduce el concepto de lo concreto en el contexto de una interpretación de la historia reciente de la filosofía, vinculada a un movimiento coordinado que se expresa, de distintas maneras, en teorías como el pragmatismo pluralista de James, la metafísica orgánica de Whitehead y el existencialismo cristiano de Marcel.⁴

II. La filosofía y lo concreto

La publicación de *Vers le concret* en 1932 fue un hito en la filosofía francesa, aunque en la actualidad la obra prácticamente

una "comprensión ontológica de la realidad del mundo y del ente intramundano". Ejemplos de ellos son la Idea (Platón), la monada (Leibniz), lo trascendental (Kant) y la subjetividad trascendental (Husserl). En cambio, los conceptos llamados *operatorios* son conceptos auxiliares formados para alcanzar los conceptos temáticos. Sucede que los filósofos utilizan estas nociones operatorias sin tener plena conciencia de ellas, ni definir las minuciosamente. Cf. Fink, Eugen, "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl" en AA. VV., Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont, versión de Amalia Podetti, supervisada por Guillermo Maci, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.

- 4 El texto que aparece a continuación fue expuesto oralmente en las Primeras Jornadas de Fenomenología Concreta organizadas por el Grupo Husserl el 8 y 9 de agosto de 2024 en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Asimismo, una versión modificada y extendida de este mismo se publicó en el n.º 26 de la *Revista Tábano* del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica de Argentina.

no se recuerda. En este libro, Wahl da cuenta de una *revolución* en curso al interior del pensamiento contemporáneo iniciada por pensadores como James, Whitehead y Marcel. La obra es una recopilación de tres estudios dedicados a estos tres filósofos: el primero es un comentario de la correspondencia de William James editada por su hijo Henry James en 1920; el segundo, una exposición de los principios de la metafísica especulativa del organismo de Whitehead; y el tercero, una extensa reseña del *Journal métaphysique* de Marcel. Cuenta con un célebre prólogo, donde el autor anuncia el nuevo camino de la filosofía contemporánea.⁵ Esta nueva filosofía representa una superación de las parciales visiones antitéticas del materialismo y el idealismo, una identificación de la inmanencia y la trascendencia al interior de la experiencia subjetiva, y una reforma de las ideas modernas de causa y de substancia, como también de espacio y de tiempo. Semejante reforma filosófica iba a la par de los nuevos descubrimientos científicos. Wahl afirmaba que los avances recientes de la física habían hecho temblar y desquebrajarse al edificio conceptual de la tradición metafísica. En efecto, la teoría de la relatividad de Einstein había redefinido las nociones de espacio y tiempo, el modelo atómico de Bohr y el concepto de quanta de Planck habían modificado las concepciones de la materia y la energía, el principio cuántico de indeterminación formulado por Heisenberg había hecho que se reconsiderara el principio determinista de causalidad. De ahí que Wahl advierta que la física contemporánea se ha adelantado a la filosofía en ciertas cuestiones:

5 Los textos recopilados habían sido publicados previamente por separado en dos revistas de filosofía: "William James d'après sa correspondance" aparece en los nros. 93-4 (2022) de *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*; "La philosophie spéculative de Whitehead" en los nros. 111-2 (1931) de la misma revista; y "Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel" en el nro. 1 de *Revue de Métaphysique et de Morale*, que Wahl dirigea posteriormente entre 1960 y 1974.

“En la física contemporánea, un átomo no tiene existencia en el instante *t*”. El tiempo no puede más aparecer como un cuadro vacío y extraño, el tiempo de la acción le es inherente como melodía temporal”.⁶

Las primeras preguntas que surgen de *Vers le concret* derivan, naturalmente, de su título. ¿A qué se refiere el autor con “lo concreto”? ¿Qué sentido tiene la preposición “hacia”? Empecemos por el segundo interrogante. La preposición “hacia” denota una *indicación* de una dirección que el pensamiento contemporáneo precisaba tomar, si no quería quedarse encallado en corrientes y teorías vetustas (e.g. idealismo, materialismo, neokantismo, positivismo). Así pues, el libro se presentaba como una suerte de brújula, cuya aguja apuntaba hacia lo concreto. Puede decirse también que la frase “hacia lo concreto” es una suerte de consigna. Pero, cabe aclarar aquí que la directriz wahliana no estaba acompañada de un sistema filosófico que debería adoptarse, esto es, una serie de principios sobre la realidad y un método para comprenderla. Al contrario, el llamamiento hacia el dominio de lo concreto era, desde su concepción, antidoctrinario y pretendía ser simplemente una *indicación*.

No uso aquí la palabra “indicación” a la ligera. Este sustantivo proviene del verbo latino “*indicare*”, que, a su vez, se deriva de la palabra “*index*”. “*Indicare*” e “*index*” evocan la idea de alguien que con el dedo índice señala hacia una dirección para revelar a su interlocutor un escenario desatendido u oculto hasta el momento. Precisamente, a este mismo gesto se refiere Wahl cuando dice que *lo concreto* no es lo dado (*le donné*), sino *lo perseguido* (*le poursuivi*) por el filósofo.⁷ De hecho, cada filósofo hasta la fecha dio cuenta de un aspecto de lo concreto a través de sus meditaciones.

6 Wahl, Jean, *Traité de métaphysique*, Payot, París, 1957, p. 218. La traducción de las citas de los textos originales en francés que aparecen en este capítulo es de mi autoría.

7 Wahl, Jean, *Vers le concret*, París, Vrin, 1932, p. 23.

Sin embargo, existe siempre el peligro de que la reflexión se dé en un nivel demasiado abstracto alejada de la realidad concreta. Wahl afirma que lo concreto no es evidente para el filósofo, ni tampoco para el científico, aunque paradójicamente se trate de la experiencia patética e inmediata que tiene toda persona en su cotidianeidad. En el *Traité de métaphysique*, Wahl habla de esto mismo en términos del “sentido común” de las personas en contraste con la visión científica del mundo de los sabios:

El mundo del sentido común es el punto de partida del mundo de la ciencia [...]. [E]l punto de vista del sentido común es el punto de vista del hombre ubicado en su condición; el punto de vista del sabio, aquel del hombre en la medida que puede ubicarse fuera de su condición ordinaria.⁸

Los sabios toman entonces un punto de vista externo de la realidad para descomponer analíticamente aquello que se da de modo inmediato y total en la vida ordinaria. Por ejemplo, el espacio vital, esto es, el espacio vivido subjetivamente a través del cuerpo que soy, se traduce a un espacio matematizado, un espacio geométrico organizado *partes extra partes*. Lo mismo sucede con la duración, cuando se la reduce a una sucesión de instantes –falaz visión espacializada del tiempo, como sostuvo previamente Bergson. En cambio, la filosofía wahlina sugiere un movimiento de retorno desde las construcciones científicas hacia el *mundo en su carácter concreto*:

Lo que nos importa sobre todo es ver el mundo en su carácter concreto, no solo el mundo de cualidades primarias a las que Descartes cree que deben reducirse los cuerpos, sino un mundo dotado de cualidades secundarias, como lo pensaban filósofos como Berkeley, Bergson, Whitehead y, para usar la expresión de

8 Wahl, Jean, *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 122.

Alexander, dotado de cualidades terciarias, es decir, de valores. Un mundo así no se puede descomponer en elementos homogéneos, en átomos o electrones, sino en centros concretos, es decir, en particulares vistos como totalidades.⁹

Ahora bien, volvamos a nuestra pregunta inicial: ¿qué es *lo concreto* para Wahl? Adviértase antes que nada que de *lo concreto* no hay en la literatura wahlina ninguna definición sustancial y definitiva, puesto que no se trata de una realidad sustancial. Según Panagia, “[l]o concreto de Wahl no es ni una totalidad sintética ni un monismo desagregado, sino una oscilación entre pluralidades en la inmediatez de la experiencia”.¹⁰ Sobre él, entonces, se ofrece solamente una serie de condiciones que debe cumplir. Expongámosla a continuación.

En primer lugar, lo concreto es sinónimo de lo real o de la realidad captados de la manera más plena y completa posible. Por ende, lo concreto se distingue de lo abstracto, es decir, de la comprensión analítica de lo real a partir de modelos, divisiones, simplificaciones, etc. Este último es el modo de proceder de la ciencia, mientras que la filosofía intenta dar cuenta de la realidad en su concreción. En segundo lugar, lo concreto aparece en, o, mejor dicho, es la experiencia inmediata de los individuos. Se da inicialmente por la percepción, entendida como una “comunidad”, un “contacto”, una “participación” o un “choque” de mí mismo con el mundo –naciones usadas por los filósofos examinados en los capítulos de *Vers le concret*. La percepción tiene la peculiaridad de presentar de inmediato lo real sin estar acompañada de una explicación. La riqueza de la realidad se presenta de modo total en un primer momento,

9), p. 23.

10 Panagia, Davide, “Jean Wahl, Empirico-Criticism, and the Concrete”, en *Sentimental Empiricism*, New York, Fordham University Press, 2024, p. 105.

ajena a todos los sistemas conceptuales, que, en un segundo momento, la descomponen y recomponen con la pretensión de dar cuenta de sus estructuras últimas. Wahl afirma en el prólogo de *Vers le concret* que la filosofía contemporánea de James, Whitehead y Marcel, pese a sus diferencias, se caracterizan por una reivindicación de “los derechos de lo inmediato” y el “sentimiento de lo dado”.¹¹ En la misma línea, Wahl admira el “primer de los principios” de los fenomenólogos, refiriéndose al “principio de todos los principios” de § 24 del primer tomo de *Ideas* de Husserl. Este establece que “toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimientos” y ordena tomar su contenido “simplemente como lo que se da” y “sólo en los límites en que ella se da”.¹² Toda teoría, dice el fenomenólogo, extrae su verdad de las daciones originarias de la percepción. Como se mencionó en una sección anterior, la fenomenología alemana es considerada una expresión más de la tendencia filosófica hacia lo concreto.

La cita anterior que expresa la importancia del *mundo en su carácter concreto* asimismo enuncia una reivindicación de la experiencia psicológica e inmediata de la nueva filosofía. Las cualidades secundarias, despreciadas por los modernos (Galileo, Descartes, Locke) debido a que no son enteramente cuantificables y objetivas, son consideradas en *Vers le concret* el corazón de la realidad concreta. Lo mismo sucede con los valores morales, que Wahl toma por entidades siguiendo a Alexander y Scheler, o ingredientes intrínsecos de ciertos elementos de la realidad, según la teoría de la entelegía de Whitehead. La reivindicación de la experiencia inmediata está ligada a la defensa del empirismo de Wahl, aunque aquí se trata de un nuevo empirismo, distinto del empirismo moderno (sobre todo, la doctrina empirista

11 Wahl, Jean, *Vers le concret*, *op. cit.*, p. 3, 7.

12 Husserl, Edmund, *Ideas*, *op. cit.*, § 25 *El principio de todos los principios*, pp. 130-1.

de Hume), que no era más que un mero sensualismo atomista. “El error del empirismo, cuando es comprendido de una manera rudimentaria, es considerar las relaciones como discontinuas”, advierte Wahl.¹³ En cambio, el nuevo empirismo que se puede distinguir en la filosofía de Whitehead tiene un enfoque holístico, que trasciende el campo de las meras sensaciones simples de color, sonido, etc.

Este empirismo nos pone ante realidades que son el pasado en la medida que presiona sobre el presente, el tiempo como una sucesión de bloques de duración, el espacio como voluminoso, ante lo que está por debajo de nuestras inducciones y percepciones, el sentido de nuestro cuerpo, el sentido de la conformidad del futuro con el pasado, nuestra aprehensión de lo que nos es exterior [...].¹⁴

La experiencia, en todos sus escalafones, está formada por “bloques” o “totalidades”, que consisten en una “mezcla de continuo y de discontinuo”.¹⁵ Por ejemplo, el color rojo no se da por sí solo a la sensibilidad, no existe la sensación simple y pura del rojo, esta es más bien un producto de un proceso de abstracción intelectual. La experiencia concreta –la cual, adviértase antes que nada, no puede ser por principio enteramente traducida en palabras– es la de un objeto (por ejemplo, una alfombra), ubicado en un espacio (la sala de estar), que percibo desde la perspectiva de mi cuerpo y su ubicación (yo cómodamente sentado en un sillón), que se encuentra junto a otros objetos y forma con ellos un conjunto (el mobiliario), que está inserto en una duración temporal (la hora del té), al interior de la cual sufre modificaciones y también se mantiene como unidad idéntica a través de los cam-

13 Wahl, Jean, *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 17.

14 Wahl, Jean, *Vers le concret*, op. cit., p. 127.

15 *Ibid*, p. 5.

bios (las distintas tonalidades que adopta la misma alfombra roja a medida que se acaba día y los rayos del sol se atenúan). Según Wahl, a esto se refiere James cuando exhorta a considerar las cosas *at their face value*, es decir, considerando todo su “espesor”, su “brutalidad” y su “belleza”. Contra el neocriticismo, el autor de *Vers le concret* advierte que las propiedades y las relaciones de los objetos forman parte sustancial de las cosas, no están agregadas sintéticamente por un acto de inteligencia que unificaría datos simples aislados. Esto es lo que profesan justamente las filosofías inglesas de Bradley y Whitehead.

La filosofía de lo concreto de Wahl rescata del empirismo contemporáneo, aunque también de la doctrina de Locke, la idea de que en la experiencia sucede un encuentro del espíritu con algo distinto a sí mismo, esto es, algo que no tiene su origen en él, ni puede ser eventualmente absorbido por él. En sus propias palabras, “el empirismo se define por su afirmación de la no-deductibilidad del ser, por su afirmación de lo dado, es decir, de algo inmediato que es acogido, recibido”.¹⁶ Wahl asocia esta afirmación con la lección kantiana de que la existencia no puede reducirse a mero predicado del juicio. La existencia, en el sentido amplio de realidad, se revela como contingente, pero también como indudable a partir del *contacto o participación* que tenemos con ella. Lo esencial radica en el reconocimiento de que el ser es irreducible al conocimiento, punto en que coinciden James, Whitehead y Marcel. “El espíritu se encuentra frente al objeto [...] hay algo en el objeto que no es susceptible de ser asimilado o agotado completamente por él”.¹⁷ El pluralismo anglosajón en general también adhería a la tesis realista de irreductibilidad de los fenómenos: “lo

16 *Ibid*, p. 6.

17 *Ibid*, p. 11.

dado es para él aquello que nos resiste, aquello que está por fuera de nosotros".¹⁸

Sin embargo, Wahl advierte que la realidad jamás nos es absolutamente extraña. Hay una ambigüedad y oscilación entre las dimensiones de la trascendencia y la inmanencia, como también se puede hablar de una continuidad en elementos que aparecen como fragmentos, pedazos o mosaicos de una totalidad. Tal como dice Whitehead, las categorías de sujeto y objeto no son opuestas desde el momento que se considera al sujeto como una transformación del objeto. Esto es expresado con el neologismo de "superjeto" (*superject*, según la traducción al francés de Wahl), formado a partir de la sustitución del sufijo "*sub-*" (debajo de) por "*super-*" (por encima de) de la palabra "*subiectus*" (según la tradición aristotélica, aquello que subyace como sustrato o soporte de propiedades). El supersujeto se caracteriza por el acto de prehensión, que es la acción de unificación de las entidades reales externas en el interior o también el proceso por el cual la naturaleza entera se vuelve percepción.¹⁹ Para el filósofo inglés, el sujeto "no es sino una eflorescencia" y el objeto "es el humus y el espectáculo del sujeto" (155). El conocimiento mental del sujeto es entonces la conciencia reflexiva de una totalidad que toma conciencia de sí misma en el acto de prehensión de objetos y eventos. Wahl habla en varias ocasiones de la proximidad que hay entre la filosofía del organismo de Whitehead y la de las mónadas de Leibniz, sobre todo en la cuestión de la percepción. Asimismo, el intérprete señala que la doctrina de Whitehead está en tandem con las tesis que defiende James en su famoso artículo "Does 'consciousness' exist?" de 1904: "La conciencia no aparece más como una entidad. Ella es una función, o más exac-

18 Wahl, Jean, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, París, Alcan, 1920, p. 243.

19 Wahl, Jean, *Vers le concret*, op. cit., p. 153 ss.

tamente es un punto de vista (S. M. W., p. 178)".²⁰ Asimismo, la exterioridad es "un sentimiento antes de ser una afirmación de la inteligencia", puesto que nuestra relación con el mundo exterior sucede bajo "el tono emocional".²¹ El sentimiento es más primitivo que el juicio.

Las filosofías pluralistas de Inglaterra y Estados Unidos de fines del siglo XIX e inicios del XX, objeto de estudio de su tesis doctoral de 1920, poseían un sentido "de lo concreto y lo práctico" al apreciar "el carácter diverso y el carácter temporal de las cosas", en oposición a las visiones monistas del siglo XIX inspiradas sobre todo en Hegel, que creían en una "verdad inmovible y abstracta".²² Wahl toma de ellas la "disposición de ver el mundo en su flujo y su diversidad", dado que, para él, la idea de diversidad y de tiempo están en el corazón de la filosofía pluralista. Por otro lado, alaba en pensadores como James el esfuerzo por reinsertar en la realidad los conceptos negativos de mal y error. Pues, el mal no es un bien menor, ni el error es una verdad distorsionada: debe reconocerse la existencia de estas negatividades y contradicciones en el seno del espíritu humano. Estos son las que hacen de la existencia una aventura seria y estremecedora en la que acechan verdaderos peligros. "Para él, existe el mal radical, errores absolutos, libertad pura".²³ De aquí que Wahl nombre a los pluralistas como *empiristas románticos*, puesto que a sus ojos los hechos son "duros", "extraños y amenazantes".²⁴

Wahl enseña que lo real es "a la vez inmanencia y trascendencia".²⁵ Esta idea es desarrollada desde la filosofía de

20 *Ibid.*, p. 172. Wahl aquí está citando *Science and the Modern World* de Whitehead en su edición de 1927.

21 *Ibid.*, pp. 169-70.

22 Wahl, Jean, *Les philosophies pluralistes*, op. cit., p. 240-2.

23 *Ibid.*, p. 243.

24 *Ibid.*, p. 244.

25 Wahl, Jean, *Vers le concret*, op. cit., p. 8.

la existencia de Kierkegaard, Heidegger y Jaspers en la conferencia titulada “Subjectivité et transcendance” que Wahl imparte en la Société Française de Philosophie el 4 de diciembre de 1937. Tal como señalan Moore, en su presentación de la transcripción traducida al inglés de la conferencia, esta dio lugar a uno de los debates más importantes de la filosofía europea del siglo XX en la que estuvieron involucrados Aron, Berdyaev, Heidegger, Jaspers, Levinas, Marcel, entre muchos otros.²⁶ Wahl disertó aquel día acerca del vínculo íntimo entre la subjetividad y la trascendencia. En su lectura de Kierkegaard, Wahl considera que la subjetividad toma valor del hecho de que “se encuentra a sí misma ante la presencia de un otro, del *otro* absoluto, del absolutamente diferente, de lo trascendente”; “la más interna de las relaciones es, para Kierkegaard, una relación con algo externo, [...] lo absolutamente trascendente se revela sólo por esta absolutamente inmanente relación con lo individual”.²⁷ En su exposición, usa los términos “trans-acendencia” y “trans-descendencia” para referirse al doble movimiento paradójico de ir hacia las profundidades de lo subjetivo y hacia las alturas de lo trascendente. Semejante movimiento está presente tanto en Kierkegaard como en Heidegger. En el primero, aparece en la noción de angustia como tensión que vive el individuo humano por la presencia de la trascendencia dentro de sí, sin saber con certeza si se trata de Dios o del diablo, es decir, de una trascendencia benevolente o una malevolente. En el segundo, radica en la identificación de la trascendencia con la noción de *sein in der Welt* y la descripción de la vida como proyecto. Por otra parte, la condición existencial de *Befindlichkeit*, la condición de *en-*

26 Wahl, Jean, *Transcendence and the Concrete: Selected Writings*, editado por Moore, Ian Alexander y Schrift, Alan D., New York, Fordham University Press, 2017, pp. 153.

27 *Ibid.*, pp. 157-9.

contrarse (o “disposición afectiva”, según la tradición de Rivera) descripta por Heidegger en el § 29 de *Ser y tiempo*, también remita a esta abertura del *Dasein* al mundo, a la condición de arrojado (*Geworfenheit*). El *Dasein* puede ser “afectado” o “golpeado” (*betrifft*) por los entes del mundo, de tal modo que el mundo muestra su aspecto amenazante.

III. La poesía y lo concreto

Uno de los rasgos distintivos de la filosofía de Wahl es su afirmación acerca de que el lenguaje y la lógica por sí mismos son deficientes para expresar plenamente la realidad en su carácter concreto. Esta tesis inaugura de hecho el prólogo de *Vers le concret*. El texto comienza con una crítica a la crítica que formula Hegel a propósito de la certeza sensorial (*die sinnliche Gewissheit*) en el primer capítulo de *Fenomenología del espíritu*. El francés señala que, si “lo particular y lo concreto” aparece como “lo más abstracto y lo más general”, cuando, por ejemplo, reconocemos que la frase “ahora es de noche” resulta a veces verdadera y otras falsas según el momento del día, “¿no deberíamos más bien decir que el lenguaje, lejos de revelar lo real, se ha revelado a sí mismo, pero como impotente?”.²⁸ Así, las expresiones que buscan designar la experiencia inmediata, como, por ejemplo, los adverbios de lugar y tiempo (*aquí, ahora*), los pronombres y todos los restantes deícticos de la lengua, son siempre insuficientes en su intención debido a sus características de ser abstractos y relativos. Hegel ha visto muy bien el problema, según Wahl, pero creyó erróneamente que este era un argumento para dismantelar el empirismo y desvalorizar el saber de lo inmediato o de lo que está siendo (*Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist*). En realidad, lo

28 Wahl, Jean, *Vers le concret*, op. cit., p. 1.

que demuestra Hegel es que los elementos lingüísticos deícticos no logran expresar la realidad, sino meramente designarla.²⁹ Según Wahl, Marcel estaba al tanto de este problema. Su concepto de hecicidad (*eccéité*) pone en evidencia los límites del pensamiento racional al momento de querer dar cuenta del sentimiento inefable e irracional de la existencia. La noción designa principalmente la singularidad única e irrecuperable de una experiencia del sujeto imposible de ser generalizada en términos abstractos y universales. Corresponde al *aquí*, el *ahora*, la sensación, mi cuerpo, “tantas formas de la hecicidad sobre las cuales la reflexión no puede incidir [*mordre*]”, cita Wahl de *Journal métaphysique* en su comentario.³⁰ Estas formas son modos de la participación, de la misteriosa unión de nosotros con el mundo.

Por otra parte, Wahl señala que el lenguaje en su estructura lógica amolda la realidad según el esquema aristotélico de la sustancia y los accidentes, el sujeto y los predicados. Este esquema, conservado en la modernidad por Kant con su teoría del entendimiento y sus conceptos puros, es inadecuado para dar cuenta de la realidad en toda su riqueza. En este punto, Wahl abraza la propuesta de Whitehead:

[N]o hay sustancia que no esté presente en otra sustancia [...]; no hay una cosa que no tenga necesidad de otra cosa para existir. La idea de sustancia, en cuanto que distinta de sus atributos, es una idea falsa, y el esquema sujeto-predicado, que no vale sino para grados de abstracción relativamente elevados, no puede servir en la descripción de nuestra experiencia concreta.³¹

29 *Ibid*, p. 18.

30 *Ibid*, p. 236.

31 *Ibid*, p. 136.

Wahl advierte que hay un desfase entre lo real tal como se manifiesta inmediatamente a la percepción y lo real tal como es explicado por los conceptos y las leyes de la ciencia. Esta última “nos muestra el reverso de la tapicería”.³² La trama continua de colores del anverso aparece irreconocible cuando se da vuelta la pieza y se ve la urdimbre. Así sucede precisamente cuando se reducen las cualidades secundarias a las primarias en la ciencia moderna. La totalidad concreta y vivenciada inmediatamente del verde, pero, incluso, el verde tomado como un carácter ingrediente de un objeto en un entorno, por ejemplo, el verde de la pradera en primavera, es de cierta forma degradado cuando se lo explica como una longitud de onda de la luz de 620 a 750 nanómetros que se refleja en un objeto opaco hacia mis ojos. La tarea de la ciencia es la descomposición de lo real, lo cual tiene sus grandes beneficios para la humanidad. Según Wahl, no se trata de tomar una actitud anticientífica y desechar toda explicación proveniente de la ciencia. Al contrario, hay que reconocer los alcances y los límites de la visión científica: “un instrumento de análisis puede descomponer lo real; es poco probable que pueda mostrar cómo está hecho o incluso describirlo tal cual es”.³³ El punto de partida es la experiencia inmediata, prerreflexiva, preteórica, “el punto de vista del sentido común”, que es sobre el cual se apoya “el punto de vista del sabio” cuando se ubica por fuera de su condición ordinaria”.³⁴ La visión del sabio o del científico se coloca necesariamente fuera de la condición ordinaria del ser humano. Estas indicaciones hacen pensar en las ideas de la fenomenología tardía de Husserl acerca de la crisis de la ciencia y el mundo de la vida, así como también el concepto existencial de *In der Welt Sein* de Heidegger. En artículo sobre Kierkegaard y Heidegger,

32 *Ibid*, p. 2.

33 *Ibid*, p. 3.

34 Wahl, Jean, *Traité de métaphysique*, op. cit., p. 22.

Wahl afirma que “el mundo intelectual es un mundo forjado para la práctica de todos los días; y que el mundo de la teoría metafísica deberá ser el mundo profundamente práctico que redescubriremos más allá del mundo intelectual”.³⁵

El poder de la poesía es poder expresar en sus versos “una unión de lo conciencia y de lo inconsciente, de lo subjetivo y lo objetivo”.³⁶ Así, hay una convergencia entre la metafísica y la poesía, puesto que “tratan de los mismos asuntos, con técnicas diferentes”.³⁷ Estos temas remiten a “un sopor [*torpeur*] enorme en el fondo de la naturaleza y, a veces, en el fondo de nosotros”.³⁸ este letargo también es llamado “la Verdad metafísico-poética”.³⁹ Pero una intenta captarlo en términos conceptuales, mientras que la otra busca romper los límites del lenguaje racional. La poesía admite la unión de los contrarios, al sentido impuro de las palabras que van más allá de los significados ordinarios.

Es precisamente por esta unión de cosas que se contradicen que el poeta podrá no solo llevarnos hacia el más allá, sino que, una vez que hayamos vislumbrado ese más allá, hacernos regresar al aquí y ahora, uniendo la inmanencia con la trascendencia.⁴⁰

Wahl señala que no es casualidad que los primeros filósofos griegos eran con frecuencia poetas o se expresaban en versos poéticos, como Anaximandro y Parménides. Al mismo tiempo, subraya la tendencia de los pensadores contemporáneos

35 Wahl, Jean, *Études kierkegaardienes*. París, Aubier. 1938, p. 474.

36 Wahl, Jean, *Existence humaine et transcendance*. París, Neuchatel, 1944, p. 78.

37 *Ibid*, p. 79.

38 *Ibid*, p. 87-8.

39 *Ibid*, p. 97.

40 *Ibid*, p. 94.

en apoyarse en las intuiciones de los poetas: por ejemplo, en las interpretaciones de Heidegger sobre Rilke y Hölderlin y las de Whitehead sobre Wordsworth y Shelley.

Además de la metafísica y la poesía, Wahl considera el dibujo, el color, el sonido de la música y la mística como otras vías para acceder a las profundidades de lo concreto: “algunos trazos de Rembrandt, un color del Greco, no despiertan pensamientos menos espiritualmente metafísicos que tal poema de Vigny o de Coventry Patmore”.⁴¹ Ahora bien, la experiencia del místico tiene una cualidad excepcional, pues penetra en aquel nivel abismal de la experiencia (transcendencia) donde las palabras se evaporan y reina el silencio sagrado. La poesía es en ocasiones un intento de hacer hablar a ese silencio: en palabras de Wahl, es una “dialéctica” o “un dialogo del diálogo con el silencio”, donde la palabra lucha por no ser “englutida” en el silencio y renacer”.⁴²

La poesía puede funcionar de “acceso al mundo metafísico”, debido a que el poeta “parte de motivos metafísicos”.⁴³ Poetas como Blake presentan en sus versos “una concepción que podríamos llamar concreta del espacio y del tiempo”.⁴⁴ Wahl gusta mencionar en sus textos los ejemplos de Wordsworth y Shelley, presentándolos como dos miradas penetradas por la tradición platónica, pero cada uno revela dos aspectos contrapuestos: “Wordsworth nos hace sentir la Naturaleza en su inmovilidad y Shelley, en su incesante movilidad”.⁴⁵ El poema de Milton “The Heavens and the Earth” habla del espacio como hijo del tiempo, la unidad que mide el cambio y es limitada. Expresa, por ende, “el verdadero espacio”, el espacio “sentido por nosotros”, que difiere

41 *Ibid*, p. 91.

42 *Cfr. Ibid*, p. 87, nota 1.

43 *Ibid*, p. 80.

44 *Ibid*, p. 84.

45 *Ibid*, p. 81

al descripto por la ciencia, como también invoca al “verdadero ritmo”, el tiempo en su “más pequeña parcela”, el “instante”.⁴⁶ El joven Hegel encuentra en palabras su misticismo panteísta en su “Eleusis”, dedicado precisamente a Hölderlin. A su vez, la poesía se zambulle en el alma humano y “nos hace captar bajo el aspecto de lo más universal aquello que es más subjetivo”.⁴⁷ En esto insiste más la poesía moderna de la antigua: su subjetividad lírica y su romanticismo.

IV. Bibliografía

- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, trad. J. Gaos, rev. A. Ziriñ Quijano, México, FCE, 2013.
- Fink, Eugen, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl” en AA. VV., Husserl. *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, trad. A. Podetti, supervisada por G. Maci, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.
- Panagia, Davide, “Jean Wahl, Empirico-Criticism, and the Concrete”, en *Sentimental Empiricism*, New York: Fordham University Press, 2024, pp. 99-115. <https://doi.org/10.1515/9781531506735>.
- Wahl, Jean, *Traité de métaphysique*, Cours professé en Sorbonne, Payot, París, 1957, p. 218.

46 *Ibid.*, p. 83.

47 *Ibid.*, p. 89.

- *Vers le concret : Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, París, Vrin, 1932.
- *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, París, Alcan, 1920.
- *Transcendence and the Concrete: Selected Writings*, editado por Moore, Ian Alexander y Schrift, Alan D., New York, Fordham University Press, 2017.
- *Études kierkegaardiennes*. Aubier, París, 1938.
- *Existence humaine et transcendance*. París, Neuchatel, 1944.

III. LA EXPERIENCIA CONCRETA EN PRIMERA PERSONA

LA FACTICIDAD DEL YO CONCRETO ENTRE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA Y LA METAFÍSICA FENOMENOLÓGICA

Análisis y lecturas de los anexos XIX-XXI de *Husserliana XIV*

Mauro Nicolás Guerrero

UNIVERSIDAD DE WUPPERTAL – ALEMANIA

I. Introducción

El presente trabajo pretende dilucidar el concepto de “lo concreto” en su proximidad semántica con respecto a “lo casual”, “lo contingente” y “lo fáctico”, términos igualmente utilizados por Husserl. En este sentido, surgen los siguientes interrogantes: ¿Se reducen ellos a un uso meramente sinonímico por parte del autor o pueden abrir respectivamente una problemática particular? ¿Es posible establecer distinciones que les confieran autonomía o una consistencia propia? ¿Cuál es el método (estático, genético, generativo, etc.) que permite dar cuenta de ello en cada caso?

Nos proponemos abordar un contexto altamente significativo que los reúne con el fin de establecer un análisis que responda a estas cuestiones y eventualmente permita abrir otras nuevas. Se trata de tres manuscritos fechados en

1921/22 que vamos a tomar como texto central de referencia y que giran en torno a lo que englobaremos bajo el tema de la facticidad.¹ A su vez, nos serviremos de dos manuscritos complementarios del pensamiento husserliano tardío y de la lectura de otros fenomenólogos para apoyar nuestra interpretación. Concluiremos con una serie intuiciones, preguntas y problemáticas derivadas que señalan, sobre todo, el carácter abierto de la presente investigación.

II.1 Ser real y ser así

Vamos a comenzar por el análisis del manuscrito XIX de Husserliana XIV que se titula “Necesidad y hechos contingentes. Evidencia del yo y del “yo vivo” según ser y ser-así”. Allí se dice:

Yo me capto y me capto en evidencia apodíctica. La conciencia de la que soy consciente de mí mismo es mi conciencia y, en concreto, la conciencia de mí mismo y yo mismo (también en plena concreción) son idénticas. Ser sujeto es ser en la manera de ser consciente de sí mismo. Si me capto en la reflexión, esto significa que me capto en mi yo idéntico como polo de mi vida, o me capto, yendo de vida en vida, siempre reflexionando de nuevo, a mí mismo como unidad idéntica y a mi vida misma como unidad de una corriente multiforme, etc.²

Husserl comienza planteando una distinción entre dos modos fundamentales de ser consciente de sí mismo. Por un lado,

-
- 1 La relevancia de estos textos tiene que ver también con el hecho de que Heidegger comienza a hablar de facticidad en 1923. Cf. Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982, p. VI.
 - 2 Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV. Ed. por Iso Kern. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 151. De aquí en más se abrevia “Hua XIV”, seguida de la paginación. Todas las traducciones de Husserl son mías.

alude a la reflexión como un modo de la intencionalidad, como un acto temático y voluntario de la conciencia que se desdobra sobre sí misma y encuentra al yo como polo de su vida. Por otro lado, menciona una actividad pre-reflexiva y espontánea de la conciencia que en la fenomenología recibe varios nombres como autopercatación,³ automanifestación subjetiva de la conciencia,⁴ apercepción trascendental inmediata,⁵ certeza fáctica o formal,⁶ etc. Este captarse es apodíctico, lo cual significa que es indubitable y da la seguridad de que no se va a cancelar, a diferencia, por ejemplo, de los objetos dados a la percepción. Según el texto, es esta constancia permanente de sí lo que hace a una subjetividad, de lo cual se deriva que no sólo los seres reflexivos son sujetos en el mundo. La autopercatación está a la base de la reflexión en el sentido de que siempre la antecede, aun en su ejecución, lo que puede constatarse más allá del texto. Quedaría por explicar cómo ambas se insertan dentro del sistema fenomenológico husserliano.

A continuación, el texto prosigue:

En ello, el ser-así es siempre casual (*zufällig*) de tal modo que yo podría imaginarme o representarme que yo viví de otra manera, que la vivencia, que es así, fuera distinta. Por supuesto que allí hay que ser cuidadosos. Es una gran diferencia, si yo tomo datos hyléticos (veo rojo y hubiera podido tener azul) o tomas de posición intencionales (yo deseo [esto] y hubiera podido no desear[lo]). Tengo igualmente la posibilidad de la fantasía del ser-distinto con respecto a la vida. Pero ¿qué hay de lo incancelable (*Undurchstreichbarkeit*) de mi vida presente en la

3 Cf. Osswald, Andrés, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Husserl*, Madrid, Plaza y Valdez Editores, 2016. Ver, pp. 197-208.

4 Cf. Henry, Michel, *La Barbarie*, Paris, Bernard Grasset, 1987.

5 Cf. Richir, Marc, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 94.

6 *Ibidem*.

unidad de su presencia viviente? Es una necesidad apodíctica, pero, por otro lado [está] la posibilidad de [ser] distinto, que es, sin embargo, una posibilidad cancelada por esta necesidad apodíctica.⁷

El problema que se introduce en este párrafo es que, si bien mi vida es portadora de una necesidad apodíctica, al mismo tiempo, su ser-así (*Sosein*) es siempre casual, porque yo puedo imaginarme como siendo de una manera distinta a como es mi vida presente. La pregunta que surge naturalmente es cómo se conjuga lo casual de mi vida con la necesidad que viene de serle adjudicada. Vemos, a su vez, hacia el final que la realidad de mi vida es idéntica a una sola de sus posibilidades, lo cual implicaría no sólo hacer imposibles las otras, sino una profunda unidad, o bien, una inseparabilidad entre mi ser real actual y mi ser-así actual. Tal vez por ello, Richir afirma que el ego es en este caso un “todo concreto”, aunque la posibilidad de esta representación imaginaria indique que haya que distinguir la certeza formal o fáctica de existir y la contingencia fáctica del ser-así.⁸ Pero ¿sería correcto hablar aquí de una transmisión de la apodicticidad a ese ser-así que soy?

El recurso a la imaginación y sus posibilidades sugería ya pensar en la reducción eidética y efectivamente Husserl introduce a continuación una consideración eidética del yo: “Un caso completamente diferente parece haber con respecto al yo mismo (y con respecto a cualquier vida en general). Que el yo en general no sea, que yo que soy consciente de mí mismo en la reflexión no sea, es simplemente para mí impensable, e impensable, por tanto, que no tenga vida alguna”.⁹ ¿Se toca aquí un punto donde el yo individual y el yo general se solapan?

7 Hua XIV, 151-52.

8 Richir, Marc, *op. cit.*, p. 94.

9 Hua XIV, 152.

No solo yo en mi vida, sino cualquier yo en su vida podría fantasear ser de múltiples maneras distintas a la que es, pero nunca pensarse como no-siendo, porque la certeza fáctica de existir se presupone, o bien, se sustrae a ese juego de posibilidades: “La necesidad apodíctica de mi yo como sujeto de mi vida posible es la más alta: mi vida posible es, sin embargo, solo modificación (*Abwandlung*) de mi vida real, de la cual yo estoy apodícticamente seguro”.¹⁰ Aquí encontramos un alto en la variación que se topa justamente con un invariante, pero lo que Husserl parece querer señalar con ello es que incluso el yo como *Eidos*, al que como tal le corresponde necesidad y apodicticidad, depende de “[...] un suelo de existencia ya dado y real. Esto es en nuestro caso el suelo de mi experiencia de mí mismo, una “impresión” autodonante [*mich gebende*] en la certeza de mi mismidad original. Si no tengo un suelo real de existencia, una base de experiencia, entonces no tengo posibilidades”.¹¹

De la misma manera, S. Micali advierte en las Lecciones de 1922/23 que Husserl trata al ego como un factum apodíctico productor de esencias y certifica que las leyes aprioricas de esencia se basan en (*beruhen auf*) el factum absoluto del “yo soy”.¹² Esto implica que haya que distinguir entre dos tipos de apodicticidad, una única y peculiar, la del ego para sí mismo, y una en sentido usual, la de toda ley de esencia.¹³ ¿Se trata simplemente de una gradualidad en la apodicticidad? ¿Puede

10 Hua XIV, 152.

11 Hua XIV, 153.

12 Micali, Stefano, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 87-88.

13 Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Husserliana XXXV. Ed. por Berndt Goossens. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 255.

haberla? Si no ¿en qué consiste esta peculiar apodicticidad del yo que se extiende a su vez hacia el pasado y el futuro?¹⁴

Hacia el final, Husserl retoma las ideas centrales de este manuscrito:

Tengo entonces la evidencia apodíctica como proto-evidencia del yo-soy, y soy como sujeto de una vida de dos aspectos, la que es absolutamente necesaria según el ser real (*Wirklichsein*) (existencia), [y la que] según su ser – así podría ser distinta, de tal modo que el sistema de posibilidades de [ser] otro es infinito y cerrado. Por el ser así (*Von dem Sosein*) la experiencia da de manera apodíctica la presencia fluyente y un horizonte de existencia indeterminada, pero necesaria, y de una existencia determinable, aunque solo determinable bajo reservas, cuya forma de esencia está predefinida, como también la forma de cada posible comprobación y rechazo.¹⁵

Vemos primero la distinción entre ser real y ser así. Luego, en cuanto al sistema de posibilidades, es cerrado porque refiere a “este” suelo y no a otro, de tratarse de otro suelo el sistema sería otro, pero también cerrado. Por último, se percibe nuevamente esa indisociabilidad entre el ser real y el ser así, actuando este último bajo la forma de una condición necesaria para que se dé apodícticamente la presencia fluyente con sus horizontes.

II.2 Mero factum y factum absoluto

Pasemos ahora al anexo n. XX que se titula “El universo de posibilidades de mi ser distinto coincide con el universo de

14 “Pero es absolutamente necesario no solo que yo sea en la presencia, sino que haya sido y que tenga frente a mí un horizonte de futuro, que será”. Hua XIV, 154.

15 Hua XIV, 154.

posibilidades de un yo en general. El yo no puede surgir ni perecer (7 y 8 de enero de 1922)". El texto comienza de la siguiente manera:

La necesidad de la existencia del yo. Yo soy y tengo la evidencia no solo que yo soy, sino que soy necesariamente. Para mí es impensable que yo no sea. Ahora bien, también [es] impensable que cualquier yo en general no sea. También tengo la evidencia general: Para ningún yo es pensable que yo no sea ningún yo.

Yo soy el que soy. Pero podría ser diferente. Es un mero factum, casual, que yo sea quien soy y así como soy.¹⁶

Aquí también se distingue la esfera de la existencia absolutamente apodíctica y la del ser así. La palabra factum es utilizada para designar algo meramente casual o contingente, correspondiente al ser así. El desarrollo posterior está centrado en desarrollar la tesis de que mis posibilidades y las posibilidades de un yo general coinciden, porque la esencia es la misma; y de nuevo, se relaciona a la facticidad con el ser así y lo casual: "Así que yo (y cada yo) puede imaginarse que no es ningún otro yo, pero ningún yo puede imaginarse que él mismo no es. Sólo puede imaginarse que podría ser de otro modo a lo que fácticamente es. Pero siempre soy solo casualmente (*zufällig*) según mi ser-así, pero no según mi ser sin más (*schlechthin*)".¹⁷ Sin embargo, inmediatamente después Husserl agrega "(...) yo soy un factum absoluto incancelable (...)",¹⁸ con lo cual el término es utilizado ahora para designar la otra esfera de mi vida, la necesaria y apodíctica. Esta dimensión se extiende hacia el pasado y el futuro hasta llegar a afirmar que "el yo no puede surgir ni perecer, él vivencia siempre ("siempre piensa"),

16 Hua XIV, 154.

17 Hua XIV, 155.

18 Hua XIV, 155.

el yo, la pura subjetividad monádica que nos entrega en pureza la reducción fenomenológica es “eterna”, en cierto sentido inmortal”.¹⁹ El manuscrito culmina discutiendo el caso límite de un yo apático y lo impensable de un yo muerto.

II.3 La realidad de las mónadas y sus posibilidades

Finalmente, nos vamos a ocupar del anexo n. XXI fechado alrededor de 1922 que se titula “Todas las posibilidades monádicas son relativas a la existencia de realidades monádicas”. Dice el texto:

Una mónada puede imaginarse a sí misma como siendo (*seiend*) distinta, pero es dada a sí misma absolutamente como siendo (*seiend*). La posición de su ser-distinto presupone la posición de su ser. Que ella es mónada de esta esencia, es decir, de estas determinaciones que la determinan concretamente como esta mónada, más precisamente, de este flujo de vida, de estas propiedades habituales, esto es casual en la medida en que ella podría haber sido distinta, vivido otra vida, etc.²⁰

En primer lugar, hacia el final del anexo n. XX Husserl había hablado de la “subjetividad monádica” y ahora se refiere al sujeto directamente como mónada. Es importante aclarar que dentro de los múltiples sentidos del yo que proliferan luego del giro trascendental de la filosofía husserliana, a diferencia del polo yo de la fenomenología estática, o de la noción de persona que implica una dimensión genética, pero reducida al reino de la actividad, la mónada siempre viene a colación del fenómeno de la pasividad y coincide con el yo en plena concreción²¹ que

19 Hua XIV, 157.

20 Hua XIV, 158-59.

21 Cf. Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. Ed. por Stephan Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963, §33. De aquí en más se abrevia “Hua I”, seguida de la paginación.

engloba todas las síntesis de la conciencia.²² En relación con esto, en una nota crítica hacia Husserl, Landgrebe²³ pone en juego la reflexión y la autopercatación comentando, por un lado, que la referencia directa a mí mismo es inexpresable en su originariedad (lo que Husserl habría ignorado) y, por otro lado, que esto es la condición de posibilidad de la identificación en la reflexión entre el que reflexiona y sobre quien se reflexiona, dicho en otras palabras, entre el yo fenomenologizante y el yo operante. Para denominar este fundamento inexpresable es que Husserl introduce la palabra mónada porque al igual que para Leibniz designa aquello que tiene el fundamento de su unidad en sí mismo. Lo que se da su unidad a sí mismo es en su unidad individualmente, explica Landgrebe, y, en tanto con respecto a su unidad no es dependiente de otra cosa más que de ella misma, la mónada es absoluta. La absolutez de la que habla Husserl para la subjetividad trascendental es que el hecho de la individuación, el hecho de que haya muchos individuos, ya no es derivable, es decir, es un *factum* último para el análisis fenomenológico. Con todo, en este contexto la mónada como sujeto no solo coincide con el yo en plena concreción, cuyo correlato es la plenitud de la vida intencional, sino que también se acerca al concepto de yo operante y al de proto-yo, cuando Husserl en la *Crisis*,²⁴ por ejemplo, dice que

22 Cf. Micali, Stefano, *op. cit.*, pp. 56-57; Arnold, Thomas y D'Angelo, Diego, "Edmund Husserl - Ein Weg in die Metaphysik?", en Keiling, Tobias (ed.), *Phänomenologische Metaphysik: Konturen eines Problems seit Husserl*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, p. 28.

23 Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, pp. 42-43.

24 Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Ed. por Walter Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p.188. Cf. también Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Husserliana XV. Ed. por Iso Kern. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 586 *in fine*. De aquí en más se abrevia "Hua XV".

el proto-yo solo por equivocación puede ser nombrado así, ya que refiere a este fundamento inexpresable que se substraer al nombrar objetivante de la reflexión.

Volviendo al texto, lo central aparece en una comparación entre el yo y las cosas. Mi no-ser solo puede ser pensado como ser-distinto, pero nunca absolutamente, “mientras puedo pensar una cosa sin más como no existiendo, al momento que ella es percibida”.²⁵ En el caso de las cosas, vale todavía el planteo de *Ideas I* correspondiente a la relación entre hechos y esencias, es decir, las posibilidades preceden a las realidades y estas realidades fácticas son solo casos, ejemplares de una esencia. Ahora bien, en el caso de las mónadas esto en cierta forma se invierte, porque “la esencia de cada mónada es inseparable de su existencia monádica”.²⁶ Una mónada posible o bien es real, o bien está en conflicto con una mónada real. Ambas no pueden ser. En consecuencia, como afirma el título del anexo, “todas las posibilidades monádicas son relativas a la existencia de realidades monádicas”.²⁷

II.4 Individualidades absolutas y relativas

Hay evidencia de que Husserl continúa pensando estos temas en los años treinta. Si tomamos por ejemplo el manuscrito n. 21 del tomo XV de *Husserliana* sobre la intersubjetividad, encontramos que la individualidad dice la unicidad (*Einmaligkeit*) de la existencia y es un concepto referido al tiempo: “Es individual lo que como ente solo puede ser en un lugar de tiempo (*Zeitstelle*) (una vez, no muchas veces)”.²⁸ Sin embargo, lo individual puede adoptar dos formas, por un lado, la referida a las cosas que “en su tiempo” pueden repetirse bajo

25 Hua XIV, 159.

26 Hua XIV, 159.

27 Hua XIV, 159.

28 Hua XV, 374.

la forma de la igualdad (*Gleichheit*): “Entonces yace en lo igual un algo idéntico no-individual, del que se dice que se individúa a partir de un lugar de tiempo (*Zeitstelle*)”.²⁹ La individualidad absoluta, por otra parte, es algo que no puede pensarse como repitiéndose, que no puede tener su igual “en su tiempo”. Pero ¿cuál es este tiempo de las cosas y cuál el de las individualidades absolutas?

Husserl argumenta a continuación de una manera que nos es familiar para este desarrollo alegando que lo que “no puede ser pensado” significa que no puede ser pensado “como siendo”, ya que entraría en conflicto con lo que ya existe y sería por tanto anulado. Lo no existente puede ser pensado como posible tantas veces como se quiera, pero en verdad no existe. De este modo, lo absolutamente individual es como toda cosa pensable, pero en la realidad no puede tener su igual, es decir, a “su tiempo” no corresponde un ser general que pudiera individualizarse en cualquier *Zeitstelle*, porque –y esta parece ser la razón– siempre está atravesado por la casualidad del ahora.³⁰

Para lo que interesa a este trabajo, es preciso remarcar que la diferencia entre lo individual relativo y absoluto “coincide a menudo con la de lo abstracto (*Abstraktheit*) y lo concreto (*Konkretheit*)”.³¹ En la esfera abstracta puede haber lo semejante (*Gleiches*), pero no así en la esfera concreta entendida no-relativamente, es decir, en estricta oposición con lo abstracto. Para ilustrar esta última se alude al mundo en su espacio-temporalidad, donde las cosas concretas-individuales están atravesadas por la causalidad. Allí el concepto de concreto se acerca al de real (*real*) y perfila una idea de totalidad (concreta) por el entrelazo causal. Sin embargo, la clave de su sentido se expresa particularmente con relación al tiempo al señalar “el ser intrínseco (*Eigenwesen*) de lo real como el

29 Hua XV, 374.

30 Hua XV, 374.

31 Hua XV, 374.

ser que se expande a través de la temporalidad, como la auténtica plenitud del tiempo”.³² Separado (“abstraído”) éste de las relaciones reales-causales se vuelve concebible la igualdad de los reales en su ser intrínseco concreto.

El texto finaliza fundamentando dos individualidades absolutas: El mundo, en primer lugar, en la medida en que “en cada momento de su tiempo” no hay otro comparable y cada una de sus fases sería única en la secuencia temporal. Su temporalidad no es como la de las cosas, porque precisamente ellas son en el tiempo del mundo. Así es que “el mundo en su concreción y su omni-temporalidad no puede coexistir con nada”.³³ Y, en segundo lugar, aparece evidentemente la mónada que “tiene su ser temporalmente extendido a partir de su propia temporalización estable y permanente, que ella misma es en el primer y más propio sentido”.³⁴ La mónada es absolutamente en sí y para sí y, al igual que las cosas, permanente en sus alteraciones (*Veränderungen*), aunque no en sus inalteraciones (*Unveränderungen*), porque, según Husserl, “en principio dos fases de tiempo no pueden tener el mismo contenido monádico, como tampoco podemos dividir aquí las alteraciones totales de las mónadas en alteraciones de unidades de una clase de cosas, que permanecen por su parte en alteración”.³⁵ Mientras lo real es fragmentable, la mónada es indivisible:

A través de la temporalidad monádica inmanente se da así ciertamente una forma de individuación, pero de tal modo que la mónada como individuo concreto es infragmentable en individuos concre-

32 Hua XV, 375. Más adelante Husserl se refiere a la causalidad universal como la que “da una regla de existencia posible a todas las realidades con respecto a sus plenitudes concretamente esenciales (*konkret eigenwesentlichen Füllen*) que llenan la espaciotemporalidad universal”. Hua XV, 376.

33 Hua XV, 375.

34 Hua XV, 375.

35 Hua XV, 375.

tos, indivisible, y su tiempo concreto [se] cumple fase a fase con fases concretas, inseparables, infragmentables, que como estas fases concretas son “incomparables”, únicas en todos sus estados (*Bestände*), sólo pueden tener semejanzas en momentos, pero no repetición en la igualdad concreta.³⁶

II.5 Perspectivas genéticas y metafísicas del factum

El manuscrito n. 33 “Teleología. La implicación del *Eidos* intersubjetividad trascendental en el *Eidos* yo trascendental. *Factum* y *Eidos*” aporta igualmente elementos para seguir analizando la relación entre lo fáctico y lo concreto al menos en tres puntos.

En primer lugar, podemos explicitar ahora una ambivalencia en el uso del concepto de esencia (*Wesen*) percibida desde los primeros manuscritos que examinamos. Por un lado, la esencia inclinada hacia un sentido de lo abstracto, en tanto a todo sujeto en cuanto tal le corresponde una serie de determinaciones como tener un flujo de vivencias abarcada por la forma del tiempo inmanente, ser polo de afectividad y pasividad con relación a ese flujo y a lo constituido intencionalmente en él, ser centro y substrato de habitualidades, etc.³⁷ Por otro lado, una inclinación hacia un sentido de lo concreto, en tanto esencia refiere más bien a “estas determinaciones que la determinan concretamente como esta mónada”, lo cual es por cierto casual, porque tiene “estas determinaciones”, pero podría tener otras.³⁸

En este texto de 1931 Husserl sostiene que el ego fáctico fenomenologizante construye el *Eidos* desde su existencia fáctica individual. Hablando de los otros sujetos, afirma que “es igualmente cierto que son reales como realizaciones de sus posibilidades eidéticas [...]”, lo cual se corresponde con la relación clásica entre *Eidos* y *factum* presente en *Ideas I* (1913), “[...] pero también que en

36 Hua XV, 376.

37 Cf. Hua XIV, 155.

38 Hua XIV, 159.

sí mismos llevan la posibilidad de construirse como posibilidades eidéticas”,³⁹ dando a entender que en las mónadas esta relación en cierto sentido se invierte. En líneas generales, el ser del *Eidos* no deja de ser libre e independiente de sus realizaciones, pero para este caso “curioso y único [...] el *Eidos* del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico”.⁴⁰ Para ilustrar esto el autor nos brinda un ejemplo en la nota al pie: “Así, el niño recién nacido contiene también el universo de las posibilidades humanas, mientras que es una cuestión del destino, del *factum*, cuál de ellas se convertirá en una capacidad formada y finalmente en una realización en su entorno y en los entornos fácticos futuros en los que se adentre. Pero ¿qué tipo de potencialidad es esta?”.⁴¹ Tenemos entonces, por un lado, las posibilidades abstractas del *Eidos* ser humano y, por otro lado, otra fuerza de necesidad involucrada en su concreción/facticidad que aparece como “destino”, a saber, una casualidad. La idea de una necesidad casual del *factum* es lo que abre la cuestión metafísica en el seno del análisis fenomenológico.

Sin embargo, y como segundo punto, el ego concreto también es un *factum* en el que se puede penetrar por medio de la pregunta retrospectiva y la indagación genética. Por eso, Husserl habla a continuación de la emergencia de una protoestructura compuesta de protocinestias, protosentimientos y protoinstintos: “De acuerdo con ello, yace en el *factum* que el protomaterial transcurra en una forma unificada que es la forma esencial antes de la mundaneidad”.⁴² Ahora bien, debe considerarse que el contexto de la argumentación lo brinda la cuestión teleológica. Con esto, Husserl pretende mostrar que la teleología tiene lugar de antema-

39 Hua XV, 384.

40 Hua XV, 385.

41 Hua XV, 384.

42 Hua XV, 385, lo cual se corresponde con que “toda racionalidad del *factum* yace en el a priori” (Hua I, 181).

no en la pasividad, es decir, que la construcción del mundo está predelineada instintivamente. No obstante, las razones por las cuales, en última instancia, existe una teleología son algo que la perspectiva genética no logra explicar. De modo que debemos decir que “llegamos a hechos, protohechos, a necesidades últimas, a protonecesidades”.⁴³

Así se retoma finalmente la perspectiva metafísica para concluir este manuscrito. En el ejercicio de la pregunta retrospectiva el yo pienso y su mundo se presuponen de manera inevitable y esto les confiere una anterioridad factual. Vale la pena ahora citar el último párrafo que reúne varios de los aspectos que se han puesto de relieve en este trabajo:

Yo soy el proto-factum en este proceso, yo reconozco que [...] en mi cuestionar retrospectivo fáctico se revelan los proto-componentes (y los míos propios), como proto-estructuras de mi facticidad; y que llevo en mi un núcleo de “proto-casualidad” en formas de esencia, en formas del funcionar posibilitante, en las cuales están fundadas las necesidades mundanas de esencia. Yo no puedo trascender mi ser fáctico y en ello tampoco el ser-con de los otros incluido intencionalmente etc., es decir, la realidad absoluta. Lo absoluto tiene su fundamento en sí mismo y en su ser sin fundamento [tiene] su necesidad absoluta como la única (*die eine*) “substancia absoluta”. Su necesidad no es necesidad de esencia que dejaría abierto algo casual. Todas las necesidades de esencia son momentos de su factum, son modos de su funcionar con relación a sí mismo, son modos de poder comprenderse o de comprenderse a sí mismo.⁴⁴

Aquí puede verse que la perspectiva genética no se deja de lado en la consideración de las “protoestructuras de mi facticidad” (a); que las esencias suponen necesariamente una casualidad

43 Hua XV, 385.

44 Hua XV, 386.

originaria (b); que, junto con el yo, el mundo y la teleología se incorpora la intersubjetividad como hecho originario (c); que estos cuatro elementos son absolutos porque señalan un límite en la fundamentación fenomenológica (d); que las esencias son momentos del yo como *factum* (d).

III. Consideraciones finales

Destaco la siguiente serie de intuiciones, preguntas y dificultades que señalan algunos resultados, pero sobre todo el carácter abierto de esta investigación:

1) A lo largo del análisis de los textos seleccionados se hizo patente que la idea de lo fáctico puede coincidir con lo concreto. Con todo, en relación con sus diferencias, hay que señalar que mientras lo concreto parece referir sin excepciones a la perspectiva genética, lo fáctico permite abrir la dimensión metafísica. Es decir, más allá de la ambigüedad terminológica, sería posible ubicar el sentido de lo concreto como la plenitud total de la vida anímica, que refiere a la dimensión anónima de la pasividad, i. e., de la vida que precede al yo o de donde surge la relación intencional. Lo fáctico, en cambio, nos lleva a poner el foco en la irracionalidad (casualidad, contingencia) de estos hechos últimos, inderivables y absolutos que no se explican por una donación de sentido.

2) Por momentos, hemos marcado una oscilación entre una perspectiva metafísica y otra correspondiente al análisis constitutivo que persigue relaciones de fundamentación (*Fundierungsverhältnisse*). En todo este planteo, nos estuvimos moviendo en el límite entre la fenomenología genética y la metafísica fenomenológica, dos modos de abordaje que no entran necesariamente en conflicto, sino que muestran distintos aspectos del fenómeno. Para la primera perspectiva, por ejemplo, la constitución del ego monádico para sí mismo encierra en sí todos los problemas cons-

titutivos, mientras que la segunda ve la mónada en su absolutez, en su fundamento inexpressable o como “un nuevo comienzo”,⁴⁵ del cual no se sabe cómo y por qué vuelve a suceder. Aquí es el *factum* que excede el análisis fenomenológico.⁴⁶ Sin embargo, la relación entre la fenomenología y una metafísica posible permanece todavía necesitada de aclaraciones, sobre todo por la precaria elaboración de la segunda perspectiva en el pensamiento de Husserl.

3) Por eso, nos preguntamos: ¿cuáles son las consecuencias de este planteo para la consideración de una metafísica fenomenológica? Brevemente, sabemos que la fenomenología excluye toda metafísica ingenua, pero no la metafísica en sí.⁴⁷ Husserl le confiere a la fenomenología trascendental eidética el carácter de filosofía primera y a la metafísica como ciencia fundamental de la realidad el carácter filosofía segunda. Esto según el espíritu de que la filosofía primera debe determinar las posibilidades a partir de las cuales se derivan y conceptualizan las realidades.⁴⁸ Sin embargo, Husserl habría comenzado a revisar esta postura en los años 20 y en un apéndice de *Filosofía Primera* encontramos que la irracionalidad del *factum* trascendental es el objeto principal de una metafísica en sentido nuevo.⁴⁹ Por irracional aquí no se entiende algo a com-

45 Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982, p. 47

46 Lo mismo puede advertirse en los análisis de K. Held sobre el presente viviente, el cual como “hecho absoluto” puede ser estudiado en orden al funcionar del yo primitivo, en el que entran en juego estímulos sensibles predados y toda afección es un modo del interés; o bien, considerar que se trata de una donación proto-pasiva, que ya está ahí antes de esta consideración. Cf. Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Dordrecht, Springer, 1966, 146-69, 178-79.

47 Cf. Hua I, 182.

48 Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana III/1. Ed. por Karl Schuhmann. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 178.

49 Hua VII, 187 y ss.

batir, como sí sucede, por ejemplo, al comienzo de la *Crisis*, en un pasaje igualmente metafísico, donde Husserl señala la amenaza del irracionalismo. En este caso, se trata del reconocimiento de una dimensión en lo trascendental que escapa a las posibilidades del método de la ciencia apriórica, definiendo la racionalidad como lo que está a su alcance. Lo que se discute en enfoques contemporáneos es que en la medida en que la relación entre *Eidos* y hechos se invierte, también se invierte la relación entre filosofía primera y segunda. Si las formas eidéticas encierran en sí un núcleo de lo casual, la distinción entre filosofía primera y filosofía segunda colapsa, generando que la fenomenología se revele en su estructura total como dependiente de proto-hechos.⁵⁰ Eso se derivaría de la imposibilidad de separar esencia de existencia.

4) La idea de un suelo real de existencia del yo y sus posibilidades consideradas como una modificación de su vida es similar a la noción del mundo de la vida como suelo en la *Crisis*. El cogito actual es contingente, si lo vemos como algo momentáneo y pasajero dentro de un flujo permanente de vivencias, pero, según vimos, necesario al mismo tiempo. El mundo, por su parte, caracterizado también por un flujo permanente de facticidad contingente, tampoco puede ser conmovido en su (pre-)donación por ninguna experiencia y goza igualmente de un carácter apodíctico. Ambos son, como lo señala Tengely, proto-hechos. ¿Cómo se relaciona lo contingente, lo casual del ser-así con la idea de una apodicticidad inadecuada?

5) Recuperamos una dificultad señalada por M. Richir⁵¹ que es relevante para este trabajo y para la relación entre lo abstracto y lo concreto en Husserl: ¿podría la indisociabilidad entre esencia y existencia imposibilitar la reducción eidética? Se argumenta

50 Tengelyi, Lazlo, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014, pp.182-88; Barbaras, Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, pp. 284-86.

51 Richir, Marc, *op. cit.*, pp. 98, 103.

que en este contexto no es posible hacer epojé de mi facticidad y su contingencia, o bien, de hacerlo, me quedaría con un yo formal. La apercepción trascendental inmediata debería leerse como una apercepción formal y anónima, lo que para Husserl es la forma del tiempo íntimo como flujo continuo que puede ser objeto de percepción interna. Pero aquí se ha disuelto la contingencia de la vida y del mundo vivido. ¿No es este planteo precisamente un alto a esta formalización?

IV. Bibliografía

- Arnold, Thomas y D'Angelo, Diego, "Edmund Husserl - Ein Weg in die Metaphysik?", en Keiling, Tobias (ed.), *Phänomenologische Metaphysik: Konturen eines Problems seit Husserl*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.
- Barbaras, Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.
- Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Dordrecht, Springer, 1966.
- Henry, Michel, *La Barbarie*, Paris, Bernard Grasset, 1987.
- Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke-Husserliana I-XLIII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-2020.
- Micali, Stefano, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Dordrecht, Springer, 2008.
- Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982.

Osswald, Andrés, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Husserl*, Madrid, Plaza y Valdez Editores, 2016.

Richir, Marc, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

Tengelyi, Lazlo, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014.

¿INTENCIONALIDAD INHIBIDA?: EL LUGAR DEL “YO NO PUEDO” EN UNA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL CUERPO

Carolina de los Ríos

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA

I. Introducción

Nuestra existencia en el mundo se caracteriza por nuestra relación práctica con las cosas en él. Al ver una silla, antes que ver un objeto marrón de cuatro patas, vemos algo en lo que podemos sentarnos.¹ En la experiencia concreta, nos movemos de acuerdo con nuestras posibilidades prácticas. En este sentido, nuestra experiencia del mundo implica necesaria y originariamente un “yo puedo”. Pero también nos relacionamos con los objetos de un modo opuesto: a veces no podemos. E incluso cuando podríamos lograrlo si lo intentáramos, si creemos que no es así, probablemente no logremos

1 Cf. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Ed. por Marly Biemel. La Haya, Martinus Nijhoff, 1952, p. 181-182. De aquí en más se abrevia “Hua IV”. A continuación se recoge la traducción al castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 227.

hacerlo; ya sea porque ni siquiera lo intentamos o porque no le vemos sentido a poner todo nuestro esmero en algo que consideramos imposible. ¿Significa esto que no siempre nos relacionamos con los objetos completamente abiertos a nuestras posibilidades como afirmaba Merleau-Ponty?² Si es así: ¿cómo podemos incluir el “yo no puedo” en una consideración fenomenológica del cuerpo?

II. El poder

La corporalidad es un punto central tanto en Husserl como en Merleau-Ponty. El cuerpo husserliano es condición de posibilidad para la experiencia de objetos, los cuales nunca son dados a la consciencia en su totalidad al mismo tiempo, sino sólo una de sus caras desde cierta perspectiva. Cada apariencia es siempre una apariencia de algo para alguien. Y que la apariencia se manifieste desde una perspectiva particular presupone que el sujeto de la experiencia también está situado en el espacio. Si, por ejemplo, me paro frente a un cuadro, puedo observar el frente, pero no el reverso, porque yo también soy espacial y lo observo desde cierta posición. Ahora bien, el sujeto sólo posee una ubicación en el espacio debido a que tiene un cuerpo. En este sentido, los objetos externos sólo pueden aparecer para y ser constituidos por sujetos corpóreos.³

Además, el cuerpo se destaca por estar presente en toda experiencia como el punto cero de la orientación, el aquí absoluto, desde donde percibimos los objetos que nos rodean.⁴ Así, en nuestra experiencia inmediata del espacio (i.e. anterior

2 Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 97.

3 Cf. Zahavi, Dan, “Husserl's phenomenology of the body” en *Études Phénoménologiques*, N° 19, 1994, p. 65.

4 Cf. Hua IV, 56 (88), 158-159 (198-199).

a la constitución del espacio objetivo), el cuerpo ocupa esa posición única como el centro de nuestra experiencia del mundo. En este sentido el cuerpo es la condición de posibilidad para la percepción intencional y toda experiencia espacial es hecha posible y mediada por el cuerpo.⁵ Lo corporal está tan arraigado en nosotros que incluso si imaginamos algún objeto, lo hacemos inevitablemente desde cierto punto de vista.⁶ Asimismo, sólo el cuerpo puede ser movido de manera inmediata, espontánea y libre.⁷ Husserl escribe: “El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es [...] un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la «capacidad» («yo puedo») para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo”.⁸

En este sentido, el sistema kinestésico del cuerpo (i.e. el movimiento corporal en potencia) es experimentado originariamente como un campo espontáneo de actividad, es decir, un “yo puedo”.⁹ Y el cuerpo propio debe entenderse en términos de su implicación práctica con el mundo.¹⁰ Como afirmaba Merleau-Ponty: “La consciencia es originariamente no un «yo pienso que», sino un «yo puedo»”.¹¹ La subjetividad se caracteriza por ser-del-mundo, es decir, pertenecer, poseer o tener

5 Cf. Zahavi, Dan, *op. cit.*, pp. 66-67.

6 Cf. Hua IV, 56 (88-89).

7 Cf. Hua IV, 151-152 (191-192).

8 Cf. Hua IV, 151-152 (191-192).

9 Cf. Zahavi, Dan, *op. cit.*, p. 70.

10 El cuerpo propio es el cuerpo como sujeto, es la consciencia del cuerpo no-temática que acompaña y hace posible la experiencia espacial (*Leib*). Se trata del cuerpo tal como es vivido. En contraste, la consciencia temática del cuerpo como objeto del mundo (*Körper*) es obtenida por un acto de objetivación (que también sólo es posible gracias al cuerpo a través de las sensaciones dobles). Cf. Zahavi, Dan, *op. cit.*, p. 69 y Husserl, Edmund, *op. cit.*, pp. 184-186.

11 Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 154.

un mundo, y esto tiene que ver con darle una significación práctica.¹² De hecho, el mundo no contiene meras cosas sino objetos de uso.¹³

Esta significación o actitud práctica¹⁴ se vive como una situación abierta que invoca ciertos movimientos “como las primeras notas de la melodía invocan cierto modo de resolución”.¹⁵ Por ejemplo, llego a mi casa y percibo que en el interior el aire está viciado, lo que me motiva a abrir la ventana. En este caso, me veo determinada pasivamente por algo y respondo activamente: entro en acción. Y esta acción tiene un propósito, un objetivo determinado.

El entorno, en este sentido, solicita cierto comportamiento posible en mí, y respondo en concordancia,¹⁶ pues estoy en el mundo como pura presencia y apertura a mis posibilidades:¹⁷ “La capacidad no es un poder vacío, sino una potencialidad positiva que viene en cada caso a actualización, está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad”.¹⁸ Pongamos otro ejemplo, veo una manzana sobre la mesa y, como se ve deliciosa, me invita a comerla, entonces la tomo. El alcanzar la manzana estaba dentro de mis posibilidades, pues puedo tomar manzanas y no había nada que me lo impidiera. Al responder al estímulo externo de este objeto, el “yo puedo” como posibilidad (o “yo podría”) se vuelve un “yo hago”. De hecho, la capacidad de moverse es el fundamento de todo “yo hago”, así como de todo “yo puedo”. Esto implica que debo haberme movido para adquirir

12 Cf. *Ibid.*, p. 97.

13 Cf. Hua IV, 181-182 (227), 187-188 (233-234).

14 Cf. Hua IV, 189 (235).

15 Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 97.

16 Cf. Hua IV, 216-220 (264-267).

17 Cf. Young, Iris M., “Throwing Like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality” en *Human Studies*, N° 3, 1980, p. 145.

18 Hua IV, 255 (302).

consciencia de mi capacidad,¹⁹ pero no que debo moverme a cada momento para ser consciente de que puedo hacerlo. Mi campo de posibilidades y todos mis “yo puedo” se originan en la experiencia pero, al mismo tiempo, el poder propio se experimenta de tal manera que, por ejemplo, sé que puedo asentir con la cabeza sin necesidad de hacerlo, y así, lo vivo como una posibilidad práctica, o un “yo podría”.²⁰

Ahora bien, el cuerpo es vivido como un “sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes”.²¹ Este sistema es llamado esquema corpóreo y condiciona el comportamiento del sujeto en el mundo en tanto constituye sus posibilidades motrices.²² Mi esquema corpóreo es el sistema de mis capacidades de comportamiento o, en otras palabras, el repertorio de mis “yo puedo”.²³ Además, al ver un tronco cuando estoy cansada, por ejemplo, no percibo sólo un objeto marrón y rugoso, sino que se trata, antes que nada, de un lugar donde puedo sentarme. En este sentido, el esquema corpóreo también organiza la percepción del mundo.²⁴ Y, si se ve modificado (como cuando adquiero una nueva habilidad), entonces nuestra relación con el mundo también se transforma.²⁵

Así, mi esquema corpóreo condiciona cómo vivo en –y me relaciono con– el mundo, es decir, mi ser-en-el-mundo. Para

19 Cf. Hua IV, 255 (302).

20 Cf. Behnke, Elizabeth A., “Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment” en *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [en línea]. Consultado el 11/11/2024. URL: <https://iep.utm.edu/husspemb/>.

21 Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 158-159.

22 Cf. *Ibidem*.

23 Cf. García, Esteban, “¿Qué es un hábito?: Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontiana” en *Ideas*, N° 6, 2017, p. 51.

24 Cf. *Ibid.*, p. 41

25 Cf. Dreyfus, Hubert L., “Intelligence without representation. Merleau-Ponty’s critique of mental representation” en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, N° 1, 2002, p. 368.

dar cuenta de esto, Merleau-Ponty describe el caso de amputados que sufren del síndrome del miembro fantasma: “[...] el sujeto parece ignorar la mutilación y contar con su fantasma como con un miembro real, puesto que prueba de andar con su pierna fantasma y ni siquiera una caída lo descorazona”.²⁶ El amputado conserva su pierna “«a su disposición» como una potencia indivisa”.²⁷ Y, aunque está equivocado, su esquema corpóreo aún conserva la capacidad de caminar.

El caso del miembro fantasma muestra cómo el esquema corporal determina el modo de ser en el mundo. El amputado tiene como posibilidad práctica un “yo puedo caminar” y aún conserva esa pierna a su disposición, es decir, todavía forma parte de su cuerpo propio.²⁸ Pues cuando su pierna fue amputada, su esquema corporal no se vio modificado y en consecuencia se dirige al mundo con todas sus posibilidades, incluyendo aquellas que no coinciden con las capacidades actuales de su cuerpo objetivo.

Ahora bien, es importante mencionar que este síndrome ocurre exclusivamente en personas que han sufrido una amputación, y no en quienes carecen de algún miembro de nacimiento. Esto se debe a que las sensaciones fantasma provienen de la experiencia previa. En un caso así, el cuerpo se niega a aceptar su nueva configuración en tanto “las vivencias anteriores no han desaparecido sin dejar huella: cada una de ellas sigue teniendo efectos”.²⁹ La experiencia corporal pasada sedimenta y subsiste en el presente en forma de hábito. En este sentido, el amputado intenta caminar porque está habituado a hacerlo y aún no se acostumbra a los cambios que

26 Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 100.

27 *Ibidem*.

28 Una posibilidad práctica es todo aquello de lo que sé que soy capaz, lo que puedo hacer o lo que está en mi poder. Cf. Hua IV, 258 (305).

29 Hua IV, 136 (175).

ha sufrido su cuerpo objetivo. Merleau-Ponty recurre a esta contradicción entre el cuerpo propio y el cuerpo objetivo para ilustrar cómo el cuerpo se vive como posibilidades de acción. Si vivimos nuestro cuerpo como algo que no es, si sentimos una pierna que ya no tenemos, es porque el cuerpo vivido no es la mera suma de sus partes. En cambio, vivimos nuestro cuerpo como “un repertorio de capacidades de comportamiento configurado por los hábitos motrices sedimentados en nuestra experiencia”.³⁰

Aunque el cuerpo es también un objeto del mundo, sólo aparece como tal para mí luego de un acto de objetivación.³¹ La relación entre la subjetividad y el cuerpo no debe entenderse como un sujeto actuando en y mediante un objeto espacial: “Mi consciencia corporal original (mi autoconsciencia concreta) implica que el cuerpo es experimentado como el órgano de la voluntad en el cual la subjetividad es inmediatamente activa”.³² Mi cuerpo es el único objeto que puedo mover inmediata y espontáneamente, y también el medio para mover mediata y espontáneamente otros objetos.

Así, el cuerpo no es meramente un vehículo para un sujeto incorpóreo, sino que los movimientos y actos del cuerpo se identifican con los movimientos y actos de la subjetividad misma. En nuestra experiencia inmediata “el cuerpo no es solamente en general una cosa, sino expresión del espíritu”.³³ En este sentido, entonces, en la experiencia concreta del cuerpo los movimientos se viven no como procesos naturales y mecá-

30 García, Esteban, *op. cit.*, p. 41.

31 Mi cuerpo se constituye para mí como un objeto cuando lo percibo como tal. Cuando toco mi brazo, por ejemplo, y siento la suavidad de la piel, veo sus cicatrices, etc. Cf. Hua IV, 144-147 (184-186)

32 Zahavi, Dan, *op. cit.*, p. 69. Traducción propia.

33 Hua IV, 96 (131).

nicos, sino que aparecen como un campo de posibilidades de movimiento libre, y el “yo puedo” es seguido de un “yo hago”.³⁴

Vivimos nuestro cuerpo como un sistema de posibilidades motrices o “cuerpo habitual”. El cuerpo habitual no es el cuerpo al que estoy acostumbrada (aquel que incluye el miembro amputado en el caso del miembro fantasma). Más bien, se trata de esa dimensión subjetiva y vivida del cuerpo que tiene prioridad por sobre las características exteriormente percibidas del cuerpo como cuerpo objetivo. El cuerpo habitual es el “sistema o repertorio de capacidades de comportamiento o de «qué-haceres» que siento como posibles, un sistema de latencias que ha sido conformado, según Merleau-Ponty, mediante la adquisición de hábitos prácticos”.³⁵

De aquí que el “yo puedo” se origine en el hábito. Sé que puedo caminar porque lo he hecho muchas veces, y esa experiencia se ha sedimentado en mí modificando mi cuerpo propio de tal forma que, a su vez, tengo consciencia de esa capacidad. Asimismo, lo habitual está siempre presente de modo latente:³⁶ “El yo se ejercita, se acostumbra, en el comportamiento posterior está determinado por el anterior [...] Se «consigue» habilidades, se pone metas y en el alcanzar las metas adquiere habilidades prácticas”.³⁷ Y con cada una de ellas, el “yo puedo” se enriquece y mi campo de posibilidades se expande, pero siempre viéndose afectado por diversos factores: “El sujeto «puede» variadamente y, conforme a su poder, es determinado al hacer por estímulos, por motivos actuales; es siempre de nuevo activo según sus capacidades, y las muda, enriquece, fortalece o debilita siempre de nuevo a través de su hacer”.³⁸

34 Hua IV, 216 (264).

35 García, Esteban, *op. cit.*, p. 50.

36 Cf. *Ibid.*, p. 51.

37 Hua IV, 253 (301).

38 Hua IV, 254-255 (302).

En este sentido, el sujeto puede ser influenciado pasivamente por diferentes estímulos, impulsos naturales y la costumbre, pero aún así es activo.³⁹ El sujeto se constituye como personalidad determinada por impulsos que sigue pasivamente, pero también como un yo autónomo y libre que se guía por motivos de razón.⁴⁰

Ceder a un impulso funda el impulso de ceder: por costumbre. Igualmente: dejarse determinar por un motivo de valor y resistir un impulso funda una tendencia (un “impulso”) a dejarse determinar de nuevo por semejante motivo de valor [...] y a resistir un impulso semejante. Aquí se entrelazan la costumbre y la motivación libre. Si de nuevo actúo libremente, entonces sigo también en verdad a la costumbre, pero soy libre en tanto que sigo al motivo, a la razón en decisión libre.⁴¹

Así, aunque la experiencia sedimenta y los hábitos siempre nos acompañan, no somos prisioneros de la costumbre; ella marca una tendencia, pero somos libres de elegir otro camino. En cada momento, a través de nuestros actos podemos formar hábitos nuevos que influirán en nuestro comportamiento futuro. Sin embargo, a pesar de que el sujeto es libre, sólo una posibilidad práctica puede ser tema de la voluntad, es decir que sólo puedo decidir entre mis posibilidades y no puedo tener la voluntad de hacer algo de lo que no tengo consciencia de ser capaz: “Sólo entre posibilidades prácticas puedo «decidirme», sólo una posibilidad práctica puede (éste es otro «puede», un «puede» teórico)⁴² ser tema de mi voluntad. Yo no puedo querer nada que no tenga conscientemente ante los ojos, que no se halle en mi dominio, en mi aptitud”.⁴³ De esta

39 Cf. Hua IV, 304.

40 Cf. Hua IV, 303.

41 *Ibidem*.

42 Un “puede” que se refiere a la posibilidad, no a la capacidad.

43 Hua IV, 258 (305-306).

manera, la voluntad se encuentra limitada por el poder propio y, en consecuencia, no puedo tener la voluntad de volar como las aves, por ejemplo.

El querer sólo puede estar dirigido hacia el futuro y hacia la realidad (*Reales*). Está necesariamente fundado en la conciencia de la posibilidad práctica, en la conciencia del “yo puedo”. Por consiguiente, para la voluntad tanto la esfera de lo ideal como la del ser pasado están cerradas. El querer presupone una conciencia de lo querido y por tanto está fundado en una representación de un suceso futuro, en una representación que está unida con la conciencia del “yo puedo”.⁴⁴

En este sentido, no sólo las posibilidades motrices sino también la voluntad está delimitada por el alcance del “yo puedo”. El objeto de mi voluntad debe ser para mí algo prácticamente posible y desde el polo subjetivo, al “yo hago” le corresponde necesariamente un “yo puedo hacer”, del mismo modo que “creo” o “considero verdadero” implica un “considero posible”. Es decir, todo “yo puedo” trae consigo a la acción en cuestión como posible para mí.⁴⁵

Ahora bien, ciertamente puedo pensar en algo imposible, pues “podría representarme que juzgo que la suma de los ángulos de un triángulo es 3 rectos, y sin embargo no podría juzgarlo así”.⁴⁶ Del mismo modo, puedo imaginar que cometo un asesinato, pero eso no significa que puedo realmente hacerlo. “Podría cometer un asesinato” es la modificación neutralizadora de la acción y la posibilidad práctica que se deriva de ella, pero carezco de la consciencia original de ser capaz de hacerlo,

44 Melle, Ulrich, “La fenomenología de la voluntad de Husserl” en *Ideas y Valores*, N° 95, Bogotá, Colombia, 1994, p. 71.

45 Cf. Hua IV, 263 (310-311).

46 Hua IV, 265 (312).

ya que ello se contradice con el tipo de persona que soy o con mi manera de dejarme motivar.⁴⁷

Interesantemente, aquí Husserl vincula las capacidades subjetivas con la identidad. Cosa que también podemos apreciar cuando describe el “yo no puedo”: “Pero puedo también enfermarme de los nervios, pierdo el dominio sobre mis miembros, «no puedo». En este respecto me he vuelto otro”.⁴⁸ Nuestras experiencias pasadas, nuestros hábitos y capacidades, qué tipo de persona somos y por qué nos dejamos motivar, la situación⁴⁹ en la que nos encontramos e incluso nuestro estado anímico, todo ello determina nuestra experiencia corporal concreta en cada momento.⁵⁰

Por otro lado, claro que puedo soñar con tener la capacidad de volar como las aves y me imagino lo mucho que lo disfrutaría, por ejemplo, pero eso no es lo mismo que tener la voluntad de hacerlo. El “querer” del que hablamos aquí es ese principio que incita la acción para satisfacer una necesidad, deseo o realizar un fin.⁵¹

Lo querido no debe ser simplemente representado, sino debe también ser valorado prácticamente. El querer se dirige siempre a un valor mentado. El valor es el motivo del querer. Según Husserl, los valores nos son dados en actos emocionales. Por tanto, el querer implica siempre un acto emocional de valoración del suceso en cuanto representado como prácticamente posible en el futuro. El querer mismo es pues una posición práctica, posición de la voluntad.⁵²

47 Cf. Hua IV, 263-265 (311-313).

48 Hua IV, 254 (301).

49 Este término se refiere a la relación del sujeto con el mundo en tanto éste lo limita y condiciona pero a la vez funda y determina sus posibilidades. Cf. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 984.

50 Cf. Hua IV, 256 (304).

51 Véase “apetito” y “deseo” en Abbagnano, Nicola, *op. cit.*, p. 94 y 288.

52 Melle, Ulrich, *op. cit.*, pp. 71-72.

Si dijera “quiero poder volverme invisible”, estoy entonces en el ámbito de la fantasía. Me represento algo irreal y lo que estoy diciendo realmente es que imagino que ser invisible a voluntad sería de mi agrado. En contraste, el querer al que nos referimos aquí, el que se ve limitado por lo posible, es ese querer práctico que motiva el movimiento del cuerpo como expresión de la voluntad. El deseo de ser invisible no me lleva a la acción, no me mueve de ninguna manera. Pero, si el sujeto está limitado por sus posibilidades prácticas: ¿en qué sentido podemos decir que es libre? Lo es porque mueve y se mueve de forma espontánea, y porque puede elegir, aunque siempre dentro de sus posibilidades, el camino que desea seguir. Es libre para decidir entre sus posibilidades, y es en este sentido que su movimiento es libre. Dicho de otro modo, podemos hacer lo que queramos, pero siempre dentro de lo que podemos, o más precisamente, de lo que creemos que podemos.

II. La impotencia

Ahora bien, si el cuerpo es el órgano⁵³ y expresión⁵⁴ de la voluntad, y en nuestra experiencia corporal contamos con un campo de posibilidades de movimiento libre,⁵⁵ al mismo tiempo que nuestro cuerpo es vivido como un sistema de posibilidades.⁵⁶ ¿qué pasa cuando no puedo? ¿Qué papel juega el “yo no puedo” en la fenomenología del cuerpo?

En *Ideas II* encontramos algunas referencias al “yo no puedo” como modificación del “yo puedo”: “Si el yo es «arrastrado» o «en-cadenado» de alguna otra forma por alguna afección, entonces el «yo hago» propiamente dicho se rompe, el yo está impedido como

53 Cf. Hua IV, 151-152 (191)

54 Cf. Hua IV, 96 (131)

55 Cf. Hua IV, 216 (264)

56 Cf. García, Esteban, *op. cit.*, p. 54.

yo activo, es no libre, «movido, no moviente».⁵⁷ La subjetividad no sólo está condicionada por sus posibilidades prácticas sino que, aun cuando el objeto de su voluntad está dentro de sus posibilidades, su movimiento puede verse frustrado. El “yo puedo” originario puede ser interrumpido, ya sea porque encontré resistencia a mi voluntad en el mundo o porque mi cuerpo se ha visto limitado en sus capacidades, debido a una lesión o enfermedad, por ejemplo. Cuando la resistencia se vuelve insuperable, y en consecuencia el acto se ve frustrado, nos topamos con el “yo no puedo”.⁵⁸ Pero esto no niega mi capacidad en general; en este sentido decimos que el “yo no puedo” es interrumpido.

El “yo no puedo” es entendido por Husserl como una modificación de un “yo puedo” original. Por ejemplo, si intento levantar algo muy pesado cuando estoy agotada, mi fracaso no niega mi capacidad de mover objetos pesados en general. Ahora, si la incapacidad es permanente y, por ejemplo, ya “no puedo ver”, entonces el “yo puedo ver” ha sido más bien cancelado. Aun así, siempre implica, en Husserl, un anterior y original “yo puedo” (o “yo podía”).

A su vez, el poder siempre depende del cuerpo que uno es. Como explica Maxine Sheets-Johnstone, por un lado tenemos las capacidades individuales, que dependen del cuerpo habitual y objetivo, y por el otro las que dependen del cuerpo orgánico, es decir, los “yo puedo” determinados por la especie.⁵⁹ El ser humano tiene ciertas capacidades y limitaciones inherentes: “no puedo volar”, “no puedo vivir bajo el agua”, etc.

Entre los “yo puedo” individuales se encuentran, por un lado, los adquiridos, es decir, los que gano con el desarrollo de mis capacidades. La adquisición de habilidades implica un

57 Hua IV, 257 (305)

58 Cf. Hua IV, 257-258 (305-306)

59 Cf. Sheets-Johnstone, Maxine, “Corporeal Archetypes and Power. Preliminary Clarifications and Considerations of Sex” en *Hypatia*, N° 7, 1992, p. 48-49.

pasaje de un “yo no puedo” a un “yo puedo”, resultando en una modificación del esquema corporal y cuerpo habitual. Pero la modificación del cuerpo propio sólo es posible con respecto a los “yo puedo” individuales, mientras que aún se encuentra limitado por los “yo no puedo” de la especie. En otras palabras, por más habilidades que adquiera o desarrolle, nunca podré volar por mis propios medios.

Por otro lado, existe otro tipo de “yo no puedo” individuales: los innatos. Sobre ellos no tenemos control, al igual que en el caso de los “yo no puedo” específicos de la especie, y al contrario de los adquiridos. Un ejemplo de un “yo no puedo” innato es el caso de alguien que ha nacido sin piernas.⁶⁰ Sus posibilidades de movimiento están disminuidas debido al cuerpo que es. Incluso una persona alta tiene una relación diferente con su entorno que alguien más bajo.

Es en este sentido que nuestra situación⁶¹ determina siempre nuestras posibilidades y, con ellas, nuestro modo de ser-en-el-mundo: “dado que el cuerpo es el instrumento que tenemos para relacionarnos con el mundo, el mundo se presenta muy diferente en función de que lo vivamos de una manera o de otra”.⁶² Pero no caigamos en el error de reducir el concepto de situación al cuerpo objetivo. Lo que realmente mi cuerpo es capaz de hacer poco influye si no tengo consciencia de ello

60 Cabe mencionar que Husserl deja de lado la discapacidad al hacer estos análisis de la percepción porque pretende dar cuenta de una percepción “normal”. Cf. Hua IV, 61 (93). Sin embargo, considero que, por ejemplo, ser ciego de nacimiento o tener un cuerpo distinto al de la mayoría no se trata de alguna perturbación de la experiencia normal del sujeto (como tener una ampolla en el dedo, por ejemplo), sino más bien de modos alternativos de ser-en-el-mundo.

61 La noción de situación ha sido trabajada especialmente por Simone de Beauvoir en “El segundo sexo”. Ella se refería en particular a la situación de la mujer, pero el concepto es muy amplio y sus reflexiones acerca de la cuestión de género pueden ayudarnos a comprenderlo y pensarlo a su vez desde otras perspectivas.

62 De Beauvoir, Simone, *El Segundo Sexo*, Madrid, Cátedra, 2015, p. 94.

o, mejor dicho, si no forma parte de mi cuerpo habitual. Lo que afecta cómo soy-en-el-mundo, es mi cuerpo vivido como algo muy diferente a la mera suma de sus partes. Simone De Beauvoir lo expresa de la siguiente manera: “Se dirá que, desde la perspectiva que adopto -la de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty-, si el cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra forma de aprehender el mundo y el esbozo de nuestros proyectos”.⁶³ Y, si bien es cierto que tengo cierto control sobre mis posibilidades prácticas (pues puedo aprender nuevas habilidades o incluso modificar mi cuerpo objetivo), no tengo completa libertad con respecto a mi situación. Como señala Iris Marion Young, “toda existencia humana está definida por su situación”⁶⁴ y ésta puede limitar nuestras posibilidades de diferentes maneras.⁶⁵

Ahora bien, si todo “yo puedo” se origina en la experiencia, debería ser lo mismo con el “yo no puedo”. Y esto es claramente así cuando hablamos del “yo no puedo” como un “yo puedo” interrumpido o cancelado, pero en nuestra experiencia corporal concreta no siempre nos relacionamos con nuestro entorno con un inequívoco “yo puedo”. Además del “yo no puedo” como una interrupción o resistencia a la que se enfrenta el cuerpo como el órgano y expresión de la voluntad, hay otros casos donde parece haber un “yo no puedo” desde el vamos. Como cuando considero que una tarea esta más allá de mis habilidades mucho antes de siquiera intentarlo, así como sé que no puedo volar sin necesidad de comprobarlo.

Iris Marion Young en su ensayo “Lanzar como niña” aborda lo que denomina “intencionalidad inhibida”.⁶⁶ Una intencionalidad de este estilo se dirige hacia su objeto con un “yo puedo” al mis-

63 *Ibíd.*, pp. 97.

64 *Cf. Young, Iris M., op. cit.*, p. 138.

65 *Cf. De Beauvoir, Simone, op. cit.*, pp. 61-64.

66 *Cf. Young, Iris M., op. cit.*, p. 145-146.

mo tiempo que evita comprometerse por completo con la acción presentando al mismo tiempo un “yo no puedo” autoimpuesto.⁶⁷ Mientras que una intencionalidad desinhibida orienta el movimiento de su cuerpo íntegramente en vistas a un fin, en contraste, quien tiene ese “yo no puedo” autoimpuesto se mueve de modo contradictorio: mientras que su cuerpo se dirige a un fin, al mismo tiempo se resiste al movimiento requerido para la óptima realización de la tarea debido a cierta vacilación que proviene de una desconfianza en sus capacidades corporales, porque carece de ese “yo puedo” particular.⁶⁸

Young se refiere especialmente a la diferencia observada entre niños y niñas al arrojar una pelota. Al lanzar, las niñas no utilizaban el cuerpo entero tanto como los varones. Ellas no movían el brazo hacia atrás, rotaban el cuerpo ni se ayudaban con la cadera, tampoco acomodaban sus pies, en cambio, excepto por sus brazos, tendían a permanecer quietas.⁶⁹ Aun así, es importante aclarar que no estamos diciendo que este tipo de comportamiento se da exclusivamente en mujeres. Cualquier persona que no haya realizado deporte tenderá a comportarse de manera semejante. Esta conducta corporal se debe, como indica Young, en parte a la situación en la que uno se encuentra y ciertamente, es más común que a los varones se les inculque el deporte más que a las mujeres. Pero esto no significa, de ninguna manera, que estos modos de vivir nuestro cuerpo sean exclusivamente femeninos. Toda mujer que practica deporte incorpora la totalidad del cuerpo en el movimiento, así como existen hombres que no lo hacen.

Ahora bien, en estos casos de intencionalidad inhibida, el movimiento presenta una “trascendencia ambigua”, en la que, según Young, el cuerpo no existe en el mundo como plena pre-

67 Young está pensando aquí en el tipo de movimiento en el cual el cuerpo apunta a la realización de una tarea específica. Se trata de un movimiento con un objetivo particular, una tarea a realizar. Cf. *Ibid.*, p. 140.

68 Cf. *Ibid.*, pp. 142-143.

69 Cf. *Ibid.*, pp. 137, 142 y 147.

sencia y apertura a sus posibilidades. Y, en lugar de arrojarse al mundo con todas sus capacidades, utiliza únicamente una parte del cuerpo para realizar la tarea, mientras que el resto del cuerpo permanece al margen. Esto ocurre, en parte, debido a una desconfianza en sus propias habilidades. En este tipo de movimiento, discontinuo y contradictorio, el cuerpo se mueve en pos de su objetivo, mueve el brazo para lanzar ("yo puedo"), a la vez que obstaculiza su propia acción al no integrar al resto del cuerpo en el proceso ("yo no puedo").⁷⁰

Sin duda, para cualquier cuerpo propio existen ciertos "yo no puedo". Para toda subjetividad el mundo aparece poblado no sólo de posibilidades, sino también de resistencias y límites a sus capacidades.⁷¹ Pero lo curioso en los casos analizados por Young es que en ellos se proyecta simultáneamente un "yo no puedo" junto con un "yo puedo",⁷² y no siempre es el entorno o algún defecto físico lo que limita sus posibilidades. Quien subestime lo que su cuerpo puede hacer, tenderá a decidir de antemano (a menudo erróneamente) que la tarea está más allá de sus capacidades y, en consecuencia, no se esforzará al máximo y no logrará su objetivo, habiéndose predeterminado a fallar:⁷³ "no cree en una fuerza que no ha experimentado en su cuerpo; no se atreve a tomar la iniciativa, rebelarse, inventar".⁷⁴

Sin embargo, a diferencia de Young, considero que, en estos casos, más que no dirigirnos al mundo con todas nuestras capacidades, lo que está sucediendo es que nuestro cuerpo habitual no coincide con nuestro cuerpo objetivo, similar a lo que sucede con el miembro fantasma. Mis posibilidades prác-

70 Cf. *Ibíd.*, p. 145-148.

71 Cf. Hua IV, 257 (304-305).

72 Cf. Young, Iris M., *op. cit.*, p. 147.

73 Cf. De Beauvoir, Simone, *op. cit.*, pp. 437 y 870-872.

74 *Ibíd.*, p. 436.

ticas son aquellas que tengo como tales, coincidan o no con lo que mi cuerpo puede realmente hacer. Si tengo la certeza de que no puedo levantar 100kg, esa es la verdad para mí. Ahora bien, si compruebo en alguna experiencia subsiguiente que en realidad sí puedo, entonces se ve cancelada una creencia equivocada. Pero hasta que eso suceda, levantar 100kg no forma parte de mis capacidades ni posibilidades de movimiento.

La tesis de ser (la de la experiencia, del pensar, etc.) puede ser falsa: la cosa no existe; se dice; se dice entonces en mi subsiguiente juicio crítico o en el de algún otro: en realidad no golpeo nada, no bailo, no salto. Pero la evidencia (la evidencia evidente) del “yo hago”, del “yo me muevo” no es afectada por ello, no es suprimida. [...] El mundo es mi mundo circundante –esto es, no el mundo físico, sino el mundo temático de mi y nuestra vida intencional (y además lo conciente extratemático, co-afectante y accesible a mis posiciones temáticas, mi horizonte temático).⁷⁵

En este sentido, si tengo la certeza de que no puedo levantar 100kg, sea correcto o no, esa capacidad no forma parte de mi esquema corporal, es decir, que si no pongo todas mis capacidades corporales reales (i.e. las de mi cuerpo objetivo) orientadas a esa tarea no es porque no me arrojé al mundo con todas mis posibilidades, sino que hacer eso en realidad no estaba dentro de lo que yo podía hacer. Me lancé al mundo con todas mis posibilidades, sólo que ellas no coincidían con lo que mi cuerpo objetivo realmente era capaz de hacer.

Claro que puedo estar equivocada, pero sólo intentaré hacer algo si me veo motivada a hacerlo. Por ejemplo, si por alguna circunstancia accidental me veo obligada a sostener algo muy pesado y lo logro, entonces mi propio cuerpo me sorprende. En un caso así, la tesis de la creencia es en ese momento

75 Hua IV, 218 (265-266).

cancelada, y me doy cuenta de mi error. Pero hasta que eso suceda, semejante fuerza no forma parte de mi esquema corporal, es decir que, antes de descubrir el error, vivo mi cuerpo como un cuerpo que no puede sostener tanto peso.

¿Pero de dónde viene este “yo no puedo” autoimpuesto de Young? Parece tratarse de un “yo no puedo” original, que no aparece como una modificación del “yo puedo”. Por un lado, si no puedo encontrar el origen de un “yo no puedo” en mi experiencia pasada, porque nunca intenté levantar 100kg, por ejemplo, puede que provenga de experiencias similares, como haber intentado levantar 90kg sin éxito.⁷⁶ Pero, por otro lado, si el “yo puedo” se origina en el hábito, podríamos decir que el origen del “yo no puedo” es precisamente su ausencia. Tal vez ese “yo no puedo” autoimpuesto de Young proviene del hecho de que no tengo aún el hábito corporal desarrollado, por lo que no tengo consciencia de mi capacidad. Una persona que no suele hacer deporte probablemente no haga uso de todo su potencial de movimiento y se encuentre inhibida, como describe Young, porque no está habituada a hacerlo. En este sentido, más que no arrojar al mundo con todas sus capacidades, el movimiento no coincide con las capacidades de su cuerpo propio (que pueden no coincidir con su cuerpo objetivo, como en el caso del miembro fantasma), y se trata de un “yo no puedo”, aunque no necesariamente un “yo no podré” o “yo no podría”.

Sin embargo, la ausencia de hábito no puede explicar los “yo no puedo” de la especie. ¿Cómo sé que no puedo volar por mis propios medios aun cuando nunca intenté hacerlo? Retomemos por un momento el fragmento citado anteriormente: “Yo no puedo querer nada que no tenga conscientemente ante los ojos, que no se halle en mi dominio, en mi aptitud”.⁷⁷ El querer se dirige a lo posible y, para que una posibilidad prác-

76 Cf. Hua IV, 265-266 (313).

77 Hua IV, 258 (305-306).

tica lo sea para mí debo poder verla, ser consciente de ella. Teniendo en cuenta lo mucho que nuestro entorno y situación influyen y que todo “yo puedo” deriva de la experiencia, podríamos tal vez encontrar el origen de este tipo de “yo no puedo” en la experiencia intersubjetiva. ¿Acaso no se ve influenciada la autopercepción de nuestras capacidades por lo que vemos en los demás?⁷⁸

En este sentido, ese “yo no puedo” original, en contraste con el “yo no puedo” como modificación del “yo puedo”, puede provenir de mi experiencia de otros sujetos, similares a mí, que no han podido levantar 100kg, por ejemplo. Como me veo en ellos, concluyo, erróneamente tal vez, que yo tampoco podría hacerlo y, en consecuencia, probablemente ni siquiera lo intento, ¿cómo hacerlo, si no constituye una posibilidad práctica para mí? Podríamos decir entonces que no me he visto motivada a intentar volar, en parte, porque no observé a ninguna otra persona hacerlo.

Claro que tenemos la capacidad de intentar hacer cosas que no hemos visto antes, pero esto no significa que la experiencia intersubjetiva no influya en cómo vivo mi propio cuerpo y mi poder. En Japón, por ejemplo, la mentalidad tiende a estar enfocada en lo colectivo antes que en la satisfacción personal, y cada miembro de la sociedad debe hacerse valer y ocupar el rol que se le ha asignado. Esto no quiere decir que nadie elija ser distinto, sólo que resulta mucho más difícil hacerlo que en una sociedad más individualista.⁷⁹

Los individuos nunca quedan librados a su naturaleza, obedecen a la segunda naturaleza que es la costumbre, y en la que se reflejan deseos y temores que manifiestan su actitud ontoló-

78 Cf. Hua IV, 268-269 (316-317).

79 Cf. Triandis, Harry C., *Individualism and Collectivism*, Routledge, New York, 2018, pp. 11, 52 y 54.

gica. Si el sujeto toma conciencia de sí mismo y se realiza, no es como cuerpo, sino como cuerpo sometido a tabúes, a leyes: se valora en función de valores determinados.⁸⁰

El sujeto está en el mundo como pura presencia, se relaciona con su mundo circundante y establece relaciones entre los objetos y demás sujetos en él. Relaciones que dependen de lo que él sabe de sí mismo, de los demás y del mundo.⁸¹ Asimismo, mundo y sujeto son inseparables y el sujeto vive en un mundo cósmico y espiritual del cual también depende.⁸² En la experiencia concreta me siento condicionada por cosas y otros sujetos, y me aprehendo como dependiente de ellos.⁸³

De aquí que no podamos negar la influencia de la intersubjetividad en nuestra conducta. Lo que pensamos es influenciado por lo que los demás dicen, lo que vivimos y lo que vemos. En una situación así, puede ser difícil separar lo que sabemos con seguridad de lo que sabemos porque otros lo dicen. Y puede resultar complejo cuestionar esas cosas si ni siquiera hemos reparado en el hecho de que es así. Es por esto que podemos equivocarnos con respecto a cuáles son las posibilidades reales debido a la situación en la que nos encontramos, como en los casos que describe Young.⁸⁴

En este sentido, la experiencia intersubjetiva puede alterar mi esquema corporal pues si no veo a otros como yo realizar la acción A, puede que ni siquiera intente hacerlo, cerrando por completo la posibilidad de que adquiera un “yo puedo A”. Por ejemplo, si nunca intenté hacer una voltereta hacia

80 De Beauvoir, Simone, *op. cit.*, p. 99.

81 Cf. Hua IV, 181-182 (227).

82 Cf. Hua IV, 185-186 (231).

83 Cf. Hua IV, 140-141 (179-180).

84 Con “real” aquí me refiero a lo que nuestro cuerpo objetivo tiene la capacidad de hacer, sea o no el sujeto consciente de ello.

atrás es porque no me he visto motivada a hacerlo. Tampoco he tenido la voluntad de hacerlo, porque no lo veo como una posibilidad práctica para mí. Pero una forma de ver algo como posible para mí, es ver a otras personas como yo (en mi misma situación o con capacidades similares) hacerlo. Marian Wright Edelman dijo, “Los niños no pueden ser lo que no pueden ver”.⁸⁵ “Y no se trata sólo de niños. Se trata de todos nosotros. No podemos ser una sociedad mejor hasta que no veamos esa sociedad mejor. Yo no puedo ser en el mundo hasta que vea que soy en el mundo”.⁸⁶

III. Conclusión

Pensar el “yo no puedo” es crucial para comprender cómo vivimos nuestro cuerpo. Si originariamente vivimos nuestro cuerpo como una infinidad más o menos libre de posibilidades, cuando eso no es el caso cabe preguntarse a qué se debe. Las posibilidades prácticas de la subjetividad dependen del “yo puedo” corporal⁸⁷ y el esquema corpóreo determina su comportamiento y cómo vive en el mundo.⁸⁸ Pero también, y en la misma medida, lo hace el “yo no puedo” pues, por ejemplo, si sé que no puedo volar como las aves, no intentaré hacerlo. Así, aunque el “yo no puedo” no es desarrollado en profundidad por Husserl ni Merleau-Ponty, es fundamental para comprender nuestra experiencia corporal concreta.

85 Wright Edelman, M. “It’s hard to be what you can’t see” en *Children De-fence* [en línea]. Recuperado el 25/8/2025. URL: <https://www.childrens-defense.org/its-hard-to-be-what-you-cant-see/>.

86 Yance Ford en *Disclosure: Trans Lives on Screen* [documental]. Scholder, A. (productor), Feder, S. (productor y director). (2020). EU.: Field of Vision, Bow and Arrow, Entertainment y Level Forward. Traducción propia.

87 Cf. Young, Iris M., *op. cit.*, pp. 146-147.

88 Cf. García, Esteban, *op. cit.*, p. 41 y Dreyfus, Hubert L., *op. cit.*, p. 368.

A lo largo de este capítulo intenté mostrar que el “yo no puedo” define la existencia de la subjetividad en el mundo tanto como el “yo puedo” y también delimita el alcance de la voluntad ya que, si sólo puedo querer lo que es prácticamente posible para mí, ni siquiera intentaré aquello que sé o considero con certeza que está fuera de mi alcance. Y aun si lo intento, probablemente fracase porque ese “yo no puedo” me ha predestinado a fallar. Cuando no puedo, me dirijo al objeto con una intencionalidad inhibida, alterando por completo mi manera de relacionarme con el mundo. Y los límites del cuerpo propio a menudo no coinciden con los reales. Esta es la razón por la cual se dan los casos que describe Young. De hecho, la trascendencia ambigua y la intencionalidad inhibida definen la experiencia corporal concreta de manera irrevocable.

Asimismo, la experiencia corporal también está atravesada por la intersubjetividad. Percibimos y vivimos nuestro cuerpo a través de la mirada, las normas y las expectativas de otros. Muchas veces, el “yo no puedo” no surge simplemente de una incapacidad, sino de un contexto intersubjetivo que impone limitaciones, desanima acciones o excluye posibilidades. En este sentido, el cuerpo vivido está siempre situado en un entramado intersubjetivo que influye directamente en la forma en que se despliega, o se inhibe, nuestra libertad de movimiento.

En este marco, se abren diversos caminos de investigación que merecen ser explorados en mayor profundidad. Uno de ellos es la relación entre la corporalidad y el concepto de situación, que permite pensar cómo las condiciones materiales, históricas y sociales determinan la manera en que se nos presentan nuestras posibilidades. Este concepto se vincula de forma directa con la cuestión de género. La experiencia corporal femenina muchas veces está atravesada por restricciones impuestas desde afuera, así como cierta alienación con el propio cuerpo.⁸⁹ Hombres y mu-

89 Cf. De Beauvoir, Simone, *op. cit.*, pp. 91-94.

jeros viven sus cuerpos de formas diferentes y, para comprender realmente la experiencia corporal concreta, ambas situaciones deben tenerse en cuenta. Es más, incluir en la investigación a las experiencias trans y no binarias enriquecería mucho el análisis y la comprensión de estos temas centrales de la fenomenología del cuerpo. La disforia de género, esa desconexión con el cuerpo que uno es, ausente en la experiencia de las personas cis, es una cuestión digna de ser abordada desde la fenomenología.

Otro punto de exploración importante es el impacto de la actividad física y el deporte en la experiencia corporal. El entrenamiento y la adquisición de nuevas habilidades alteran el esquema corporal y en consecuencia se abren nuevas posibilidades. Si vivo mi cuerpo como un campo de posibilidades de movimiento, al enriquecer el “yo puedo”, mi mundo de posibilidades también se expande y mi relación con él a su vez se transforma. Esto permite preguntarse: ¿puede el deporte redefinir nuestra relación con el mundo así como los límites del propio cuerpo? Estos interrogantes invitan a seguir pensando el cuerpo no sólo desde sus posibilidades, sino también desde sus límites, su condición situada e intersubjetiva, y su capacidad de transformación constante.

IV. Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Behnke, Elizabeth A., “Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment” en *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [en línea]. Consultado el 1/11/2024. URL: <https://iep.utm.edu/husspemb/>.
- De Beauvoir, Simone, *El Segundo Sexo*, Madrid, Cátedra, 2015.

- Dreyfus, Hubert L., "Intelligence without representation. Merleau-Ponty's critique of mental representation" en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, N° 1, 2002, pp. 367-383.
- García, Esteban, "¿Qué es un hábito?: Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontiana" en *Ideas*, revista de filosofía moderna y contemporánea N° 6, 2017, pp. 41-71.
- Husserl, Edmund, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Ed. por Marly Biemel. La Haya, Martinus Nijhoff, 1952.
- Melle, Ulrich, "La fenomenología de la voluntad de Husserl" en *Ideas y Valores*, N° 95, 1994, pp. 65-84.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Sheets-Johnstone, Maxine, "Corporeal Archetypes and Power. Preliminary Clarifications and Considerations of Sex" en *Hypatia*, N° 7, 1992, pp. 39-76.
- Triandis, Harry C., *Individualism and Collectivism*, Routledge, New York, 2018.
- Young, Iris M., "Throwing Like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality" en *Human Studies*, N° 3, 1980, pp. 137-156.
- Zahavi, Dan, "Husserl's phenomenology of the body" en *Études Phénoménologiques*, N° 19, 1994, pp. 63-84.

LA MEDIACIÓN NARRATIVA EN LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD:

Estudios preliminares para una concepción fenomenológica de la identidad concreta

Teófilo Blaquier

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA

I. Introducción

En *Soi-meme comme un autre*, donde Ricœur desarrolla la noción de identidad narrativa, encontramos a un sujeto que se postula como quebrado. Sin embargo, esta forma de entender la identidad conlleva un riesgo solapado de un nuevo dualismo entre alteridad y propiedad. El modo en que Ricœur propone una dialéctica entre los dos polos identitarios de *idem* e *ipse* no es objeto de este trabajo. Lo que buscamos es, en cambio, una forma de comprender la unidad del sujeto bajo la perspectiva de la temporalidad. La fenomenología egológica husserliana se propone encontrar una fundación eidética del sujeto en una unidad subyacente que acompañe todos los actos de consciencia. Esta unidad está dada en la forma de la temporalidad. Tan sólo bajo una forma unitaria de la subjetividad, que pueda dar cuenta de la alteridad y de la propiedad, se vuelve comprensible la posibilidad misma de un posterior “narrarse a sí mismo”. Esa posibilidad implica de antemano, si no una identidad per-

sonal y concreta, identidad que Husserl llamaría monádica, al menos una identidad formal o abstracta, estática, sobre cuya base pudiera un yo re-figurarse por medio de modificaciones de fantasía en una referencia constante al polo unitario de la conciencia. Pues bien, los análisis del tiempo en su conjunción con las categorías de la narratividad que desarrolla Ricœur adolecen del mismo problema de falta de unidad, y por ende no podrán ingresar en este trabajo, que pretende dar cuenta de su condición de posibilidad. Intentaremos demostrar que el problema de la identidad suele partir de una substrucción del orden de fundamentación, explícito en el comienzo del artículo de Paul Ricœur “La identidad narrativa”. Ricœur sostiene que “se constituye el tiempo humano a partir de la intersección del tiempo histórico, sujeto a las exigencias cosmológicas del calendario, y el tiempo de la ficción, abierto a variaciones imaginativas ilimitadas”.¹ Cabe aclarar, por ende, el entrecruzamiento entre tiempo y narración. Para ello nos valdremos de las categorías de la Poética de Aristóteles en torno a la construcción de una trama unitaria que podrán dinamizar la comprensión de la mereología propia del tiempo. Por otro lado, nos permitirán establecer un nexo entre las consideraciones estáticas y genéticas del tiempo en la fenomenología.

Lo que posibilita un tiempo tal como el de la ficción es la estructuración sintético-temporal propia de la experiencia de un sujeto trascendental constituyente;² el que una

1 Ricœur, Paul, “La identidad narrativa”, en *Historia y narratividad*, trad. de G. Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1999, p. 215. Por ende, los análisis de Ricœur pueden cobrar una relevancia mayor en un estadio posterior de investigación –posterior en cuanto al análisis, pero no necesariamente en cuanto al tiempo propio de la constitución, tanto de la identidad monádica como del mundo, dadas en unidad fenomenológica correlativa.

2 Serrano de Haro, Agustín, “Presentación de la edición española” en Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p.9.

reproducción imitativa tenga en sí un sentido para el sujeto constituyente depende, entonces, de la estructura misma de la experiencia. Pues bien, por medio de sus operaciones pasivas, esta estructura da lugar a unidades coherentes de sentido que sedimentan y predelinean, en cursos subsiguientes de la experiencia, la misma, siempre dada en forma temporal; “la pregunta por la conciencia del tiempo [...] viene a coincidir con la cuestión misma del «origen del tiempo» [...] del «sentido del tiempo», del orden primordial de sentido en que consiste el tiempo como tal”.³ No se puede escindir la consideración de la temporalidad de la constitución de un sentido-en-decurso, que se desarrolla en una estructura horízontica con múltiples implicancias retencivas y protencivas, en relaciones constantes con un trasfondo constitutivo y un destacarse particular según tal sentido, que abre camino al propio aparecer que articula. Es el carácter temporal total, y no el meramente actual, lo que hace a una unidad que se cierra sobre sí en tanto constituye un polo teleológico que circunscribe su decurso. Este fin gnoseológico que predelinea la experiencia integra en sí los cumplimientos y las decepciones parciales, sin hacer estallar aquello que constituye, en una estructura dinámica de modificaciones múltiples entre sus diversos momentos temporales.

Las traducciones de la *Poética* proponen la palabra “imitación” como equivalente de *mimesis*,⁴ dando así por resultado el que la narración sea una imitación de una acción unitaria. Esta acción equivale a un todo articulado de sentido y no a un acto aislado, y constituye su propia temporalidad como *unidad*

3 Aristóteles, *Poética*, trad., Introducción y notas de E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2022.

4 Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I. Ed. por Stephan Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, p.106. De aquí en más se abrevia “Hua I”, seguida de la paginación en castellano entre paréntesis: *Meditaciones Cartesianas*, trad. esp. y estudio preliminar de Mario Presas, Madrid: Editorial Tecnos, 1997, p.96.

de sentido. Un entendimiento exhaustivo, correspondiente al valor conceptual que elabora Aristóteles, modifica el término *mimesis* para que deje de ser mera imitación y pase a revestir un carácter productivo, transformador y constructivo. La *mimesis* no parte de una realidad preexistente a la que replica, sino que la actividad de *tekhné* parece más bien retomar los aspectos eidéticos de la constitución de la experiencia para desplegar posibilidades esenciales. Dichas experiencias, para poder concebirse, son constituidas como potencialmente propias y descansan sobre la base de la estructuración del decurso temporal en el mundo tal como es dado. Para ello, es necesaria la mediación de la libre variación eidética de fantasía, que luego *realiza* cierto decurso posible según leyes esenciales de la constitución fenomenológica del tiempo, atendiendo no solo a una realización de su objeto intencional en cuanto tal, sino, en igual medida, al *cómo* del darse de ese objeto, forjando una estructura móvil y concreta distinta a una mera sumatoria de sus partes. De tal modo, por medio del estudio de las narraciones resulta posible vincular su estructuración con lo que Husserl llama el *eidos ego*, es decir, aquel que “abrazo todas las puras variaciones de posibilidad de mi ego”.⁵ Postulamos, entonces,

5 Ver: Aristóteles, *Poética*, trad., Introducción y notas de E. Sinnot, Buenos Aires: Colihue Clásica, 2022, nota 259 en el cap. XI, p.76. La categoría de *mythos* se vuelve central para nuestro propósito, dejando de lado las cuestiones específicas de los géneros que pretende definir. Lo que ella permite es una forma de estructuración de elementos dispersos en una unidad guiada no por una linealidad de causa y efecto, sino bajo el principio rector del sentido de la totalidad constituida o en constitución, es decir, una organización dinámica de los elementos en función de la actitud e intencionalidad predominante de las vivencias.

Las definiciones, tal como las propone Aristóteles, comprenden el género y la diferencia específica de lo definido. En el caso de su *Poética*, los elementos relevados corresponden a la distinción entre un *mýthos* como concepto universal de género, y un *mýthos trágico* como específico de la tragedia, cuyos fines son distintos a lo que pretendemos analizar en este trabajo.

que todo lo que aparece en una ficción tiene como su condición de posibilidad la estructuración de la experiencia concreta. Allí se exhiben todas las relaciones intencionales dinámico-interactivas que la constituyen en una unidad temporal inteligible cuya articulación se da en un plano ante-predicativo.

En primera instancia lo que parece estar en juego es la cuestión de la *unidad* propia de la experiencia. Sostenemos que la «capacidad narrativa» se deriva de la constitución unitaria de la experiencia en general realizada por cada sujeto. Su carácter intencional y constituido implica la doble polaridad del correlato noético-noemático en un darse simultáneo. En cada caso carga con apercepciones, una estructura temporal y una presencia constante en perpetua modificación, que para constituirse con sentido para un sujeto precisa de una unidad total fenomenológica, constituida en cada caso en fundación mutua de ambos polos. Considerando las narraciones ficticias como variaciones imaginativas que mantienen, con las modificaciones correspondientes, la estructuración eidética del desarrollo del fluir propio de una conciencia, fundando una unidad de sentido temporalmente extendida, pretendemos demostrar que a partir de su estudio podemos encontrar indicios fundamentales para una descripción concreta de su constitución identitaria y unitaria. Es por ello que en lo que sigue retomamos la tipología presentada por Aristóteles en la *Poética* para buscar, distinguiendo entre los elementos descriptivos y genéricos de sus definiciones en torno al concepto de *mýthos*,⁶ categorías relevantes para una dinamización –o, mejor, una noción concreta sobre la base de la forma esencial y estática– del esquema formal del tiempo presentado en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1905.

6 Aristóteles, *Poética*, trad., Introducción y notas de E. Sinnott, Buenos Aires: Colihue Clásica, 2022, p.50.

II. Las categorías de la *Poética* para la fenomenología concreta

Con el fin de predelinear una merología de la experiencia temporal y explicitar el modo en que se organiza temporalmente una narración, nos valdremos de (1) el concepto de *mýthos* y de las nociones de (2) *hóle* y (3) *teleia*. Luego de mostrar su función en el complejo temporal bajo una perspectiva fenomenológica, nos valdremos de la distinción elaborada por Rancière en *Le fil perdu* entre modos temporales propios de la narración. Esto nos servirá para integrar la narratividad en la doble intencionalidad constituyente de la temporalidad. En tanto la construcción narrativa, entendida como composición de acciones, constituye un sentido unitario, la totalidad compuesta presenta distintos relieves, intensidades y diversidades de destacarse en una estructura teleológica que se constituye en su propia inmanencia. El concepto de *mýthos* en Aristóteles, que es “el principio y, por así decirlo, el alma” de la narración,⁷ reviste un carácter *ante-predicativo* y constructivo, que lo ubica en un estrato previo en el orden de fundación a la mera comunicación o expresión lingüística, como algo que opera en un modo tal que forma una unidad de coherencia.⁸ Lo fundamental de cualquier narración –incluso lo único esencial– es el *mýthos*:⁹ es aquello de lo cual se desprenden, es decir, en lo

7 Por esta razón, el *mýthos* conlleva un valor gnoseológico, en tanto lo que interesa y agrada de la composición o la articulación es su perfección, entendida como la mayor inmediatez de la finalidad propia de la actividad respecto a sí misma. Nos interesa especialmente este aspecto en relación con el concepto de *fundación* de Husserl. Ya integrado en la experiencia, se puede establecer un paralelo con el “agrado en la perfección” con un cumplimiento sucesivo de anticipaciones y la resolución de tensiones que ello implica.

8 Recordemos la definición de la forma como aquello sin lo cual una cosa no puede ser tal. Cfr., Aristóteles, *Metafísica*.

9 Cfr., Aristóteles, *Metafísica*, Aristóteles, *Metafísica*, X, trad. al español de

que se fundan los demás elementos. Mas no puede darse un *mýthos* que no contenga aquellos otros elementos (caracteres, pensamientos, etc.) puesto que es de la *composición misma* que se originan. La centralidad de este elemento se debe principalmente a que la unidad y el *ser* de lo así constituido –y es importante tener en cuenta que la unidad es constitutiva del ser para Aristóteles, como su característica determinante–¹⁰ tiene como origen la unidad propia del *mýthos*, de la composición de un sentido con carácter *ante-predicativo*. El modo articulado de lo diverso en una unidad de sentido se presenta como fundado por nexos de motivación que se modifican mutuamente en diferentes estratos constitutivos, operando en la forma de una unidad de desarrollo y determinación temporal subjetivo-constitutiva. Esta unidad tiene su génesis en estructuras intencionales horizonticas que predelinean su propio desarrollo, sin determinarlo plenamente. Así, la experiencia se da siempre como correlación intencional con vivencias cargadas con distintos grados de evidencia que dan lugar al *qué* y al *cómo* de tal darse.

Ahora bien, el *mýthos* debe ser *completo* y *entero*, haciendo referencia ambos términos al carácter unitario de una narración a partir de la composición de sus elementos. La mereología que presenta Aristóteles tiene, en este caso, dos sentidos predominantes en lo que refiere a la idea de totalidad constituida. Traza una distinción entre el uso de *hóle* (entero) y de *teleia* (completo), teniendo el primero el sentido metafísico constitutivo del ser y el segundo un carácter prescriptivo relativo a la construcción artificiosa y de fantasía de tramas de ficción. La forma derivada de este último modo de unidad, fundada en una unidad real de la experiencia, se revela en que

R. Blánquez Augier y J.F. Torres Samsó, Madrid, Editorial Sarpe, 1985.

10 Aristóteles, *Metafísica*, XIV, iii, 1090b19-20, trad. al español de R. Blánquez Augier y J.F. Torres Samsó, Madrid, Editorial Sarpe, 1985, p.391.

“la observación de los hechos demuestra que la naturaleza no es una serie de episodios”.¹¹ Al respecto, cabe destacar la caracterización de lo episódico en contraposición a lo narrado en la comparación que se lleva a cabo entre historia y poética. La noción de *hóle* implica una merología en que las partes tienen una interrelación fundamental, conexiones esenciales en su constitución como un *todo* unitario, al modo de un organismo vivo, como un entramado orgánico operante. Una de sus acepciones que resulta clave es la de significar “el universo”, vinculándose así con la noción de *kosmos* como orden y organización de la totalidad universal.

Así, los *mýthos* entendidos como *hóle* se articulan de modo tal que todas sus partes resultan ser *no-independientes*, momentos, no solo en el sentido de que se dan necesariamente en conjunto, en tanto se estructuran en vistas de un fin o *telos*, articulando desde su propia inmanencia una teleología hacia la completud en el sentido de *teleia*, sino también en cuanto cada una depende de la otra de modo interactivo, dinámico, formando estructuras de apoyo y sostén mutuo, funcionando como órganos. Estos momentos propios de la composición, entendidos como estructurantes de la experiencia con sus intencionalidades horízonticas, pueden al mismo tiempo funcionar supliéndose entre sí, modificando el todo a través de la formación de nuevas unidades fundadas que se mantienen en la intención transversal de *mýthos*, en un desarrollo temporal por cuanto la unidad-*hóle* abarca y atraviesa, motivando y siendo motivada, la totalidad de constitución en busca de una unidad-*teleia* como decurso determinativo de lo intencionado. Opera ahí una suerte de esquematismo móvil, sintético y sintetizante, motivado por operaciones pasivas

11 Rancière, Jacques, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, París: La Fabrique éditions, 2014. Trad. esp. de M. C. Rodríguez, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2015, p.25.

y activas que, a pesar de las diversidades, de lo abierto y lo posible en el curso experiencial, las decepciones parciales, etc., se moldea y “adapta” para mantener la unidad total en que varía su “interior”, al tiempo de modificarse en unidad con mayor cumplimiento o determinación en grados superiores de realización.

Desde este punto de vista, Aristóteles sostiene que la poesía es más filosófica y más elevada que la historia, entendida esta última como la cronología de lo sucedido, sin más relación entre sus supuestos momentos o partes que una exterioridad contingente. En contraste, la narración, al ser *mímesis* de acciones compuestas según vínculos de necesidad o posibilidad, contruidos sobre lo *verosímil* como despliegue de posibilidades eidéticas, resulta universal y coherente, y fundamentalmente *inteligible*. Los episodios, según la definición de Aristóteles, no llegan incluso a constituir tramas o *mýthos* simples y son meras unidades aisladas.

La concepción aristotélica de la historia en la *Poética*, sin embargo, se contradice con lo que afirma en su *Metafísica*, en tanto la naturaleza observada no es una mera sucesión inco nexa de episodios, sino justamente, en vocabulario fenomenológico, un sentido unitario constituido como correlato de una subjetividad constituyente que pone el ser y lo articula en cierta configuración coherente y dinámica, en cada caso concreta, como un darse particular determinado irreductible a la mera sumatoria de sus partes. No se trata, ni puede tratarse en ningún caso, de un aislamiento radical. Por esto mismo, desde el punto de vista fenomenológico concreto, los episodios o meros acontecimientos no pueden revestir más que una consideración abstracta al escindirse de su integración relacional en el todo de que son momentos. En tanto resultan abstractos y estáticos, son incapaces de vincularse en modo alguno con el entorno en que de hecho se constituyen, y su

formalidad quiebra así cualquier posibilidad de reciprocidad de motivaciones e interacciones que hacen a la concreción del decorso vivencial real en su darse *tal como se da*.

Por último, ingresando plenamente en la apropiación de los elementos de la *Poética* y la teoría literaria para la fenomenología, lo que Rancière llama la doble lógica de las narraciones en el plano de la ficción se puede explicar por medio de la intencionalidad bilateral y unitaria que constituye el tiempo objetivo de duración y sucesión a la par que la ordenación *quasi-temporal* de sus fases en su fluir.¹² Retomando a Aristóteles en relación a los relatos realistas, cuyo método constitutivo y compositivo es el de la descripción, reconoce un quiebre en la lógica imperante de las “representaciones” o de las “grandes acciones”. Esta primera forma de organización de sentido reposa sobre la temporalidad que aparece como su contrapunto, la temporalidad del trabajo, de la repetición, de la regularidad y la cotidianidad. Sin embargo, estas dos formas temporales no son más que dos caras de una misma constitución, en donde la organización no lineal e “incompleta” del tiempo, con sus saltos, momentos destacados y su inteligibilidad teleológica, compone su sentido sobre la base de la “completa”. El efecto de igualación que tiene el procedimiento de la descripción posibilita la apertura al mundo a todos los personajes. Pues bien, esta apertura es hacia la posibilidad de las “grandes acciones”, de una constitución diferenciada, articulada e inteligible de la organización del tiempo. El que en la ficción “una vida normalmente destinada a seguir el ritmo de los días y de las variaciones del clima y la temperatura reviste la temporalidad y la intensidad de una cadena de acontecimientos sensibles excepcionales” quiere decir que la igualación llevada

12 Cfr. Rancière, Jacques, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, París: La Fabrique éditions, 2014. Trad. esp. de M. C. Rodríguez, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2015.

a cabo no signifique una disminución sino una ampliación.¹³ Los relieves se articulan, las intensidades, velocidades y ritmos no desaparecen en una monotonía amorfa: el «proceso nivelador» refiere a la *capacidad universal* de experiencia, a la apertura esencial sobre la base de un fluir indiferenciado; y es necesario éste para poder realizar, en simultáneo, no ya grandes acciones, sino *cualquier experiencia* en tanto que todo destacarse necesita su necesario trasfondo constitutivo.

III. Mereología y temporalidad

Husserl afirma que “toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por «base»”,¹⁴ es decir, toda modificación de lo dado a la conciencia y todo darse tiene como sustrato o como elemento subyacente y *esencialmente motivante* un originario acto objetivante constituyente sobre el cual se estructuran, en diversos estratos constitutivos simultáneos, los distintos aspectos de la totalidad del fenómeno. A partir del acto objetivante es que se desprenden los estratos de sentido totales. Ahora bien, la relación de los estratos no-objetivantes con los objetivantes no es de derivación o de

13 Esto no quiere decir que no sean “representables” por separado, sino que refiere a su constitución. Para la cuestión de la separabilidad de la representación incluso en su darse unitario y fundado, con un trasfondo contra el que se destaca, etc., ver *Logische Untersuchungen* III.

14 Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen II. Erste bis fünfte Untersuchung*. Editado por U. Panzer, Husserliana XIX/1. La Haya, Martinus Nijhoff, 1984, p.514. De aquí en más se abrevia “Hua XIX/1”, seguida de la paginación en castellano entre paréntesis: Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, trad. esp. de M. Morente y J. Gaos, Madrid: Ediciones Altaya, 1997, p.578.

Existen también relaciones “unilaterales” en el sentido en que hay una fundamentación sin reciprocidad entre lo fundamentante y lo fundado. Esta unilateralidad no se contrapone a la bilateralidad mencionada puesto que se trata de niveles diferenciados de la descripción.

carácter secundario, sino que el fenómeno tal como se da los integra como *momentos*, partes no-independientes de la vivencia concreta.¹⁵ Es este carácter de *unidad comprensiva* que enlaza los diversos momentos de la totalidad lo que hace que pueda surgir un sentido de la unidad total, para que luego pueda ser, abstractivamente, descompuesta en sus «partes constitutivas». Mas en tanto la separación está fundada en la unidad primaria como su condición de posibilidad, es decir, en el darse concreto, solamente pueden ser comprendidas justamente como partes. La abstracción, por ende, debe integrarse en la consideración concreta de donde se nutre de significatividad. Al mismo tiempo, con esta apertura se evidencia la *bi-lateralidad* de las relaciones de fundamentación en la medida en que el todo se vuelve comprensible en su “desintegración” analizada desde la unidad.¹⁶ Es importante destacar que “no toda parte está contenida en el todo de igual manera”,¹⁷ puesto que de este modo se abre un campo vasto con estratos de relaciones diversas para la fenomenología concreta, cuya unidad se extiende hasta la constitución-de-mundo con su correlativa autoconstitución-subjetiva en identidad egológica. Considerado desde la concreción, todo aquello que «forma parte» del aparecer –sus horizonticidades, temporalidad, etc.– viene a estar en relación de fundamentación mutua con su estructuración y articulación, y por ende es un *momento* de la vivencia.¹⁸

15 Hua XIX/1, 270 (413).

16 Nuevamente se trata de niveles diferenciados de la descripción, puesto que la relación de fundamentación opera en este caso sobre la unidad total del aparecer y sus momentos, mientras que la descripción de las *Investigaciones Lógicas* refiere a un campo más limitado.

17 Es importante aclarar que toda vivencia se constituye como unidad de sentido; lo episódico es una abstracción respecto a su integración en un entramado del que de hecho es momento, pero no existe un “episodio” al interior de una vivencia.

18 Aristóteles, *Poética*, trad., Introducción y notas de E. Sinnott, Buenos

En la mera abstracción des-articulada, la relación que mantienen los episodios entre sí es externa y resulta en una disgregación sin inteligibilidad. Lo episódico de una consideración se desprende de la ausencia de una unidad predelineada constituida por una finalidad,¹⁹ lleva implícito un análisis abstracto que precede a la intelección de la unidad en que se funda; en tanto los episodios son abstractos no se pueden relacionar con algo ajeno a sí mismos y permanecen en una formalidad vacía y, por así decirlo, atemporal. Por contraste, los *mýthos* han de componerse “en torno de una acción unitaria, entera y completa que tenga principio, medio y fin como un ser vivo único y entero”,²⁰ y las acciones que refiere, o los actos de conciencia, están en un perpetuo sucederse estructurados en unidades temporales teleológico-mythoicas inmanentes. Esta sucesión, sin embargo, no conlleva una linealidad chata puesto que la «estela de cometa» retencional acompaña, también en constante modificación, todos los momentos de la unidad proyectada hacia un fin, que al mismo tiempo modifica las percepciones actuales y resignifica los estratos en retención, mientras se reestructura la totalidad maleable sin quebrarse.

El flujo temporal, a partir de las intencionalidades transversal y longitudinal, se abre paso a la constitución del flujo últimamente constituyente y su unidad primordial. Pero el flujo de conciencia mismo como constante aparición de sensaciones originarias y modificaciones igualmente incesantes reviste un carácter necesariamente unitario. Ahora bien, éste

Aires, Colihue Clásica, 2022, p.179, 1459a 18-20.

19 Husserl, Edmund *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, editado por Rudolf Boehm. *Husserliana X*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1969, p.77. De aquí en más de abrevia “Hua X”, seguida de la paginación en castellano entre paréntesis. Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. esp., presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p.96.

20 Hua X, 77 (97).

se descompone en unidades menores, en fluíres “parciales” o una multiplicidad de flujos que, sin embargo, conservan una unidad total superior que se muestra en la reflexión. Todos aquellos, entonces, se vuelven *momentos* del fluir unitario, que se integran en él y cuyo carácter total hacen, sin poderse reducir aquél a éstos ni éstos a aquél. La multiplicidad se da al modo de *series* particulares de sensaciones originarias que tienen *principio y fin*, es decir, que se constituyen como unidades de sentido y siguen un decurso plenificador, más allá de si logran una suerte de conclusividad o no; aparecen y se articular teleológicamente y revisten una unidad con horizonte limitado pero abierto y maleable. Aquello que unifica esta multiplicidad es la forma común del ahora, en que coinciden las diversas series como su carácter temporal unitario, al igual que su forma de «haber-sido» o «aún-no-ahora». Es decir, la estructuración universal del tiempo como omniabarcante es lo que permite la simultaneidad y sucesión de la diversidad de sensaciones originarias en su seriación. Toda sensación originaria está sujeta a una legalidad estricta que Husserl llama la «ley de transformación», que explica el tránsito del «ahora» en «ya-no», y del «aún-no» en «ahora», ley que no aplica únicamente en estos grados inmediatos, sino que reviste una multiplicidad de gradaciones que en todo momento aparecen en su darse unitario y cuyos momentos están sujetos a la misma forma de transformación: “rige más bien algo así como una forma común del ahora, una igualdad general en el modo de fluir”.²¹ Esta generalidad formal del fluir que le otorga su unidad implica una multiplicidad de rayos intencionales que en cada momento operan para hacer a la concreción de toda constitución, en una composición total jerarquizada y

21 Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Universidad San Buenaventura, Editorial Aula de Humanidades, 2015, p.24. Las cursivas son nuestras.

relevada, y cuya estructuración en relieves mantiene un horizonte abarcador que destaca y hunde los diversos estratos del todo para articular de un modo particular lo que aparece. De este modo, por la misma legalidad, se articulan las formas de destacarse o hundirse de lo que permanece en retención primaria, dando lugar a una «cola de cometa» que no es una mera permanencia en vacío de lo «recién-sido» en sus diversos grados, sino que se constituye en su alejarse del «ahora» actual de modo funcional al curso actual de la experiencia, sucediendo lo mismo con las anticipaciones que tienen una organización específica y no reviste una forma indeterminada e indiferente de «totalidad de lo por venir». La conciencia, en tanto aprehensiva, es al mismo tiempo comprensiva y el darse concreto que intenciona no puede abarcar un todo sin distinción, sino que debe necesariamente articularse de tal modo aquello que aparece como para poder constituir un sentido con una organización de destacarse y hundirse en trasfondo desatendido, pero nunca “inconsciente”, puesto que sólo puede darse un aparecer de este modo relacional compuesto por la conciencia.

Estas mismas multiplicidades de fluires se suceden en la medida en que un flujo o una serie de sensaciones originarias y sus modificaciones se cierra al concluir y permanece como retención de otro flujo como unidad constituida que se hunde en la oscuridad, puesto que lo que forma «conjunto» permanece como tal luego de dejar de ser actual, y sedimenta como aquello que ha sido constituido, y no de la manera que llamamos «episódica». Mientras una serie se hunde otra puede permanecer, otra iniciar, etc., y siempre bajo la misma ley de transformación continua que las comprende en un total «ser-a-la-vez». Entonces, en esta descripción de la constitución de flujo, Husserl expone una forma general con contenido siempre variable, “las múltiples sensaciones originarias fluyen y

disponen de antemano de los mismos modos decursivos, solo que las series de sensaciones originarias que son constitutivas para los objetos inmanentes que duran, se prolongan con distinto alcance correspondiendo a la distinta duración de los objetos inmanentes".²² Esta formalidad, sin embargo, no supone una estaticidad estricta, sino que simplemente permanece, como ley *a priori* de la constitución de flujo unitario, en un grado de abstracción necesario para poder analizar propiamente la concreción de la constitución temporal. Es importante destacar que el tiempo se constituye correlativamente al objeto constituido, como duración de su discurrir en la conciencia. El objeto que así aparece es necesariamente temporal en tanto constituido por la conciencia –lo cual no quiere decir que el objeto constituido sea en sí mismo temporal, sino simplemente que su modo de darse es temporal–, al mismo tiempo que la conciencia que constituye esta temporalidad en su legalidad omnipresente y omniabarcadora necesita necesariamente de una polaridad dada de aquello que intenciona, es decir, que se dan en mutua y necesaria relación de fundamentación la subjetividad intencionante y la objetividad intencionada.

La conciencia permanece así idéntica en su formalidad como conciencia de sensación originaria, con sus diversos horizontes tanto del propio «ahora» en tanto ahora, como suyos en el sentido de horizonticidades temporales en retención y protención. No hay que confundir, sin embargo, la identidad en la forma del ahora con una supuesta atemporalidad, puesto que, del mismo modo en que la conciencia debe tener su objetividad intencionada para ser conciencia, el «ahora» formal debe tener su sensación originaria propia y siempre nueva para poder ser «ahora», es decir, solo es en la medida en que

22 Ver más arriba la contraposición en la novela realista que describe Rancière.

es distinto de su formalidad vacía, en la medida en que tiene concreción y, por ello mismo, es temporal.

En cuanto a la objetividad misma, Husserl distingue entre diversos sentidos de inmanencia y trascendencia que permiten establecer la fundamentación de esta última en la primera. En la propia vivencia inmanente se distinguen lo que aparece y su aparecer. Así, en el propio acto de exhibición de lo que aparece se constituye el objeto como trascendente respecto de la «inmanencia real», es decir, que no es propiamente *momento* integrante del aparecer; esto quiere decir que se da en el flujo mismo pero sin el carácter propio del fluir, sin estar sujeto a sus leyes de modificación del mismo modo que aquello inherente-real del aparecer, aunque no es trascendente en el modo de trascendencia-real que queda suspendida por la *epojé*, sino que se identifica con una inmanencia meramente intencional. Esto permite la correlación entre el fenómeno de conocimiento y su objeto, sin necesidad de suspender su carácter de evidencia. Esta trascendencia-inmanente es el aparecer mismo en su determinación peculiar que no es por sí mismo necesariamente temporal, al mismo tiempo que, en tanto inmanente en su constitución al flujo de conciencia, se da en el tiempo. Hay otra trascendencia respecto al darse evidente, que no se identifica con la trascendencia-real y por ende se mantiene en la inmanencia, y es la trascendencia intencional de la horizonticidad. La horizonticidad, si bien está fundada en un darse actual y en relación con apareceres evidentes previos no reviste el carácter de la evidencia en tanto sobrepasa el darse actual y absoluto del ahora, y se presenta como horizonte o «halo de indeterminación-determinable».

Walton rescata una mereología de la temporalidad al decir que “Husserl se refiere a un todo temporal que determina un conjunto de contenidos [...]. Así, un contenido que contiene la determinación temporal t_0 puede *exigir el ser* de otro contenido

con la determinación temporal $t_i = t_o + \Delta$, y de ese modo ser *no-independientes*.²³ En la constitución de estos todos temporales, la narración como composición articulada se contrapone a la descripción como linealidad de la experiencia del tiempo,²⁴ y refiere a diversos estratos de la constitución de la experiencia, como sustrato y composición de carácter fundado pero determinante a su vez del estrato de base; sin ambos en su correlación mutua de determinación, no habría posibilidad de una experiencia inteligible. En su lugar, lo episódico y aislado como multiplicidad inconexa negaría toda posibilidad de realización y comprensión aprehensiva en la conciencia. Es que “toda presencia originaria es entonces no solamente contenido, sino contenido «aprehendido»”.²⁵ De esta manera resulta evidente la *orientación* que reviste toda aparición en tanto aprehendida y no meramente aislada como dato atómico. Del mismo modo, en su discurrir temporal, los diversos momentos de temporalidad hacen *sistema*: “Es retención con respecto al sistema trascurrido de *datas* originarias y simultáneamente retención respecto a las aprehensiones de la conciencia transcurridas y, por ende, de la anticipación plenificada [que a ello está] ligada y de la expectativa no plenificada que irradia de él”.²⁶ Su carácter sistemático devela la organici-

23 Husserl, Edmund, *Die “Bernauer Manuskripte” über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Husserliana XXXIII. Editado por R. Bernet y D. Lohmar, Kluwer Academic Publisher, 2001, p.7. De aquí en más abreviado “Hua XXXIII”, seguido de la paginación francesa entre paréntesis. Husserl, Edmund, *Manuscris de Bernau sur la conscience intime du temps*, trad. fr. de J. F. Pestureau y A. Mazzu, Grenoble, Éditions Jerome Millon, 2010, p.34. La traducción es nuestra.

24 Hua XXXIII, 7 (34).

25 Aquí vuelve a aparecer la concepción del carácter gnoseológico que aporta el *mythos* en tanto su realización hacia una conclusividad movilizan su continuidad por medio de la mayor determinación que adquiere en su decurso plenificante.

26 Hua XXXIII, p.7 (34).

dad de la estructuración de los momentos del todo temporal, justamente como órganos que se suplen y complementan en un desarrollo teleológico funcionando como soportes o puntos de apoyo en su distensión para poder mantener una unidad coherente sin derrumbarse por decepciones parciales. Del mismo modo, la posibilidad de la unidad en sentido de *teleia* se funda sobre la constitución del *hólon*, al tiempo que lo modifica en determinaciones progresivas. El *hólon* se constituye como *mýthos* con un *telos* inmanente que requiere de una *teleia* para cumplirse, pero el decurso temporal motivado por tal *telos* en su “movimiento” progresivo y predelineado en el *hólon* recibe modificaciones de motivación, determinación y de sus propias estructuras intencionales horizonticas en el darse como *teleia*. Todo lo que aparece, con su estructuración horizónica del destacarse y hundirse, horizontes internos, externos, temporales, etc., en la medida en que aparece es momento de la vivencia concreta, es constitutivo del sentido unitario y es «función» en un horizonte más amplio.

IV. El *mýthos* subyacente y la movilidad del todo temporal

La forma del aislamiento radical –la ausencia de una forma–, similar en su sentido a la historia en la consideración aristotélica, se contrapone a la noción de unidad comprensiva. La experiencia se da siempre situada, y esto con una orientación bilateral, en tanto la correlación noético-noemática intencional estructura sobre la base de la *hyle* un entramado de sentido de estratos múltiples de experiencia, de distintas organizaciones de los elementos, subordinaciones, relieves y momentos destacados, todo según su propia finalidad particular transversal a la unidad temporal constituida; o mejor, por el *mýthos* total que articula y compone

la totalidad de lo dado en una estructura temporal unitaria de sentido, con constante referencia y presentificación de lo retenido que motiva su devenir y su movilidad, proyectado a futuro en protenciones que se estructuran por doble orientación motivante entre lo dado actualmente y el *mýthos* que está constituyendo y desarrollando. De este modo, la unidad temporal extendida no es nunca estática, sino que está en constante modificación por múltiples intencionalidades que operan para constituir la como tal, por intenciones parciales que se entretajan en una estructura temporal y dan lugar a una vivencia total coherente y unitaria en su sentido, siempre abierta, pero siempre predelineada en el sentido unitario y entero de *hóle*.

La intencionalidad total, aun destacando ciertos elementos según el *mýthos* subyacente, debe estar inserta en una experiencia concreta, en su aparecer tal como está ahí para mí. Es por esta razón que el darse mismo, compuesto y constituido de forma unitaria con sentido, no permanece jamás como una pura “subjetividad contrapuesta”, sino que está en constante modificación de carácter de fundación mutua en unidad fenomenológica con su polo correlativo. El decurso de la experiencia y su modificación actual, retroactiva y protenciva de la unidad del *mýthos* en tanto *hóle*, se da en una determinación propia de los elementos aperceptivos dados en todo momento, así determinando no sólo su objeto primario, sino también las propias apercepciones, y otorgando un cierto carácter de *teleia* al propio *mýthos*.²⁷ Este carácter conclusivo, sin embargo, es siempre desplazado en una infinitud apare-

27 Solamente se puede hablar de determinación en un punto de ahora en que se constituye el objeto y la vivencia puntual, o el complejo vivencial puntual, en su concreción, tal como está dado. Esto significa que la determinación en sentido estricto es una abstracción. Aquí vuelve a aparecer la concepción del carácter gnoseológico que aporta el *mythos* en tanto su realización hacia una conclusividad movilizan su continuidad por medio de la mayor determinación que adquiere en su decurso plenificante.

ceres que se conjugan, reemplazan, coagulan y modifican. No hay una clausura como en la ficción –en el sentido de la trama, porque en cuanto a un *sentido* ésta permanece siempre abierta, renovable y reabordable–, sino que siempre se abren nuevas presentaciones con sus necesarias apercepciones, se desplaza la *teleia* –ya sea en el sentido de una unidad particular, o la unidad de una vida– para permanecer siempre en un horizonte protencional renovado y motivado. Las menciones, por su constitución unitaria,

en su transcurso funcionan de tal modo que de pronto configuran una síntesis discreta de identificación, o, mejor, de *unificación*, no como una mezcla externa, sino como exposiciones portadoras en sí de “sentido”, que en cada fase mientan algo, *se enlazan en un progresivo enriquecimiento de sentido y continuación de configuración de sentido*, en el que sigue válido como lo que ya no aparece pero que todavía está conservado, y que en el continuo transcurso de las pre-menciones anticipantes, las pre-esperas de ‘lo que vendrá’, *al mismo tiempo* se plenifican y se determinan con mayor precisión.²⁸

Así, las apercepciones implican siempre un excedente determinable, un aparecer no-dado en plenitud, modificado y motivado por múltiples unidades y síntesis operantes que constituyen un darse total como entramado con múltiples estratos constitutivos en la actividad y en la pasividad, cuya estructuración precisa implica una concreción de la experiencia determinada en cada caso en un ahora particular, y al mismo

28 Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserlina IV. Editado por Walter Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p.160. De aquí en más abreviado “Hua VI”, seguida la paginación en castellano entre paréntesis. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Esp. de Julia Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 199.

tiempo irradiando fuera de sí en predelineamiento. Las múltiples capas constituidas que forman la unidad peculiar hacen a la concreción del fenómeno. Estos estratos se dan en unidad fenomenológica en cada caso desde los grados ínfimos hasta la constitución de mundo correlativa de la autoconstitución del *ego*, dado en evidencia, constituido en una historia para sí mismo, historia que motiva el sentido de mundo y es motivada al mismo tiempo.

La estructuración de la experiencia por el *ego* se da como un entramado de actualidades e inactualidades. El yo es un polo al cual remiten las vivencias en su constante fluir, idéntico, pero no vacío, sino explorable y auto-explicitable en su inmanencia. Esta actividad abre el campo fundamental de la fenomenología genética. Este *ego* que vive sus vivencias se constituye constantemente como existente, y gracias a su unidad indisoluble sus vivencias que fluyen tienen unidad en él, y por ello remiten y constituyen la multiformidad de objetividades y un mundo. Sedimenta habitualidades que lo disponen de manera permanente y firme, genera una habitualidad que siempre pertenece a la pasividad; es por eso que se habla de «segunda naturaleza», aunque debe aclararse que no se trata de una *determinación*,²⁹ absoluta e inamovible, sino que sirve de motivación. De este modo, se constituye un hábito perceptivo. Por sedimentación, una proto-impresión constituye ciertas apercepciones que pueden luego ser verificadas en un curso ulterior; pero bajo una mirada que considera la experiencia en su fluir mismo, cada presentación carga con una estela retencional que motiva el sentido irradiado de la fase impresional actual y que la arroja hacia el futuro en su

29 Solamente se puede hablar de determinación en un punto de ahora en que se constituye el objeto y la vivencia puntual, o el complejo vivencial puntual, en su concreción, tal como está dado. Esto significa que la determinación en sentido estricto es una abstracción.

campo protencional predelineado. Pero ese aislamiento de un punto en el flujo es absolutamente abstractivo, y en la configuración de la experiencia, si bien es necesario que se dé de modo determinado, siempre permanece determinable, siempre permanece abierta. Esta apertura, al ser también presente y en constante juego con el pasado, constituye el sentido de mundo y la *situación* de un *ego* a cada momento.

V. Conclusión

Las proto-impressiones, como puntos fontanales de series particulares, funcionan al modo de principio de una respectiva serie temporal, y su estructuración protencional sirve de fin hacia el que tienden. En todo momento por un complejo intencional se está constituyendo no solo el *ego* como existente y el objeto como presente, sino que la completud del complejo vivencial en su concreción requiere de la irradiación de sentido y la configuración de la experiencia con todo aquello que está dado y constituido, si bien no necesariamente atendido. Un objeto no se da como una individualidad aislada, está en constante relación con todo lo que la rodea, con un fondo contra el cual se destaca; y a su vez ese fondo forma parte de una situación mayor; lo presente se constituye contra lo ausente, que sin embargo funciona como presente-no-siendo aquí. A cada momento se constituye un mundo con una coherencia y un sentido que descansa sobre la ordenación coherente y unitaria a partir de la narración que implica la percepción impresional; todo lo que constituye el sentido irradiado por el *ego transcendental* tiene su necesario “trasfondo” pasado como horizonte de lo ya-sido que está en relación con lo-que-está-siendo, y a la vez su horizonte de futuro, como aquello por-ser. Estos horizontes son un constante fundamento de motivación y de

movilización del *ego*, que al modo de la mónada leibniziana a cada momento tiene el universo ante sí enfocado en una perspectiva y pasa constantemente de percepción a percepción; el hecho de que el total campo temporal actual funcione a modo de narración coherente y aún por concluir moviliza al sujeto y permite la constitución de un sentido concreto actual –en el sentido de un presente viviente–, que sedimenta en habitualidad luego de su relativa conclusividad.

La horizonticidad de las apercepciones que forman parte de la concreción de cada fenómeno es constituida en intencionalidades múltiples, un complejo vivencial con distintas estructuras que dan lugar a la experiencia tal como es vivida. Todos estos factores constituyen la concreción del fenómeno y se estructuran narrativamente por una unidad de coherencia puesta en cada momento por el *ego* de modo necesario. Una vivencia no es nunca aislada, sino que proviene de percepciones y apercepciones que la anteceden, que motivan su actuar y que la disponen hacia un futuro suyo por medio de apercepciones que pueden volverse percepciones enlazadas con nuevas apercepciones. No es pensable una conciencia que no tenga a su vez sus horizontes de co-conciencia, no puede haber una conciencia de experiencia atómica. Las apercepciones y los enlaces aperceptivos exponen unidades de fenómeno enlazadas, en constante implicancia mutua con otras apercepciones de la misma configuración. Es en este lugar que se da un juego dinámico entre la pasividad y la actividad de una mónada que no puede de una sola mirada abarcar la totalidad de su historia. Debe entonces, en un modo narrativo, disponerse a sí misma en una coherencia para su vida vivida y en todo momento tener para sí un sentido configurante de lo que está viviendo. Éste se articula desde su pasividad en estratos ascendentes, pero puede ser reflexivamente modificado y así abre a nuevas posibilidades. Así constituyen una *historia* de la conciencia, como

todas sus apercepciones enlazadas, que para la concreción de la mónada en su disposición activa puede tomar la forma descrita anteriormente por medio de una *mimesis*, actualizando así las propiedades nuevas y permanentes por sedimentación.

La aplicación de categorías narrativas a la temporalidad, como operación de clarificación, permite una comprensión concreta de los distintos estratos constitutivos de la experiencia temporal. Ahora bien, no es posible suponer una relación de fundamentación inversa en que sea la narración la que de cuenta del tiempo, ni, en tanto este da cuenta de la unidad de la conciencia y es por tanto condición de posibilidad de cualquier forma suya, de la identidad. La posibilidad de esta operación se funda en el carácter derivado de la narración comprendida como *mimesis*, y no de un modo tal que invierte el orden de fundamentación. Al replicar la “acción”, las narraciones deben replicar al mismo tiempo la estructura de la experiencia. Ahora bien, las narraciones, en su estructura peculiar, explicitan la estructura bilateral de la experiencia del tiempo en un plano pasivo y otro activo o, mejor, en una dimensión pre-egológica y una egológica. Del mismo modo, su estructuración en torno a un centro móvil y su modificación constante según su propio decurso constitutivo esclarece, manteniendo y renovando su unidad en el doble sentido que hemos destacado, el modo de configurarse la experiencia subjetiva temporal. Las tres categorías centrales de la *Poética* que hemos utilizado –*mýthos*, *hóle* y *teleia*–, a través de su fenomenologización, han servido para mostrar los distintos niveles interactivos que están en juego en toda experiencia concreta. Desde una base tal de unidad de conciencia en la forma temporal será posible, en posteriores investigaciones, dar cuenta de una forma desarrollada de la identidad de la *monada concreta*. Una teoría de la identidad que intente partir de un análisis posterior al de la temporalidad como su punto

de partida está destinada al fracaso, puesto que no puede dar cuenta de la necesaria unidad subyacente de toda forma de conciencia, de tal modo quedando expuesta al riesgo de una dispersión de los elementos constitutivos de lo que intenta describir.

VI. Bibliografía

- Aristóteles, *Poética*, trad. al español, Introducción y notas de Eduardo Sinnot, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2022.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I. Editado por Stephan Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973. Trad. esp. y estudio preliminar de Mario Presas, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997.
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana X. Editado por Rudolf Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1969. Trad. esp., presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.
- *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Husserliana VI. Editado por H. L. Van Breda, Kluwer, Dordrecht, 1993. Trad. esp. Julia V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- *Logische Untersuchungen II. Erste bis fünfte Untersuchung*. Editado por U. Panzer, Husserliana XIX/1. La Haya, Martinus Nijhoff, 1984. Trad. esp. de M. Morente y J. Gaos, *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Ediciones Altaya, 1997.
- *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, editado por R. Bernet y D. Lohmar, Kluwer Academic Publisher, 2001; trad. fr. de J. F. Pestureau y

A. Mazzu, *Manuscripts de Bernau (1917-1918)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2010.

Rancière, Jacques, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, Paris: La Fabrique éditions, 2014. Trad. esp. de M. C. Rodríguez, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2015.

Ricœur, Paul, “La identidad narrativa”, en *Historia y narrativa*, trad. de G. Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1999.

Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Universidad San Buenaventura, Editorial Aula de Humanidades, 2015.

EL ESTILO COMO MANERA DE REFERIRSE AL MUNDO:

Una aproximación a lo concreto en Merleau-Ponty

Francisca Colombres

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA

I. Introducción

La categoría de “concreto” es empleada por Husserl en su período genético en contraposición con la abstracción propia del período estático y sirve para describir como algo nos es dado y el modo en el que se nos da, al igual que para caracterizar el fenómeno tal como es vivido, con las propiedades cualitativas de las cosas. Lo concreto se opone a lo abstracto, si entendemos aquí lo abstracto como “el carácter *ideal* que la teoría posee en relación con su fundamento en el mundo de la vida”. En ese sentido, el análisis concreto debe atender a “la fundamentación vital que todo fenómeno posee en el mundo de la vida”.¹

Merleau-Ponty, como heredero de la fenomenología husserliana, reconoce la orientación concreta en la fenomenología de éste y concibe que lo característico de una filosofía concreta es

1 Ver la introducción de este volumen.

“reconocerse en el interior de los hechos humanos sin librarlos a lo arbitrario de las construcciones *a priori*”. Según él, es en Husserl que “encontramos verdaderamente reconciliados la inspiración concreta de la filosofía”. Como escribe, es en su noción de ‘fenómeno’ que “encontraremos la unión del saber efectivo y de la reflexión en el método de lectura de significaciones, de una filosofía abierta, que no es sirvienta de un saber inductivo, sino que no se desinteresa de los hechos”.²

En este contexto, el objetivo de este capítulo es presentar el concepto de *estilo* como fenómeno que da cuenta de la experiencia perceptiva concreta. La idea general que proponemos y defendemos es que, desde el punto de vista de la fenomenología de Merleau-Ponty, la manera más primordial de referirse al mundo es justamente la captación de un estilo y, tal como explicaremos a continuación, es una categoría que no puede eludirse cuando se trata de describir la experiencia concreta.

II. Comentarios preliminares sobre el estilo

En primer lugar, la noción merleau-pontiana del estilo se inscribe dentro de su teoría de la expresión, que encontramos muy explícitamente desarrollada en el segundo periodo de su obra, pero cuyos esbozos e intuiciones encontramos desde los primeros textos. El fenómeno de la expresión, que debe entenderse no solo en términos lingüísticos sino como algo propio de todo el campo perceptivo, constituye el fenómeno más originario de la vida intencional. La expresión o expresividad es “la propiedad que tiene un fenómeno, por su disposición interna, de dar a conocer otro fenómeno, que no es o incluso

2 Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours deux – 1951-1961*, Lonrai, Éditions Verdier, 2000, p. 26.

jamás ha sido dado”.³ Para Merleau-Ponty, tanto el cuerpo, el mundo y las cosas son expresivos y, de hecho, la relación que mantienen entre ellos es una relación de expresión. El cuerpo y el mundo constituyen un sistema y en el cual el medio de comunicación es expresivo. La noción de conciencia perceptiva, opuesta a la conciencia constituyente, es fundamental en este contexto, porque es un tipo de conciencia que no trata con significaciones, sino que con seres existentes. A través de este tipo de conciencia se entiende al cuerpo como parte del mundo y se puede postular una relación expresiva entre éste y las cosas. Como escribe el autor, “estoy cerca de la cosa porque ésta toma posesión de mi cuerpo para hacerse percibir por él”, en otras palabras, “estoy cerca de la cosa en virtud de una relación expresiva entre los sensibles y el órgano percipiente”.⁴ En cuanto al sentido perceptivo, en principio correlato de la conciencia perceptiva, ciertamente no es una esencia, sino que se trata de un sentido *tácito* que se revela más bien negativamente, en la diferencia (*écart*) en relación a un nivel, “y esa diferencia es el sentido que es entonces configuración,

3 Merleau-Ponty, Maurice, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2011, pp. 48 y 57. Merleau-Ponty propone que la expresión puede entenderse en dos sentidos. En lo que se refiere al primer sentido, que es el que ya expusimos, el autor pone como ejemplos de la expresión cosas culturales como la herramienta (*outil*), la obra (*ouvrage*) o el cuadro, por las cuales el hombre se expresa, y expresa el mundo. Por otra parte, en el “segundo sentido la percepción es expresión, expresión del mundo”, que es humana en tanto acredita “el surgimiento de una verdad del mundo”. Wandenfels clarifica el primer sentido de “expresión”, y señala que éste “significa precisamente que una cosa surge como otra (*quelque chose surgit comme quelque chose*), cuyo sentido se encuentra [...] *in statu nascendi*”. (Cf. Wandenfels, “Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty” en *Notes de cours sur L'origine de la géométrie, suivi de Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 337).

4 Merleau-Ponty, Maurice, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, op. cit., p. 49.

estructura”.⁵ Ahora bien, aquí sostenemos que, de acuerdo con Merleau-Ponty, en la experiencia concreta, antes de la captación de cualquier significación abstracta, idea o incluso de un sentido perceptivo, el sujeto perceptivo se encuentra frente a un estilo, es decir, se encuentra frente a un *modo* de darse de las cosas, a un *cómo*.

En lo que se refiere a la noción de estilo, el hecho central que determina la inclusión del estilo en la descripción de la percepción del mundo es el concepto de intencionalidad operante, a la que Husserl distinguió de la intencionalidad de acto. La intencionalidad operante es un tipo de intencionalidad ante-predicativa que está operando en el cuerpo en un nivel previo a cualquier acto de la conciencia. La intencionalidad operante es central para Merleau-Ponty y es lo que hace a la “unidad natural y ante-predicativa del mundo y de nuestra vida”.⁶ De ella participan nuestros deseos, evaluaciones, paisajes. Gracias al concepto de intencionalidad operante, se puede distinguir según el autor, la “comprensión fenomenológica” de la “intelección clásica”. En efecto, gracias a ella, se deja de entender el conocimiento como un acto de la conciencia dirigido a un objeto noemático puntual, y se entiende que más bien, “comprender es retomar la intención total”, no solo las propiedades, los hechos o las ideas, sino también “la manera única de existir que se expresa en las propiedades de la piedra, del vidrio, o del pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo”.⁷ A la intencionalidad operante responde un “arco intencional”, que está subtendido a la vida de la conciencia. El arco intencional “proyecta alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro porve-

5 Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, op. cit., p. 50.

6 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. 18.

7 *Ibid.*, p. 19.

nir, nuestro medio humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, más bien, [...] hace que estemos situados bajo todas esas relaciones”.⁸ El estilo entra en juego entonces en este tipo de intencionalidad, porque es lo que da cuenta justamente de esta manera única que pueden tener las cosas de expresarse en la percepción, cuando se considera lo percibido según su “intención total”, es decir, no solo el *qué*, sino también el *cómo*.

Por otra parte, como dijimos previamente, todo en el mundo percibido, las cosas, los hombres y el mundo mismo, se expresan. Tal como mencionamos, la relación entre las cosas, entre ellas y los hombres y entre los hombres mismos es de expresión. Ahora bien, así como todo en el mundo percibido es expresión, eso que traza diferencias en la totalidad expresada, que da su particularidad a las cosas, es el estilo, que se presenta como un fenómeno problemático. En efecto, el estilo puede aparecerse como lo gratuito, lo contingente en las cosas, porque no habla del ser de éstas, sino más bien de su modo de ser. Se refiere a la manera en que las cosas se presentan, el *cómo*, y en ese sentido, las cosas podrían tener cierto estilo o cualquier otro. En la filosofía de Merleau-Ponty se torna relevante porque el estilo es aquello que da concreción a las cosas. En efecto, una cosa pensada abstractamente podría no caracterizarse por un estilo, pero una cosa *en situación* siempre se ve atravesada por cierto estilo, y siempre es percibida con cierto estilo.

III. El estilo frente al intelectualismo y el empirismo

Primeramente, el tratamiento del estilo por Merleau-Ponty va en total consonancia con su propuesta filosófica, que consiste en una vuelta a las cosas mismas, al mundo y a las cosas tal como son

8 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 170.

vividas en la experiencia efectiva del sujeto. Eso implica como sabemos, un rechazo a las teorías objetivistas o subjetivistas, que no dan cuenta de la manera que tenemos experimentar el mundo. Este tipo de ciencias o filosofías no tratan el problema del estilo porque éste no entra en una descripción de la experiencia abstracta, que solo trata las esencias y no las contingencias. En efecto, el estilo entra a la escena cuando nos ocupamos de la experiencia efectiva, de la experiencia concreta, y no hay experiencia efectiva sin estilo. Esto es así porque en la experiencia efectiva las cosas no solo se dan, sino que siempre tienen cierto modo de darse. Los movimientos de un sujeto, por ejemplo, expresan efectivamente un sentido, pero lo hacen con cierto estilo aprendido por cada sujeto, que no se repite en otro.

De este modo, el tratamiento del tema del estilo por Merleau-Ponty va de la mano con la propuesta de cierto tipo de sujeto perceptivo, opuesto a al sujeto reflexivo del intelectualismo. Éste último considera al mundo como algo fijo y determinado, en el que hay esencias abstractas que son captadas por un sujeto transparente. Opuesto a eso, el “objeto percibido” tal como lo postula el autor es un objeto animado, dotado de una vida secreta, y que la percepción está constantemente haciendo y rehaciendo.⁹ Lo que defiende Merleau-Ponty es la toma en consideración de ese procedimiento y el movimiento efectivo que realiza la conciencia para llegar a la determinación de un objeto identificable. Como sabemos, lo primero siempre es el “ver” y luego viene el “saber”. El problema del intelectualismo es que no alcanza ese conjunto viviente de la percepción. Analiza lo que la hace “*possible*” pero no lo que la torna “*actual*”. Merleau-Ponty critica a las filosofías “introspectivas” porque al describir la interioridad del sujeto se alejan de toda tentativa de expresión.¹⁰ Según Merleau-Ponty, la

9 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 63.

10 *Ibid.* p. 70. Esta cita, al igual que todos los pasajes citados de la obra de

falta de consideración de la expresión aleja a este tipo de filosofías de una descripción de la experiencia en su efectividad. A su vez, además de acusar a este tipo de filosofía de obviar la expresión, en lo que respecta la vida perceptiva, trata al intelectualismo como “insuficiente” ya que peca por falta o por exceso. Como dice, el intelectualismo cree poseer el secreto del objeto, pero deja de lado el *estilo* con el que se aparece.¹¹ Según critica, el intelectualismo evoca

[...] las cualidades múltiples que no son más que el envoltorio del objeto y de ahí pasa a una conciencia del objeto que poseería su ley o su secreto, hecho a partir del cual le eliminaría su contingencia al desarrollo de la experiencia y al objeto su estilo perceptivo.¹²

Son precisamente esa contingencia de la experiencia y este estilo perceptivo lo que hace que una experiencia sea actual, concreta y no meramente posible. No hay entonces actualidad ni concreción sin estilo. A su vez, la experiencia descrita por el empirismo revela una introspección y no una vida que se desarrolla en el espacio humano. Esto es así porque la descripción que hace el empirismo de la experiencia no considera la intención total ni el estilo del mundo percibido, sino que entiende que lo que conoce el hombre del mundo son simples imágenes o sensaciones debilitadas. De este modo, Merleau-Ponty propone que el empirismo nos esconde “el mundo cultural” o “el mundo humano”. Según el autor, el empirismo describe el mundo percibido por medio de las propiedades físicas o químicas de los estímulos que se encuentran con nuestro aparato sensorial. Lo critica afirmando que

Merleau-Ponty, son traducidos por nosotros del texto original.

11 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 64.

12 *Ibidem*.

excluye de la percepción el enojo o el dolor, que leo sin embargo en una cara, la religión de la cual aprehendo, sin embargo, la esencia en una vacilación o en una reticencia, la ciudad de la cual conozco, sin embargo, la estructura en la actitud del agente de la ciudad o en el estilo de un monumento.¹³

Se llega entonces con esta teoría a un “empobrecimiento” de la percepción, que pasa a ser nada más que una “pura operación de conocimiento” en la que “el sujeto percipiente está frente al mundo como el sabio frente a sus experiencias”.¹⁴ Merleau-Ponty se reafirma en el rechazo del empirismo y resalta la apertura del objeto percibido hacia el sujeto, al que hay que reconocerle en cada caso su “modo de existencia singular”.¹⁵

Por otra parte, Merleau-Ponty considera que la existencia, opuesta a hechos puros, se caracteriza por cierta “indeterminación”. En los asuntos humanos, las cosas no se dan de acuerdo con una “necesidad de esencia” sino más bien, por una “conexión de existencia”. Por un lado “todo es necesidad en el hombre” en la medida en que no puede ser concebido sin ciertas funciones. Pero al mismo tiempo, “todo es contingencia en el hombre” en tanto que la manera humana de existir no está garantizada por cierta esencia, sino que el hombre es más bien un ser histórico en el que “no hay ninguna posesión incondicionada”.¹⁶ El autor plantea que la existencia humana nos obliga a revisar qué entendemos por contingencia y por necesidad, porque ésta “es el cambio de contingencia en necesidad por el acto de retomar (*reprise*)”.¹⁷ Se trata de una nueva concepción de la contingencia, que tiene que ver con la *situación*. Tal como afirma el autor, “todo lo que somos,

13 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 47.

14 *Ibid.*, p. 48.

15 *Ibid.*, p. 49.

16 *Ibid.*, p. 209.

17 *Ibid.*

lo somos sobre la base de una situación de hecho que hacemos nuestra y que transformamos sin cesar por una suerte de *escape* (*échappement*) que no es nunca una libertad incondicionada”.¹⁸ Consideramos que el estilo cobra sentido cuando se entiende al humano como ser en *situación*, como atravesado por esa contingencia a la que se refiere Merleau-Ponty. La experiencia siempre incluye entonces una cuota de ambigüedad, que es parte del estilo de la vida, que no está constituido por esencias u objetos abstractos. Lo que hay más bien son “percepciones ambiguas”, es decir, percepciones “a las cuales les damos nosotros mismos un sentido por la actitud que tomamos o que responden a las preguntas que les hacemos”.¹⁹

IV. El carácter concreto del estilo

Tal como anticipamos, el estilo puede aparecerse como lo gratuito, lo contingente en las cosas, porque no habla del ser de éstas, sino más bien de su modo de ser. El estilo se refiere a la manera en que las cosas se presentan, precisamente el *cómo* de las cosas, al modo de darse de las mismas y, en ese sentido, las cosas podrían tener cierto estilo o cualquier otro. En la filosofía de Merleau-Ponty, el tema del estilo se torna relevante porque éste es lo propio de la experiencia concreta. Eso se da en la medida en que el objeto perceptivo no es una esencia abstracta, sino una existencia y es percibido precisamente por un sujeto inmerso en su propia existencia. En ese sentido, una cosa pensada abstractamente podría no ser caracterizada por un estilo, pero una cosa existente y que está *en*

18 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 209. En cursiva en el texto original.

19 *Ibid.*, p. 333.

situación siempre se ve atravesada por cierto estilo y siempre es percibida con cierto estilo.

Como sabemos, según el autor, el acercamiento al mundo siempre se da en primer lugar a través de la experiencia perceptiva, y cualquier actividad categorial, cualquier operación de la razón es posterior y derivada de la percepción. Tal como comentábamos previamente, las categorías y los conceptos se caracterizan por su fijeza, y su estabilidad, que no hace justicia a la manera que tenemos de acercarnos al mundo. Según el autor, “Si nos reportamos a las descripciones concretas, constatamos que la actividad categorial, antes de ser un pensamiento o un conocimiento, es cierta manera de referirse al mundo y correlativamente un *estilo* o una configuración de la experiencia”.²⁰ En la descripción concreta lo primero siempre es entonces una manera en particular que tiene el hombre de referirse al mundo y el estilo del campo perceptivo. Una visión sin punto de vista siempre es abstracta e incluso se caracteriza por su “estilo abstracto”. La experiencia siempre debe darse desde un punto de vista o perspectiva, desde el estilo perceptivo de un sujeto y de acuerdo con el estilo de las cosas. La abstracción no es un modo de la existencia y, de hecho,

Si la síntesis pudiese ser efectiva, si mi experiencia formase un sistema cerrado, si la cosa y el mundo pudiesen ser definidos de una vez por todas, si los horizontes espacio-temporales pudiesen, incluso idealmente, ser explicitados y el mundo pensado sin punto de vista, es entonces que nada existiría, sobrevolaría el mundo, y lejos de que todos los lugares y todos los tiempos se volviesen al mismo tiempo reales, cesarían todos de serlo, porque yo no habitaría ninguno y no estaría comprometido en ningún sitio.²¹

20 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 232. Las cursivas son nuestras.

21 *Ibid.*, p. 388-389.

Estar en todos lados al mismo tiempo equivale a no estar en ningún lado. El autor señala que no hay que elegir entre el mundo no terminado y su existencia, entre la trascendencia o la inmanencia, porque “cada término hace aparecer su contradictorio”. Más bien, lo que dice que hay que entender es que es la misma razón la que me torna presente aquí ahora, y presente en otro lado siempre. La percepción se da de acuerdo a puntos de vista y eso no constituye una falla ni un límite. En oposición a eso, Merleau-Ponty destaca que “esa ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición”.²² Constatamos que la abstracción y el punto de vista universal son del orden de lo imposible, de lo no humano, y la percepción en perspectiva, de acuerdo con un estilo y en situación son la única manera que tienen las cosas de darse. Podemos pensar que eso inunda al mundo percibido de cierta ambigüedad, pero esa ambigüedad no es una falla sino más bien lo esencial de éste. En efecto, el autor proclama que “las cosas y los instantes no pueden articularse el uno sobre el otro para formar un mundo más que a través de ese ser ambiguo que llamamos una subjetividad, no pueden volverse co-presentes más que de cierto punto de vista y en intención”.²³ Lo esencial de la cosa y del mundo es que son “abiertos”, nunca son totalmente definidos y estables, siempre nos reenvían más allá de sus manifestaciones determinadas prometiéndonos “otra cosa para ver”, y es a eso a lo que se refiere Merleau-Ponty cuando dice que “la cosa y el mundo son misteriosos”.²⁴

V. El mundo concreto: el mundo estilizado

²² *Ibíd.*, p. 389.

²³ *Ibíd.*, p. 390.

²⁴ *Ibíd.*

Tal como expusimos previamente, el estilo singulariza la expresión, se da en la actualidad de la experiencia, en su concreción, y no tendría lugar o importancia en un análisis abstracto o posible de la experiencia. Merleau-Ponty busca esclarecer la comprensión originaria del mundo, la experiencia pre-reflexiva que se da en éste, con sus relaciones intersensoriales. Este tipo de comprensión es ciertamente concreta, opuesta a la abstracción. Nunca va a poder considerar la experiencia abstracta de un cubo, como lo sería un cubo visto desde todos sus lados. En la experiencia actual, siempre se dan solo algunos de sus lados, y hay un sujeto con un cuerpo que lo percibe, y lo hace desde cierta situación y de acuerdo con cierto estilo. Es por eso que, a lo largo de *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty da indicios de que el mundo en sí mismo y las cosas del mundo son por su parte un estilo. Merleau-Ponty enfatiza en que el mundo es un “estilo universal” del que participan todos los sujetos perceptivos, es el estilo universal de toda percepción posible. El estilo del mundo incluye y abarca todos los estilos perceptivos, por lo que se lo llama también el “estilo de todos los estilos”.

De este modo, la cosa percibida nunca se percibe *in abstracto*, nunca está aislada ni es una idea. En los hechos, la cosa percibida siempre se presenta de acuerdo con cierto estilo perceptivo, que varía según el sujeto y su situación. Tal como lo explica Merleau-Ponty, la cosa percibida no es una unidad ideal, “es una totalidad abierta al horizonte de un número indefinido de visiones perspectivas que se recortan según cierto estilo, estilo que define el objeto que se trata”.²⁵ Como vemos, el objeto es un objeto expresivo y abierto a ser percibido, abierto a que un sujeto se comunique expresivamente con él. Las visiones que puede recibir son indefinidas e incluso infinitas, según la particularidad y la situación de cada

25 Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Éditions Cynara, 1989, p. 49.

sujeto. Sin embargo, lo que está claro es que cada perspectiva recorta al objeto según un estilo, lo determina y lo define de acuerdo con cierto estilo.

Por otra parte, el estilo es lo que le permite al sujeto tener cierta familiaridad con el mundo y hace que sea para éste un todo unificado. En otras palabras, la unidad del mundo se entiende en tanto que éste se caracteriza por cierto estilo. Como sabemos, el mundo nunca es un lugar completamente desconocido, ni algo que me sorprende a cada instante. Muchas de las cosas que experimento en mi campo sensorial ya fueron experimentadas previamente y con el tiempo desarrollo una relación habitual con las cosas, de acuerdo a la sedimentación de experiencias pasadas, que me permiten que, en cada experiencia actual, haya también otras experiencias pasadas, virtualmente presentes. El estilo por su parte, habilita esa relación de habitualidad y familiaridad con el mundo, en la medida en que permite que cada sujeto desarrolle, por ejemplo, no únicamente un conocimiento estable de una persona, de una cosa o de un lugar, sino también un conocimiento de cierto modo de ser de las cosas, de cierta manera de comportarse y de presentarse. Es así que el sujeto no reconoce algo necesariamente por su esencia, por la idea de la cosa, sino que lo hace por su estilo, por cierta manera particular y a la vez familiar que tiene de presentarse, porque encuentra en todos sus fenómenos cierto “estilo constante”.²⁶ El mundo le resulta a uno coherente no porque lo conozca en su totalidad, ni porque lo comprenda como esencia o como idea, sino porque uno reconoce el estilo del mundo, y habita ese estilo. La cosa antes de ser una unidad que capta mi espíritu es un estilo, y es como tal que la reconozco, la empleo, y me comunico con ella. Como escribe Merleau-Ponty, “el mundo tiene su unidad sin que el espíritu haya llegado a unir las facetas entre sí, e a integrarlas en la concepción de un geometral. Es comparable

26 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 468.

a la de un individuo que reconozco con una evidencia irrecusable antes de haber logrado dar con la fórmula de su carácter, porque conserva el mismo estilo en todos sus propósitos y en toda su conducta, incluso si cambia de medio o de ideas”.²⁷ Esto no sucede solo con el mundo en su totalidad, sino también con sus partes. Así pues, también reconozco una ciudad por medio de un estilo que encuentro en cada aspecto de la misma. Merleau-Ponty pone como ejemplo la ciudad de París:

Del mismo modo que un ser manifiesta la misma esencia afectiva en los gestos de su mano, en su paso y en el sonido de su voz, cada percepción expresa en mi viaje a través de París – los cafés, los rostros de la gente, los álamos de los *quais*, las curvas del Sena, – es recortada en el ser total de París, no hace más que confirmar un cierto estilo o cierto sentido de París.²⁸

Si uno nunca estuvo en la ciudad se encuentra frente a sentidos ambiguos y desconocidos. A su vez, el estilo del mundo es compartido por los sujetos y, como explica el autor, cuando Pedro y yo vemos “juntos” el paisaje, “es el mismo para los dos, no solamente como significación inteligible, sino como cierto acento del estilo mundial”.²⁹

A pesar de que el estilo sea algo que reconozco como familiar y que me permite, a diferencia de la definición, un acercamiento único a las cosas, el estilo justamente porque no es una esencia, ni una idea, ni algo ideal, puede variar y modificarse a lo largo del tiempo. Un estilo puede caracterizar a una persona o a una cosa durante mucho tiempo, pero que luego ciertas situaciones y vivencias lleven a que ese estilo mute, y se torne

27 *Ibíd.*, p. 384.

28 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 332-333.

29 *Ibíd.*, p. 467.

un estilo distinto, por el cual voy a reconocer ahora esa misma persona o cosa. Merleau-Ponty da cuenta de esto cuando escribe “Aun más el estilo de una persona, de una ciudad, no permanece constante para mí. Después de diez años de amistad, e incluso sin dar cuenta de los cambios de edad, me da la impresión de estar frente a otra persona, después de diez años de residencia, en otro barrio”.³⁰ Como explica, lo que varía no es únicamente el *conocimiento de las cosas*, sino también mi desarrollo de la percepción. Como vemos, los estilos evolucionan y varían, a medida que pasa el tiempo y voy profundizando mi percepción de las cosas. Sin embargo, para Merleau-Ponty hay un estilo que no varía, que es el estilo del mundo. Según explica el autor, esto se da así porque el mundo “es el ser permanente en el interior del cual opero todas las correcciones del conocimiento, que no es alcanzado por ellas en su unidad, y del cual la evidencia polariza mi movimiento hacia la verdad a través de la apariencia y del error”.³¹

Esta experiencia del mundo establecida que reconozco a través del estilo está muy vinculada con el concepto de campo perceptivo o sensorial. A este campo sensorial pertenecen los sonidos, las formas, las texturas, las sombras, los movimientos, etc... Tal como anticipamos, las cosas se dan en el campo sensorial de manera coherente y es así como yo las percibo y como espero que se den. Por ejemplo, un sonido en mi campo sensorial siempre va seguido de silencio o de otros sonidos, y los sonidos en mi experiencia se articulan como siguiendo un hilo. De modo similar al estilo, una vez establecido el campo no puedo esperar un modo de funcionamiento distinto del que tiene. “El campo es un montaje que tengo para cierto tipo de experiencias, y que, una vez establecido, no puede ser anulado”. Si lo fuese, mi mundo no sería coherente, los horizontes

30 *Ibíd.*, p. 384.

31 *Ibíd.*em.

externos me llevarían a perplejidades inexplicables, y nunca sabría que esperar. Sin embargo, nuestra comprensión del campo es de tal modo que no podemos pensar en nuestra experiencia sin éste. Hacer eso sería como imaginar un sujeto sin mundo. La experiencia es inevitablemente espacial, se da por escorzos, y las cosas nunca dejan de tener horizontes perceptivos, que no la limitan sino que prometen su continuidad. A pesar de eso, todas las experiencias se integran a una sola experiencia, a un solo mundo. Las experiencias no son sucesivas sino continuas y, el punto de vista, lejos de ser algo que me impide tener una experiencia total, es “una manera de deslizarme en el mundo entero” y, de hecho, la única manera de hacerlo.³² El hecho de que el mundo y el campo sensorial estén atravesados por un estilo permite la integración de la experiencia en la totalidad del mundo natural y permite comprender al mundo como una unidad, a pesar de que siempre sea visto en perspectiva. Merleau-Ponty manifiesta incluso que

el mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que garantiza a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y de la cual el correlativo es en mí la existencia dada, general y prepersonal de mis funciones sensoriales, donde encontramos la definición del cuerpo.³³

Como sabemos, el cuerpo constituye un sistema con el mundo, lo que implica que nuestra relación con él, y nuestra percepción de este no pasa por una relación de causalidad mediada por estímulos tal como la describe la física, ni somos capaces de una percepción idealizada de las cosas por la cual podemos verlas en toda su extensión. Lo que sucede en realidad es

32 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 386.

33 *Ibid.*, p. 387

que estamos en constante relación con un campo, un campo perceptivo presente y actual, que nos hace estar enraizados al mundo de manera permanente. La relación del cuerpo y su mundo no es menos que una relación viviente. Hay un acompañamiento motor del cuerpo a las percepciones del mundo y responden no a hechos físicos o factores objetivos como la longitud de onda de los colores, sino a estilos. Al contrario, las “significaciones motrices” de los colores, por ejemplo, se comprenden únicamente si

dejan de ser estados cerrados sobre ellos mismos o cualidades indescriptibles ofrecidas a la constatación de un sujeto pensante, si alcanzan en mí cierto montaje general por el cual estoy adaptado al mundo, si me invitan a una nueva manera de evaluarlo y si, por otra parte, la motricidad [...] se torna la función que en cada momento establece mis estándares de magnitud, la amplitud variable de mi ser-en-el-mundo (*être au monde*).³⁴

Pensado así, entendemos, en este caso, los colores, de acuerdo a su estilo y no de acuerdo a su definición objetiva. Como dice

el azul es lo que solicita de mí cierta manera de mirar, lo que se deja palpar por un movimiento definido de mi mirada. Es cierto campo o cierta atmósfera ofrecida a la potencia de mis ojos y de todo mi cuerpo. [...] El verde aparece comúnmente como un color ‘tranquilo’ (*‘reposante’*). ‘Me encierra en mí mismo y me calma (*me met en paix*)’ [...]. ‘No nos pide nada y no nos incita a nada (*ne nous appelle à rien*)’, dice Kandinsky. El azul parece ‘ceder ante nuestra mirada’ dice Goethe. Al contrario, el rojo ‘se clava (*enfonce*) en el ojo’, agrega Goethe.³⁵

34 *Ibid.*, p. 255.

35 *Ibidem*.

El hecho es que antes de que se vea el color por sí mismo, antes del “espectáculo objetivo”, con la percepción de un color se experimenta cierta actitud del cuerpo, se lo vive como provocando cierta reacción, cierto tipo de comportamiento. Así, comprendemos que “el sensible (*le sensible*) no tiene únicamente una significación motriz y vital, sino que no es otra cosa que cierta manera de ser en el mundo que se propone a nosotros desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo retoma y asume si es capaz, y la sensación es *a la lettre* una comunión”.³⁶

VI. El sujeto como estilo de ser-en-el-mundo y el estilo del sujeto

El estilo es lo que reafirma que la experiencia del mundo se da a través del cuerpo, porque una experiencia abstracta sin cuerpo no se vería atravesada por las contingencias y las distintas maneras en las que se da la percepción. Como explica Merleau-Ponty, tanto como sujeto visual o táctil, “no puedo convencerme (*flatter*) de estar en todos lados y en ningún lado, no puedo olvidar aquí que es a través de mi cuerpo que voy al mundo [...]”. Esa abstracción no es posible para la situación del hombre, y lo aleja de la experiencia tal como es efectivamente vivida. En cambio, lo que sucede es que “No soy yo el que toca, es mi cuerpo; cuando toco no pienso en algo diferente, mis manos encuentran cierto estilo que forma parte de sus posibilidades motrices y es lo que queremos decir cuando hablamos de campo perceptivo: puedo tocar eficazmente solo si el fenómeno encuentra en mí un eco, si se pone de acuerdo con cierta naturaleza de mi conciencia, si el órgano que va a encontrarlo está sincronizado con él”.³⁷

36 *Ibid.*, p. 372.

37 *Ibid.*, p. 372.

El estilo en el sujeto se manifiesta de múltiples maneras. En lo que se refiere a la expresividad en el hombre, cada sujeto tiene su propio estilo de movimiento, de comportamiento, de lenguaje y de gestualidad. Al mismo tiempo, todos los sujetos tienen un estilo de percepción singular, que determina o modela su mundo percibido y da unidad a su experiencia. En lo que se refiere al estilo de percepción o estilo perceptivo, este habla de una particularización del acercamiento al mundo de cada sujeto. La expresión en la percepción se da según un estilo que determina como va a ser el vínculo de un sujeto con el mundo, y la manera en la que lo va a conocer. Como ya dijimos, lo principal en la configuración del mundo no son ni las definiciones ni las esencias, sino que, en un primer momento, la configuración del mundo de acuerdo a cierto estilo. El estilo es aprendido y se establece con el tiempo, así como también es variable y evoluciona. El estilo perceptivo consiste en una manera de interrogar el mundo y las cosas, un modo específico de dirigirse a ellas, de cuestionarlas, de mirarlas, de tocarlas y de asociarlas con otras. Quien mira un paisaje no percibe lo mismo, en la medida en que puede tener una mirada poética, artística, científica o de indiferencia. Merleau-Ponty explica esto cuando dice, “la mirada obtiene más o menos cosas según la manera en la que las interroga, [y] en que se desliza o apoya sobre ellas. Aprender a ver los colores es adquirir cierto estilo de visión, un nuevo uso del cuerpo propio, es enriquecer y reorganizar el esquema corporal”.³⁸

En conclusión, la noción de estilo, que se inscribe en la teoría merleau-pontiana de la expresión, es fundamental para la fenomenología y debe ser incluida en sus descripciones concretas de la experiencia. En efecto, si se pretende dar cuenta

38 *Ibíd.*, p. 190.

de la experiencia total del sujeto, hay que tener en cuenta que toda vivencia y toda percepción se ven atravesadas por un estilo perceptivo. Todos los objetos de percepción, el campo perceptivo y el mundo mismo se presentan con cierto estilo. Incluso los sujetos se expresan con cierto estilo aprendido, que es reconocido por los otros. Las descripciones concretas, opuestas a las abstractas, no tratan con ideas o esencias sino con existencias. Por ese motivo, toda experiencia puede ser únicamente analizada en perspectiva, desde cierto punto de vista, y a través de cierto estilo perceptivo. Es por eso que buscamos reivindicar la centralidad de la noción de estilo, porque permite dar cuenta de la relación singular que tiene el sujeto con el mundo.

VII. Bibliografía

- Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours deux – 1951-1961*, Lonrai, Éditions Verdier, 2000.
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2011.
- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Éditions Cynara, 1989.

IV. LA SUBJETIVIDAD COMUNALIZADA Y SU DESTINO

HACIA UN ANÁLISIS CONCRETO DE LA AFECTIVIDAD:

Horizonticidad estática y genética de las emociones

Micaela Szeftel

UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO – ARGENTINA

I. Introducción

En la fenomenología de Edmund Husserl, la perspectiva estática tiene como punto de partida a un sujeto maduro y su mundo circundante, y trata de definir la “estructura universal de la validez del mundo”,¹ dejándose guiar por los objetos y las operaciones subjetivas que los constituyen. En cambio, la fenomenología genética, investiga la cadena de adquisiciones que está a la base de los actos constituyentes descriptos por la fenomenología estática. Es decir, el análisis genético rastrea “la historia necesaria de esta objetivación”.² Dentro del ámbito

1 Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Husserliana XV. Ed. por Iso Kern. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 615. De aquí en más se abrevia “Hua XV”. Siempre que no se indique una edición en español, la traducción es propia.

2 Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und

de problemas que aborda el método genético se encuentran aquellos que atañen a la vida del ego individual, delimitada por el nacimiento y la muerte del sujeto, y aquellos que van más allá de la vida egológica. En el primer caso se trata de dar cuenta de la historicidad del yo, particularmente de los modos en que los actos y los objetos constituidos por tales actos quedan sedimentados en la conciencia, generando habitualidades en el polo subjetivo, y una determinada tipicidad en el polo objetivo. En la deriva generativa de la investigación genética, la sedimentación no se limita a la vida del ego, sino que se extiende a una cadena de generaciones que comparten una tradición y conforman una comunidad.³

El abordaje metodológico que atiende tanto a los aspectos genéticos como a los estáticos tiene especial relevancia dentro del proyecto general de un análisis fenomenológico concreto tal como lo hemos concebido dentro del “Grupo Husserl”. Es importante resaltar que, a lo largo de este trabajo, la concreción estará principalmente referida a una perspectiva de análisis y no tanto al momento concreto, independiente, que forma parte de la ontología formal de *Investigaciones lógicas* (aunque hacia el final trazaremos algunos cruzamientos posibles). El tipo de enfoque concreto que a este trabajo le interesa es el que puede extraerse, en primer lugar, de las investigaciones que Husserl emprende en Bernau durante los años 1917 y 1918 y, en segundo lugar, de su teoría monadológica de la intersubjetividad de la década del veinte.

Los manuscritos de Bernau se concentran en los procesos de individuación y en su relación con la temporalidad y la es-

Forschungsmanuskripten, 1918-1926. Husserliana XI. Ed. por Margot Fleischer. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 345. De aquí en más se abrevia “Hua XI”.

3 Walton, Roberto, “Egología y generatividad” en *Seminarios de filosofía*, vols. 17-18, 2005, p. 273.

pacialidad.⁴ El análisis de la temporalidad abandona aquí el punto de vista formal que había caracterizado a las *Lecciones* y apunta a considerar el tiempo en su auto-desarrollo, es decir, en su génesis y según las conexiones asociativas que están a su base, funcionando así de fundamento para la individuación del yo y de sus vivencias. Tiene lugar un enriquecimiento de la ontología formal, pues lo concreto obtiene hacia la década del veinte una característica particular que da cuenta de su relación con la perspectiva genética: “Oponemos a lo concreto el individuo concreto, es decir, lo individual que puede experimentarse independientemente, más precisamente: lo que aparece en la experiencia original, sin que su aprehensión experienciante necesite de una aprehensión anterior de otro”.⁵ En otras palabras lo concreto –que ya desde *Ideas I*, había quedado definido como “una esencia absolutamente independiente” –⁶ es aquí el “qué”, la esencia mínima que determina al individuo, pero siendo ella misma el resultado de una síntesis de constitución que implica aprehensiones previas.

En relación con los escritos sobre intersubjetividad, es importante resaltar que Husserl describe distintos niveles

4 Ver Averchi, Michele, “Husserl’s Revision of the Ideas 1: Account of Concrete Individuals in a 1918 Manuscript” en *Husserl Studies*, 41, 2024, pp. 23-42.

5 Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Husserliana XXXV. Ed. por Berndt Goossens. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 216. De aquí en más se abrevia “Hua XXXV”.

6 Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1. Halbband. Husserliana III/1. Ed. por Karl Schuhmann. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, p. 35. De aquí en más se abrevia “Hua III/1”, seguida de la paginación en castellano entre paréntesis: Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: Introducción general a una fenomenología pura, trad. de José Gaos y Antonio Ziriñ Quijano. México, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 112-113. También allí define al individuo como un “esto-de-aquí cuya esencia dotada de contenido es un concreto”.

de concreción de la vida subjetiva. En el nivel inferior se sitúa el yo de la vida de los actos, de la afección y de la acción; lo que Husserl llama el “yo personal”. En el nivel siguiente encontramos la subjetividad concreta, es decir, “el yo que abarca todo lo ‘subjetivo’ en sí (*das Ich, dass alles “Subjektive” in sich begreift*)”.⁷ En este caso, continúa, la concreción consiste en “la inseparabilidad de la unidad de una intuición sintética que ha de realizarse a través de toda reflexión”. Pero mirado correctamente, dice Husserl, la concreción se realiza más plenamente en un nivel ulterior: se trata del yo-universo (*Ichall*) o de la mónada-universo (*Monadenall*), la mónada de todas las mónadas, como universo de subjetividades yoicas comunicantes⁸ que “sobrepasa a los yo concretos individuales”,⁹ en tanto ellos presentan todavía cierta dependencia. Este nivel superior de concreción implica no sólo la actividad intersubjetiva de constitución del mundo objetivo, sino también la pasividad de los instintos intersubjetivos que motivan el mundo comunitario y social guiado por un interés unitario en la paz y el amor.¹⁰ Si bien estos no serán puntualmente temas de este artículo, si resulta interesante advertir que la “subjetividad de muchas cabezas” es una instancia más concreta que la de los meros egos concretos, ya sea que opere como la base de su desarrollo o como su meta última.

7 Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil. 1921-1928. Husserliana XIV. Ed. por Iso Kern. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 373. De aquí en más se abrevia “Hua XIV”. Nótese que en el original hay un error, pues “*dass*” debería ser en realidad “*das*”.

8 Cf. *Ibid.*, p. 409.

9 *Ibid.*, p. 374.

10 Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*. Husserliana XLII. Ed. por Rochus Sowa y Thomas Vongehr. New York, Springer, 2014, p. 175. De aquí en adelante se abrevia “Hua XLII”.

Ahora bien, esto no implica que el análisis concreto tenga lugar exclusivamente cuando la mirada sobre el fenómeno es estrictamente genética-generativa, pues hay que tener en cuenta que, para Husserl, las perspectivas estáticas y genéticas conforman la “doble cara de la fenomenología”¹¹ y no pueden pensarse e implementarse aisladamente. Ahora bien, ¿en qué consiste y cómo funciona esta imbricación de perspectivas y cómo se relacionan entre sí? En la medida en que la perspectiva genética (en sus dos vertientes: la egológica y la supra-egológica) es consistentemente desarrollada, el enfoque estático pierde, al menos parcialmente, su abstracción inicial y lo que parecía parte de la estructura primordial del mundo está condicionado por rendimientos varios de la conciencia. La lógica de esta relación fue asiduamente estudiada en el nivel de la conciencia dóxica (perceptiva, presentificante y judicativa), pero poco ha sido dicho acerca de esa acción mancomunada entre enfoques en el nivel de la conciencia afectiva.

El objetivo de este trabajo es precisamente establecer qué vías de investigación y qué conceptos son fructíferos para llevar adelante un análisis concreto de la afectividad, el cual no es más, en verdad, que la consideración atenta de la vida en su concreción.¹² Pues, como establece Husserl, “los meros datos sensoriales y, en un nivel superior, los objetos sensoriales, en tanto cosas que están ahí para un sujeto, pero ahí en tanto ‘carentes de valor’, son abstracciones. Nada puede haber que no afecte a las emociones y lo indiferente es sólo un estadio intermedio entre el placer y el displacer [...]”.¹³ Pensar

11 Hua XV, 617.

12 Tomo esta expresión de Antonio Ziri3n Quijano, quien se ha planteado como camino investigativo el programa de la “fenomenología de la vida en concreción”. Ver Ziri3n Quijano, Antonio, *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*, Buenos Aires, Sb editorial, 2024.

13 Husserl, Edmund, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Teilband III: “Wille und Handlung”. Husserliana XLIII/3. Ed. por Ullrich Melle y

el mundo como un conjunto de elementos meramente sensoriales es una abstracción en el sentido señalado por Husserl en *Investigaciones lógicas*: surge de destacar un contenido no-independiente y tomarlo como independiente.¹⁴ Como se verá en breve, creo que un aporte significativo en el camino para alcanzar esa meta es precisar la horizonticidad de las emociones en sus dos dimensiones: la dimensión estática y la genética. Pero antes de avanzar sobre ello, dedicaré algunos momentos a dar precisiones sobre la estructura de las vivencias afectivas y, sobre todo, a definir las características de su intencionalidad. Luego, haré una presentación general del concepto de horizonte para delimitar rápidamente cuál es su sentido estático y cuál, su sentido genético, cuando nos referimos al ámbito de la emoción, destacando dos conceptos que son útiles para ello: las atmósferas y los temples de ánimo. Por último, daré una muestra de posibles dinámicas que evidencian la posibilidad y necesidad de poner en conexión las dos perspectivas tratadas.

Thomas Vongehr. Cham, Springer, 2020, p. 465. De aquí en más se abrevia “Hua XLIII/3”.

14 Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana XIX/1. Ed. por Ursula Panzer. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, p. 292, nota a pie de página. De aquí en adelante se abrevia “Hua XIX/1”, seguida de la paginación en castellano entre paréntesis: Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, tomo 2, trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 428.

II. Notas generales sobre la fenomenología husserliana de la afectividad

Según la interpretación inicial que aparece en la Quinta investigación lógica, un acto de sentimiento es la cualidad intencional de un acto no-objetivante cuya materia intencional está dada por el acto objetivante fundante, es decir, la representación base. De este modo, el acto objetivante le “presta” al acto de sentimiento (*fühlender Akt* o *Gefühlsakt*) su materia intencional pero el acto de sentimiento no descubre ningún objeto propio. Por ejemplo, un apetecer o un acto de agrado (*Gefallen*) no tienen sentido sin algo por lo cual sentir atracción, es decir, una referencia intencional, de manera que “todos ellos «deben» (*verdanken*) su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirven de base. Pero el sentido del término «deber» indica muy exactamente que ellas mismas *tienen* también lo que deben a las otras”.¹⁵ A pesar de pertenecer a distintas esferas de la vida de la conciencia, los actos de agrado son para Husserl análogos a los actos judicativos,¹⁶ en tanto ambos poseen una dirección intencional a un objeto ya dado, pero también lo constituyen de cierta manera. En el agrado yo miento y siento la agradabilidad del objeto y si lo abordo judicativamente “afirmo” algo sobre él, por ejemplo, “la torta es sabrosa”, “el cuadro es bello”, “la noticia es alegre”, etc.

Ahora bien, unos años más tarde, Husserl comienza a reformular su descripción de los actos de la emoción, adjudicándoles un carácter objetivante.¹⁷ En *Ideas* I, puede leerse:

15 Hua XIX/1, 404 (507).

16 Husserl, Edmund, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert*. Husserliana XLIII/2. Ed. por Ullrich Melle y Thomas Vongehr. Cham, Springer, 2020, p. 167. De aquí en más se abrevia “Hua XLIII/2”.

17 Bernet explica la modificación en la teoría husserliana afirmando: «Parece que la decisión en favor del carácter objetivante de la intencionalidad

[...] *todos los actos en general —incluso los actos de la emoción y de la voluntad— son “objetivantes”, primigeniamente “constituyentes”* de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y por ello también de las ontologías correspondientes. Por ejemplo: la conciencia valorativa constituye la objetividad “axiológica”, de nueva índole frente al mero mundo de las cosas, o un “ente” de una nueva región [...].¹⁸

Si bien “la alegría en sí misma no es un acto objetivante, en ella como alegría no aparece nada, en ella, en tanto alegría, no hay nada mentado, en el sentido de la mención en sentido estrecho”,¹⁹ ella sí tiene un objeto de referencia al que se dirige: el objeto con sus caracteres de valor o disvalor. Los actos valorativos empiezan a cobrar cada vez mayor relevancia en el análisis de la emoción (y, consecuentemente, en la ética), en tanto permiten la captación del objeto axiológico, el valor, por medio de una “valicepción” (*Wertnehmung*) y es eso a lo que el sentimiento se dirige. A pesar de estas distinciones, es claro que todos estos elementos componen simultáneamente y sin quiebres la experiencia del valorar y del sentir.

Además de los sentimientos intencionales, Husserl menciona en *Investigaciones lógicas* los sentimientos no-intencionales, las sensaciones afectivas o sensaciones de sentimiento (*Gefühlsempfindungen*) del placer y el dolor corporal que, al igual que las sensaciones, no conllevan una intencionalidad ni una toma de posición del ego y no pueden ser ni verdaderas

de los sentimientos fue tomada en los años situados entre la aparición de *Investigaciones lógicas* y la de *Ideas I* y que fue motivada por la preocupación por una fundación fenomenológica de la ética (...). Bernet, Rudolf, *La vie du sujet: recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 312.

18 Hua III/1, p. 272 (368).

19 Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Husserliana XXVIII. Ed. por Ullrich Melle. Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 339. De aquí en más se abrevia “Hua XXVIII”.

ni falsas.²⁰ En una conocida reflexión, Husserl resalta que los sentimientos intencionales y los sentimientos no-intencionales se encuentran vinculados:

Así, por ejemplo, la alegría por un suceso feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto de agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un velo rosado.²¹

Husserl alude así a la complejidad y la concreción de la vivencia cuando en ella no sólo son considerados los caracteres de valor, sino también la dimensión corporal y sensible del sujeto que los experimenta y las propiedades del objeto que son depositarios del carácter de agradabilidad, es decir, lo que aparece en la cita como el resplandor o velo rosado. El llamativo fenómeno de la coloración particular que adopta entonces el suceso u objeto alegres puede explicarse, como lo ha hecho Antonio Ziri3n Quijano, identificando allí el antecedente de dos vivencias emotivas diferentes que aparecen en los *Studien zur Struktur des Bewusstseins* una d3cada despu3s: por un lado, el acto inicial del agrado que se dirige al valor y, por otro, la reacci3n afectiva ante la agradabilidad del objeto que le otorga un cierto brillo.²²

20 Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Husserliana XXXVII. Ed. por Henning Peucker. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 222. De aqu3 en m3s se abrevia "Hua XXXVII".

21 Hua XIX/1, 408 (509-510).

22 Ziri3n Quijano, Antonio, "Coloraciones emotivas y templos an3micos en los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia* de Husserl" en *Isego-*

En los mencionados *Studien*, ocupan gran parte del tomo II unos análisis de 1910 y 1911 sobre los fenómenos de reacción a lo valorado: se distinguen las reacciones de sentimiento (*Gefühlsreaktionen*), los afectos (*Affekte*)²³ y los temples de ánimo (*Stimmungen*). En el caso de las reacciones de sentimiento se trata de una suerte de “contra-intencionalidad”, pues no suponen ya una dirección al objeto, sino una respuesta ante el darse del objeto. En estos casos puedo afirmar que estoy “entusiasmada por la ópera que estoy admirando”, “apenada por una mala noticia que acaba de llegar” o “temerosa por el perro que está viniendo hacia mí”. Uno de los aspectos clave involucrados en esta respuesta es el grado en el cual me dejo afectar por lo que encuentro placentero, lo que Husserl llama la “entrega” (*Hingabe*): “Algo a lo cual se le adjudicó un valor me alegra. Pero puedo creer que algo es alegre sin entregarme a la alegría, sin alegrarme completamente. Del mismo modo, puedo creer que algo es deseable (‘deseado’), sin desearlo completamente y cuando sí lo deseo, puedo desearlo más o menos profundamente”.²⁴ El fenómeno del afecto, estrechamente emparentado con el de la reacción de sentimiento,

ría, N° 60, enero-junio 2019, p. 130.

23 El término *Affekt* es generalmente traducido por afecto. Cf. Marcos del Cano, Jesús Miguel, *La estructura fenomenológica de la afectividad en Husserl*, Tesis doctoral, Repositorio Comillas, 2022. <http://hdl.handle.net/11531/67628>; Quepons, Ignacio, “La fenomenología de los temples de ánimo en el legado inédito de Edmund Husserl. Notas para su sistematización” en *Enrahonar*, 57, 2016, pp. 79-97; Walton, Roberto, “Tipos de sentimiento según Husserl. Su relación con el sentido y la temporalidad” en López Sáenz, María Cristina y Moreno Márquez, César (eds.) *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*, Madrid, Dykinson, 2024, pp. 47-68. Por su parte, Antonio Ziri3n Quijano ha optado por la traducci3n alternativa de “arrebato”, sosteniendo que con ello se quiere marcar la intensidad que encierran los fenómenos a los que Husserl da el nombre de *Affekte*. Cf. Ziri3n Quijano, Antonio, “Presentaci3n del traductor” en Cabrera, Celia y Szeftel, Micaela, *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, Sb Editorial, 2021, p. 272.

24 Hua XLIII/2, 102.

implica una respuesta afectiva acompañada de cierto nivel de entrega. Cuando veo un cuadro de Turner, dice Husserl, puedo llevar adelante un acto de agrado, pero, al contemplarlo continuamente, crece en mí una alegría cada vez más intensa, una excitación (*Erregung*) que me lleva hasta la “cresta de la ola” de un sentimiento turbulento.²⁵ Si, por el contrario, se trata de algo que me genera desagrado puedo descender, luego de una extendida exposición a ello, hasta “profundos valles”.

Ahora bien, cuando el acto de conciencia que efectivamente se dirige al valor intencionado pierde su actualidad, podemos permanecer en un cierto temple de ánimo que es motivado por la reacción de sentimiento.²⁶ Los temples de ánimo están fundados en la intencionalidad afectiva de las reacciones de sentimiento después de que dejamos de prestar atención al objeto valioso, ya sea que este siga estando presente o no. El acto original y la reacción de sentimiento original persisten, gracias a la modificación retencional, pero pierden gradualmente su claridad. En otras palabras, tiene lugar un proceso pasivo: “el dirigirse-hacia de la alegría deviene un estado de ánimo alegre después del alejarse-de”.²⁷ En este sentido, Husserl sostiene que el temple de ánimo está asociado con la pasividad, mientras que el sentimiento, con la actividad.²⁸ Husserl remarca la naturaleza uniforme de los estados de ánimo. Ellos pudieron haber emergido gracias a situaciones diversas pero el modo en que ellos irradian es uniforme y compacto. En oposición a los afectos, los temples de ánimo no conforman una “saliencia”, una “cresta”, sino que conforman un terreno parejo, es decir, “la vivacidad uniforme

25 Cf. Hua XLIII/2, 168.

26 Hua XLIII/2, 167-168.

27 Hua XLIII/2, 65.

28 Hua XLIII/2, 168-169.

del sentimiento en el nivel positivo o en el estado de ánimo deprimido –el nivel profundo”.²⁹

Paralelamente, los temples de ánimo tienen una intencionalidad, pero una que es muy peculiar y “confusa” (*verworrene*).³⁰ A diferencia de los afectos, en los cuales la cosa que motivó el afecto es aquello mismo a lo cual el sentimiento está referido, el objeto hacia el cual está dirigido el temple de ánimo no es la cosa que lo motivó, sino la situación o el entorno que está coloreado por el tono afectivo correspondiente con el temple de ánimo. En un manuscrito temprano, Husserl distingue entre los contenidos actuales del acto de sentimiento y los contenidos disposicionales de los temples de ánimo.³¹ Los primeros son los que fundan el carácter particular del sentimiento: la misa edificante del domingo, los obstáculos con los que constantemente me topo en mi investigación, son algunos de los ejemplos que nombra Husserl. Pero estos contenidos se transforman en disposicionales, en tanto dejan de ser el tema de los rayos de la conciencia y empiezan a disponer afectivamente al sujeto en relación con su entorno. Así, el estado de ánimo no exige una toma de conciencia de aquello que lo produjo y generalmente su pregnancia es efectiva si aquello pasa a un segundo plano y se entremezcla con otras vivencias similares.

29 *Hua XLIII/2*, 168.

30 *Hua XLIII/2*, 111.

31 Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Husserliana XXXVIII. Ed. por Thomas Vongehr y Regula Giuliani. New York, Springer, 2005, pp. 175-176. De aquí en más se abrevia “Hua XXXVIII”.

III. La horizonticidad como estructura de la intencionalidad

Ahora bien, que, como actos, todas las vivencias de la esfera dóxica y la no dóxica, es decir, la afectiva en sentido amplio, tengan una intencionalidad, implica decir que todas disponen también de una estructura horizónica. Husserl así lo define en *Ideas I*: el horizonte es la propiedad fundamental de la intencionalidad.³² Si bien la noción precisa de “horizonte” depende del contexto del análisis que se está realizando, en términos generales, puede afirmarse que un horizonte refiere a un sistema de remisiones intencionales, en el que se co-intenciona lo no-dado que está implicado en lo dado. Lo que interesa particularmente en esta ocasión es la doble dimensión estática y genética que algunos intérpretes de la filosofía husserliana han sabido identificar en ella. El más destacado entre esos autores es Saulius Geniusas en su libro *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, cuyos lineamientos principales presentamos pero también extendemos.³³ Desde el punto de vista estático, el horizonte noético contiene el flujo de actos que, desde diferentes perspectivas y con distintas tesis, mientan lo que aparece. Por su parte, el horizonte noemático alude a un sistema de apariciones que comprende el trasfondo sobre el cual aparece lo atendido temáticamente (horizonte externo) y al sistema de escorzos no dados intuitivamente que acompañan la mostración del escorzo dado a la intuición de manera actual (horizonte interno). Si, atendiendo a la naturaleza co-relacional de la experiencia, tomamos el horizonte noético y el noemático en conjunto, se puede decir que la horizonticidad en términos estáticos es lo que posibi-

32 Hua III/1, 185-191 (275-281).

33 Geniusas, Saulius, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2012, pp. 97-107.

lita cualquier operación constitutiva de objetividades como unidades sintéticas e idénticas y también la constitución del mundo en general como el “horizonte de todos los horizontes”.

Geniusas advierte que esta caracterización, típica de *Ideas I*, es claramente parcial, y que recién es completada por la dimensión genética de la horizonticidad que Husserl presenta en *Experiencia y juicio*. Allí, el filósofo sostiene que, en el nivel relativo a la historia de una subjetividad egológica o comunitaria, la génesis de un acto se rastrea en las efectuaciones previas cuya sedimentación, dentro del flujo de la conciencia, ha dado forma a una habitualidad. En lo que refiere al polo objetivo, el horizonte está dado por un horizonte de familiaridad (*Vertrautheit*), es decir, un “típico carácter de conocido (*Vorbekanntheit*) previo, en el cual cada objeto está pre-dado”.³⁴ En términos generales, entonces, el horizonte contiene aquellas adquisiciones previas que pre-dan un objeto con su sentido, aunque, según Husserl, el horizonte no condiciona definitivamente lo que aparece. Hay, más bien, una co-determinación entre el horizonte y el objeto que aparece.

En el caso de la horizonticidad, mucho ha sido dicho acerca de su función en el nivel dóxico y en el nivel práctico y poco en el nivel afectivo.³⁵ ¿Qué hace entonces a la horizonticidad de las vivencias afectivas? ¿Qué es aquello co-mentado por la

34 Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Praga, Academia Verlag, 1939.

35 En la obra de Saulius Geniusas que acabamos de referir, se puede encontrar una descripción profunda de la estructura pero fundamentalmente centrada en el nivel dóxico-intelectual de la experiencia. Para ver algunas menciones a la relación entre horizonticidad y los otros niveles de la experiencia, ver: Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015 (en especial, el capítulo VII “El sentimiento”); Vicuña Zauschkevich, Emilio, “Horizonticidad y tipicidad en la praxis y proto-praxis husserliana” en *Anuario Filosófico*, vol. 56, N° 3, 2013, pp. 565-592; Quepons, Ignacio, “La fenomenología de los templos de ánimo en el legado inédito de Edmund Husserl. Notas para su sistematización” en *Enrahonar*, 57, 2016, pp. 79-97.

intencionalidad afectiva? ¿Cómo puede ser entendida la horizonticidad afectiva en su doble dimensión, estática y genética? Estos son los interrogantes que buscaremos responder en la próxima sección.

IV. La horizonticidad afectiva

a. Dimensión estática

Desde el punto de vista estático, la horizonticidad afectiva alude al modo en el que un cierto trasfondo, de carácter difuso, actúa de base para la experiencia de un determinado sentimiento que se encuentra en primer plano. La idea de trasfondo afectivo puede asociarse con el concepto de atmósfera. Este concepto, desarrollado particularmente por Hermann Schmitz, Gernot Böhme y Tonino Griffero, entre otros, ha cobrado especial relevancia en los últimos años para analizar las dimensiones del espacio vivido,³⁶ la arquitectura y las cualidades estéticas del entorno³⁷ y lo colectivo en general.³⁸ Más allá de la aplicación concreta en cada campo de estudio, con el discurso sobre las atmósferas se suele considerar un determinado aspecto del mundo en términos meteorológicos, como si existiera una esfera (*sfaira*) llena de un aire o vapor (*atmos*) que fluye a través de los elementos que contiene. Esta definición, muy general y muy literal, subraya ya tres características de las atmósferas: su condición suprapersonal, su carácter difuso y no-extensional, y su carácter unitario, en la

36 Ver Osswald, Andrés y Szeftel, Micaela, "Las atmósferas afectivas como dimensiones del espacio habitado" en *Contrastes*, vol. XXVIII, N° 2, 2023, pp. 141-160.

37 Ver Böhme, Gernot, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

38 Ver Griffero, Tonino, *The Atmospheric „We“. Moods and Collective Feelings*, Mimesis International, 2021.

medida en que están construidas sobre (o a pesar de) la heterogeneidad de los elementos que recorre.

Fue Schmitz quien, alrededor de los años sesenta y en el contexto del desarrollo de su teoría “neo-fenomenológica”, comenzó continuamente a emparentar las atmósferas con lo afectivo. De manera muy provocadora, sostiene que los sentimientos deben ser entendidos como atmósferas, en lugar de como estados privados situados en el interior de una *psyché*. De este modo, la naturaleza afectiva se origina en el mundo, y las atmósferas, al igual que los objetos de la percepción, se encuentran en el horizonte de mundaneidad. Pero son cuasi-cosas, en tanto les cabe un aspecto peculiar: carecen de superficie y de extensión, como es el caso del sonido, el silencio, el viento, el aire y los tipos de clima. También podemos referirnos a la atmósfera que se advierte en una reunión tensa entre familiares o a un “clima” hostil en una oficina. En general no podemos afirmar en estas situaciones qué es puntualmente lo que genera ese ambiente y simplemente decimos que “hay algo en el aire”.³⁹ Ahora bien, según Schmitz, la atmósfera se extiende “sin fronteras definidas hacia la amplitud que está siempre involuntariamente co-dada como trasfondo para nuestro cuerpo vivido”.⁴⁰ Si aplicamos una perspectiva fenomenológica estática, podemos advertir que se replica aquí la estructura de la relación entre lo atendido (el sentimiento que estoy experimentando en primera persona en mi cuerpo vivido) y lo co-implicado en el trasfondo atmosférico. Por ejemplo, si reina una atmósfera triste en una reunión familiar a raíz del fallecimiento de un miembro de ese grupo, entonces,

39 Schmitz, Hermann, *System der Philosophie*, vol. III, 2, Bonn, Bouvier, 1981, p. 100.

40 *Ibid.*, p. 292. El cuerpo vivido (*Leib*) está animado por la oscilación constante entre un estrechamiento (*Engung*) y una expansión (*Weitung*), y es aquello que define la subjetividad schmitziana y puede ser afectado por las atmósferas.

toda experiencia afectiva va a verse condicionada por dicha atmósfera: aquellos objetos o aquellas experiencias que otrora me traían placer o alegría, ahora aparecen sobre el trasfondo de la tristeza en el ambiente y adquieren por ello ese mismo carácter. O, para decirlo en los términos husserlianos, reconozco su valor, el mismo valor que siempre le reconocí, pero no puedo entregarme a ellos ni regocijarme en ellos. El afecto se ve obstaculizado porque las atmósferas afectivas tienen la función de delimitar cierto espacio de lo posible: instauran posibilidades perceptivas, judicativas y prácticas, mientras que restringen otras.⁴¹

Pero parece necesario matizar la exteriorización o mundanización de los sentimientos llevada adelante por Schmitz. Así lo ha hecho Gernot Böhme, quien relativiza la objetividad de las atmósferas y sostiene que ellas tienen una función sintética, de co-relación: “es la realidad común del que percibe y de lo percibido”.⁴² Lo que emana de las atmósferas es virtualmente inmaterial, en tanto no es nada sin un sujeto al cual pueda poner (*versetzen*) de cierto ánimo. Podemos dejarnos contagiar por el entusiasmo de una manifestación social, pero también podemos sentirnos aburridos en el medio de una fiesta dotada de un ambiente alegre. No somos entonces enteramente receptivos ante la atmósfera porque siempre entramos en ella estando tonalizados de alguna manera, aunque, ciertamente, ese encuentro con el ambiente modifica, condiciona o enmarca el sentir subjetivo. Si, por ejemplo, llego a una fiesta en donde “reina” un ambiente de algarabía, pero me encuentro yo misma en un ánimo melancólico, entonces,

41 Slaby, Jan, „Möglichkeitsraum und Möglichkeitssinn. Bausteine einer phänomenologischen Gefühlstheorie“ en Andermann, Kerstin y Eberlein, Undine (eds.). *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, vol. 29, Berlin, Akademie Verlag, 2011, p. 127.

42 Böhme, Gernot, *op. cit.*, p. 34.

probablemente el “destemplamiento” con respecto a lo atmosférico haga que el “valle” de mi tristeza se profundice aún más al sentirme “fuera de lugar”. De manera que las atmósferas, como los horizontes, ejercen cierto poder de condicionamiento, pero no determinan, no se imponen totalmente.

Podemos añadir que Husserl mismo advierte una cierta dimensión exterior, es decir atmosférica, de lo afectivo, a pesar de que él conciba las atmósferas como temples proyectados en el ambiente y que las refiera a ellos como sus orígenes. Esta duplicidad es fácilmente entendible si se advierte que ambas acepciones forman parte del idioma alemán coloquial. Una *Stimmung* alude tanto a lo que suele llamarse estados o temples de ánimo, como al ambiente que se advierte en el espacio alrededor. Por ejemplo, para Husserl, las consecuencias emocionales de que la amada acabe de dejar la habitación resuenan directamente en dicho espacio.

[...] tomo el libro con mi mano, miro alrededor en la habitación: todo ha tomado atracción (*Reiz*) y valor de su presencia [...] Me alegro por todas estas cosas, pero gracias a la relación con la amada. Su presencia ha bendecido (*geweiht*) este espacio, su quehacer con estas cosas les ha dado valor, etc. No es necesario dirigir los propios rayos de la mención a la amada en la memoria. Nosotros estamos dirigidos a las cosas, a sus caracteres de valor y a su iluminación alegre (*Freudenerhellung*). Pero estas alegrías están conectadas con la intensa dicha (*Seligkeit*) que me llena, irradian desde ella, aunque de una manera distinta que si ellas fuesen el objeto de la dicha. Y aún más, cuando miro al resto de mi mundo circundante: me alegro por la luz que cae sobre todo. ¡Qué bello es el mundo todo!⁴³

b. Dimensión genética

Estos análisis necesitan ser complementados por un abordaje genético que nos permita comprender cómo y en qué medida los sentimientos pueden devenir hábitos, tendencias o disposiciones, tanto dentro de los límites de la vida individual como en el marco de una comunidad. Que los temples de ánimo, como señalé previamente, estén asociados a la pasividad, no solo quiere decir que queden como resonancias de una reacción de sentimiento, sino que operan además como trasfondo para la aparición de sentimientos futuros. Ejemplarmente, Husserl afirma que los temples de ánimo instalan un cierto “ritmo” en el flujo afectivo de la conciencia (un “ritmo de la alegría”), de modo que “a la alegría le sigue la alegría” (“*Freude schließt sich an Freude*”),⁴⁴ a no ser que un claro e inevitable contra-afecto me invada. Cuando, por ejemplo, percibo un objeto como agradable, me entrego a él y reacciono con entusiasmo (*Begeisterung*), hay una tendencia o disposición a prestar atención a los aspectos positivos de los demás objetos a mi alrededor y a ignorar los aspectos negativos. En sintonía con lo dicho, Husserl sostiene que la intencionalidad del temple de ánimo se asemeja a la firme resolución del hábito.⁴⁵ Su intencionalidad entonces no está dirigida a un objeto de valor, al objeto que la motivó, sino que “es una unidad de sentimiento, que le da un color a todo lo que aparece, pero un color unitario, un brillo unitario de alegría, una coloración oscura de tristeza”.⁴⁶ Los temples de ánimo son entonces análogos a las habitualidades que motivan apercepciones futuras: se originan en actos sedimentados, co-mentados por la conciencia de horizonte, y valen como condiciones pasivas para nuevos actos de sentimiento.

44 Hua XLIII/2, 103

45 Hua XLIII/2, 105.

46 Hua XLIII/2, 103.

Si, además, se trasladan estas consideraciones sobre la habitualidad individual al análisis sobre la generatividad, la horizonticidad de las emociones se complejiza. Este análisis se ocupa del nexo entre generaciones espirituales y racionales pertenecientes a una misma tradición constituida en torno a metas e instituciones de valor y sentido que se sedimentan como habitualidades. La relación de un sujeto con la tradición intersubjetiva que lo precede y “envuelve” es una relación de motivación, de modo que “cada vivencia, cada acto, también cada acto de conocimiento y correlativamente cada conocimiento (lo representado) está motivado, tiene entonces su tradición”.⁴⁷ Por lo tanto, el mundo de la vida es “el fondo constante de validez, una fuente siempre disponible de lo que se da ya por sentado”⁴⁸ por nosotros y por nuestros contemporáneos, y que incorporamos –en general y en principio– pasivamente. Este fondo constante de validez involucra también los sentimientos y los valores enlazados con ellos. Estas formas de intersubjetividad instituyen y transmiten valores que están asociados con determinados objetos y con ciertas formas “normales” de responder afectivamente a ellos.⁴⁹ Ig-

47 Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Husserliana XXIX. Ed. por Reinhold N. Smid. Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 343. De aquí en más se abrevia “Hua XXIX”.

48 Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI. Ed. por Walter Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 124. De aquí en más se abrevia “Hua VI”.

49 En efecto, algunos expertos en la fenomenología de Husserl relacionan los templos anímicos con el concepto de “horizonte de mundo” o “conciencia de horizonte”. Ver: Bernet, Rudolf, “Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl” en Lohmar, Dieter y Fonfara, Dieter (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaft*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 49; Melle, Ullrich, “Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse” en Breeur, Roland y Melle, Ullrich (eds.), *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, Phaenomenologica 201,

nacio Quepons presenta el temple anímico como un horizonte o como un trasfondo, pero da un paso ulterior que se acerca a nuestra propuesta: “Los temples de ánimo no solo conforman un fondo emotivo del mundo circundante, sino que también remiten al sedimento de valoraciones previas y, así, a una cierta forma de habitualidad valorativa”.⁵⁰ Es decir, hay una historia generativa dentro de un grupo social que, por medio de las prácticas y los juicios, configura una cierta escala de valores y, al hacer eso, construye una típica de objetos valiosos. A la vez, se instituyen formas habituales de “aprobar” o “desaprobar” nuestros sentimientos o los sentimientos expresados por otros. Según Drummond, “las experiencias de aprobar o desaprobar nuestras propias emociones involucran contextos horizonticos e intersubjetivos. Nuestro sentido de lo que es vergonzoso está parcialmente formado por las tradiciones morales recibidas”.⁵¹ De manera que, el modo en el que se capta y se reacciona afectivamente a lo dado en un nivel subjetivo (y, en apariencia, íntimo) está signado por entramados intersubjetivos que funcionan como el trasfondo para lo dado actualmente.

V. Conclusiones

La línea de lectura de este trabajo ha sido que los análisis estáticos y genéticos deben estar coordinados si se quiere avanzar en un análisis concreto de toda experiencia. La dinámica de la interconexión entre el horizonte estático y genético de la

Dordrecht, Springer, 2012, p 95.

50 Quepons, Ignacio, *op. cit.*, p. 94.

51 Drummond, John, “Complicar las emociones” en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XIV, N° 2, 2002, pp.185-186.

afectividad intersubjetiva es palpable si señalamos dos últimos aspectos.

En primer lugar, las atmósferas tienen un elemento que pertenece a lo dado en la facticidad, que no parece provenir de nuestras operaciones de constitución. Pero aquello que se enmarca en la facticidad no se limita necesariamente a la mundaneidad en un sentido objetivo (como parece derivarse de la propuesta schmitziana), sino que puede anclarse en la dimensión intersubjetiva, es decir, en los actos valorativos y de sentimiento de los otros yoes, así como de sus modos de expresión y comunicación. Esto significa que el trasfondo estático esconde un devenir dinámico de las significaciones afectivas y éticas. La dimensión intersubjetiva y social de las atmósferas ha llevado a pensarlas como asociadas a un cierto “sentido de la pertenencia” o de “familiaridad”,⁵² el cual naturalmente resuena con las categorías que Husserl comienza a desarrollar durante la década del veinte.

Pero, en segundo lugar, las atmósferas también pueden imponer una serie de prácticas que terminen sedimentando como temples de ánimo colectivos. Por ejemplo, las atmósferas políticas consideradas como atmósferas que surgen en situaciones específicas, pueden crear emociones políticas que impacten en los compromisos políticos de un individuo o comunidad que van más allá en el tiempo y la amplitud que delimitó a la situación original.⁵³ Nombremos solo un ejemplo entre tantos. En un profundo análisis, Debora Gould sostiene que el modo en que las emociones de orgullo y amor se desarrollaron y articularon dentro de las comunidades gay

52 Trigg, Dylan, “The Role of Atmosphere in shared Emotion”, *Emotions, Space and Society*, N° 35, 2020. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1755458620300050> (09.09.2024)

53 Osler, Lucy y Szanto, Thomas, “Political Emotions and Political atmospheres” en Trigg, Dylan (ed.), *Atmospheres and Shared Emotions*, Routledge, 2022, pp. 162-188.

en el contexto de la epidemia del SIDA, fue crucial para las movilizaciones de visibilización y protesta contra un sistema de salud que no daba respuesta. Estos afectos fueron reemplazando lentamente a los sentimientos de vergüenza y ansiedad y retrazaron un hábito emotivo particular, que luego se reprodujo en la comunidad más allá de ese contexto y continua siendo bandera hasta nuestros días. Lo que es también muy relevante aquí es que, según Gould, “las emociones no describen simplemente los estados afectivos, sino que puede influir en cómo la gente está capacitada para sentir y cómo, efectivamente *siente*. En suma, las practicas emotivas de un grupo social alientan a miembros a alinear sus sentimientos y expresiones emotivas con las normas y la orientación emotivas del grupo” e inauguran una pedagogía propia que delimita qué sentir y cómo expresarlo.⁵⁴

Que, entonces, tras lo estático pueda encontrarse el dinamismo de una historicidad afectiva y que, el mismo dinamismo de las prácticas intersubjetivas transforme el trasfondo de lo posible, es una conclusión que coincide con algunas indicaciones que ha hecho Anthony Steinbock en *Home and Beyond* sobre la relación y el desarrollo de los métodos de la fenomenología. Steinbock señala la necesidad de proponer una doble direccionalidad del análisis: no solo ir de lo estático a lo generativo, sino de lo generativo a lo estático.⁵⁵ Esto hace que, como se advirtió más arriba, lo “verdaderamente concreto” sea la comunidad intersubjetiva trascendental, el “yo-universo”, siendo ahora lo “simple”, el individuo, un elemento no-independiente. Cuando el mismo Steinbock traduce al inglés

54 Gould, Deborah, *Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2009, p. 63.

55 Cf. Steinbock, Anthony, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, pp. 265-266.

Analysen zur passiven Synthesis, apunta justamente que ser “concreto” es “crecer a la par”, estar conectado con otra cosa, mientras que “lo discreto”, como antónimo de “lo concreto”, está aislado, carece de conexiones.⁵⁶ Esto alude, finalmente, a la importancia de tener presente la co-determinación entre lo mentado y lo co-mentado (el horizonte), en nuestro caso, la relación entre la experiencia afectiva que irrumpe y la tradición que la envuelve.

VI. Bibliografía

Averchi, Michele, “Husserl’s Revision of the Ideas 1: Account of Concrete Individuals in a 1918 Manuscript” en *Husserl Studies*, 41, 2024, pp. 23-42.

Bernet, Rudolf, *La vie du sujet: recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

— “Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl” en Lohmar, Dieter y Fonfara, Dieter (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaft*, Dordrecht, Springer, 2006, pp. 38-53.

Böhme, Gernot, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

Drummond, John, “Complicar las emociones” en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XIV, N° 2, 2002, pp. 175-189.

56 Cf. Husserl, Edmund, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, trad. de Anthony Steinbock, New York, Springer, 2001, p. 185.

- Geniusas, Saulius, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2012.
- Gould, Deborah, *Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2009.
- Griffero, Tonino, *The Atmospheric „We“. Moods and Collective Feelings*, Mimesis International, 2021.
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia Verlag, 1939.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Ed. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
 - *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Husserliana XI, Ed. Margot Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928. Husserliana XIV, Ed. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Husserliana XV, Ed. por Iso Kern. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
 - *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana XIX/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984.
 - *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Husserliana XXVIII. Ed. Ulrich Melle, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1988.
 - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem

- Nachlass 1934-1937. *Husserliana* XXIX, Ed. Reinhold N. Smid, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, trad. de Anthony Steinbock, New York, Springer, 2001.
 - *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. *Husserliana* XXXV, Ed. por Berndt Goossens. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.
 - *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. *Husserliana* XXXVII, Ed. Henning Peucker. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004.
 - *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. *Husserliana* XXXVIII, Ed. Thomas Vongehr and Regula Giuliani. New York, Springer, 2005.
 - *Investigaciones lógicas*, tomo 2, trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
 - *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: Introducción general a una fenomenología pura, trad. José Gaos y Antonio Zirión Quijano, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
 - *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*. *Husserliana* XLII, Ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, New York, Springer, 2014.
 - *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*. *Husserliana* XLIII/2, Ed. Ullrich Melle y Thomas Vongehr. Cham, Springer, 2020.

- *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*. Husserliana XLIII/3. Cham, Springer, 2020.
- Marcos del Cano, Jesús Miguel, *La estructura fenomenológica de la afectividad en Husserl*, Tesis doctoral, Repositorio Comillas, 2022. <http://hdl.handle.net/11531/67628>
- Melle, Ulrich, "Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse" en Breeur, Roland y Melle, Ullrich (eds.), *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, Phaenomenologica 201, Dordrecht, Springer, 2012, pp. 51-100.
- Osler, Lucy y Szanto, Thomas, "Political Emotions and Political Atmospheres" en Trigg, Dylan (ed.), *Atmospheres and Shared Emotions*, Routledge, 2022, pp. 162-188.
- Osswald, Andrés y Szeftel, Micaela, "Las atmósferas afectivas como dimensiones del espacio habitado" en *Contrastes*, vol. XXVIII, N° 2, 2023, pp. 141-160.
- Quepons, Ignacio, "La fenomenología de los templos de ánimo en el legado inédito de Edmund Husserl. Notas para su sistematización" en *Enrahonar*, 57, 2016, pp. 79-97.
- Schmitz, Hermann, *System der Philosophie*, vol. III, 2, Bonn, Bouvier, 1981.
- Slaby, Jan, "Möglichkeitsraum und Möglichkeitssinn. Bausteine einer phänomenologischen Gefühlstheorie" en Andermann, Kerstin y Eberlein, Undine (eds.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, vol. 29, Berlin, Akademie Verlag, 2011, pp. 125-138.
- Steinbock, Anthony, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995.
- Trigg, Dylan, "The Role of Atmosphere in Shared Emotion", *Emotions, Space and Society*, N° 35, 2020. URL:

<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1755458620300050> (09.09.2024)

Vicuña Zauschkevich, Emilio, "Horizonticidad y tipicidad en la praxis y proto-praxis husserliana" en *Anuario Filosófico*, vol. 56, N° 3, 2013, pp. 565-592.

Walton, Roberto, "Egología y generatividad" en *Seminarios de filosofía*, vols. 17-18, 2005, pp. 257-286.

— *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015.

— "Tipos de sentimiento según Husserl. Su relación con el sentido y la temporalidad" en López Sáenz, María Cristina y Moreno Márquez, César (eds.) *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*, Madrid, Dykinson, 2024, pp. 47-68.

Zirión Quijano, Antonio, "Coloraciones emotivas y temples anímicos en los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia* de Husserl" en *Isegoría*, N° 60, enero-junio 2019, pp. 123-145.

— "Presentación del traductor" en Cabrera, Celia y Szeftel, Micaela, *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, Sb Editorial, 2021, pp. 269-270.

— *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*, Buenos Aires, Sb Editorial, 2024.

TIERRA Y NATURALEZA EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

María Celeste Vecino

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES – CHILE

*Ist ein Zweig ein Teil? Ist ein Stein ein letztes
Konkretum? Oder nicht vielmehr die Erde?*

*Und ist die Erde ein letztes Konkretum und nicht
vielmehr Teil etc.?*

Hua XXXIX, 295

I. Introducción

El presente trabajo examina la relación entre dos enfoques sobre el problema de la naturaleza en la obra de Husserl. El primero, que podríamos denominar constitutivo, representa la visión estándar de la naturaleza en la fenomenología husserliana. Según esta perspectiva, la naturaleza no se comprende como el objeto de una experiencia intuitiva posible, sino como una abstracción derivada de la experiencia concreta del mundo. En palabras de Husserl: “en la vida corriente no tenemos nada que ver con objetos de la naturaleza”.¹ Desde este enfo-

1 Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Ed. Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 27; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, FCE, México, 2005, p. 56.

que, la naturaleza es el correlato de la ciencia naturalista, un nivel abstracto del mundo que corresponde a la corporeidad física, al que se accede mediante un proceso de empobrecimiento. En la construcción naturalista, la naturaleza se presenta como la totalidad de lo existente: un universo que nos antecede y produce, regido por leyes causales e independiente de la experiencia humana. Su conocimiento está mediado por el método de las ciencias naturales, aplicable también al estudio de los seres humanos como cuerpos sometidos a la causalidad. Frente a esta visión, Husserl subraya que el sentido de la naturaleza es constituido por la (inter)subjetividad trascendental, y que, en tanto espiritual, la naturaleza solo puede ser significativa en función de las perspectivas culturales de cada comunidad histórica.

Por otro lado, en escritos de la década de 1930, Husserl introduce una aproximación diferente a lo natural, que pone de relieve su carácter predado, inmediato y circunmundano. Este enfoque, que denominaremos generativo, explora la donación del mundo terrestre o la Tierra como fundamento de toda experiencia corporeizada y como territorio común de la humanidad. Para Husserl, la Tierra constituye la naturaleza intuitiva, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) concebido como un espacio orientado y vivido.

La relación entre estas dos perspectivas sobre la naturaleza plantea un desafío teórico. En *La Crisis* y otros textos del período encontramos un indicio para comprender el establecimiento del sentido moderno de la naturaleza como un “olvido” del mundo circundante (*Umwelt*) y de la naturaleza terrestre. La literatura secundaria ha interpretado este pasaje en la obra de Husserl en términos un desplazamiento necesario desde la naturaleza sensualista o “mítica” hacia la construcción de relaciones éticas basadas en una naturaleza “desencantada”². De

2 Crowell, Steven. “The Mythical and the Meaningless: Husserl and the

acuerdo con esta interpretación, la naturaleza debe des-espiritualizarse para dar lugar a un mundo común en el que puedan convivir diversas formas culturales. Sin embargo, este pasaje a una naturaleza vaciada de sentido se encuentra en el corazón de la crisis de las ciencias.

Luego de abordar –en las secciones 1 y 2 respectivamente– los dos enfoques de la naturaleza mencionados, analizaré su vinculación y las posibles limitaciones de esta interpretación en la sección 3. Finalmente, concluiré en la sección 4 planteando una posible alternativa, consistente en considerar la dimensión generativa de la Tierra como una vía para teorizar un mundo común que integre sus raíces naturales, evitando así la dicotomía entre un mundo cultural y una naturaleza desencantada.

II. La naturaleza como correlato de la ciencia

A finales del siglo XIX y principios del XX, frente al avance del método naturalista, surge en las ciencias humanas la necesidad de repensar tanto el alcance como el método de la reflexión objetiva. En este contexto, se abre un debate sobre la división y jerarquización de las ciencias, principalmente entre la *Lebensphilosophie* y el neokantismo. La propuesta husserliana busca encontrar las raíces de esta división entre naturaleza y espíritu en el mundo precientífico, con el objetivo de delimitar y restringir el alcance de la ciencia natural, que pretendía estudiar al ser humano como un objeto sujeto a las leyes de la causalidad.

La aproximación inicial de Husserl al problema se centra en una división regional entre naturaleza y espíritu, asignando

Two Faces of Nature" in Nenon & Embree (eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*, Springer, 1996, pp. 81-106.

a las ciencias naturales y a las ciencias del espíritu distintas regiones ontológicas del mundo. De este modo, los cuerpos, estudiados por la física, y las subjetividades, estudiadas por las ciencias humanas, quedan fundamentalmente escindidos. No obstante, este enfoque es superado por el análisis de las actitudes, donde Husserl reconoce que no existen objetos meramente naturales en la experiencia cotidiana. En rigor, todos los objetos, incluso los cuerpos, deben ser analizados espiritualmente, dado que la naturaleza en su conjunto es relativa al espíritu. Así, Husserl afirma:

Es un error de las disciplinas humanistas luchar con las ciencias naturales por iguales derechos. Tan pronto como conceden a estas su objetividad como autosuficiencia, ellas mismas caen presa del objetivismo. (...) Porque la verdadera naturaleza en el sentido de las ciencias naturales es un producto del espíritu que investiga la naturaleza y que por lo tanto presupone las ciencias del espíritu.^{3 y 4}

Este importante hallazgo husserliano resulta clave para distinguir su crítica al naturalismo de un *constructivismo*, evitando la afirmación de una primacía de los sentidos culturales sobre los procesos físicos. Para Husserl, no existe un conjunto básico de hechos u objetos sobre los cuales la subjetividad posteriormente imprime significados. Más bien, la naturaleza es esencialmente el correlato de las ciencias naturales: un objeto dado a un interés teórico, pero no existente en sí mismo. Paradójicamente, el sentido de este objeto es precisamente

3 Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Ed. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 345. De aquí en más se abrevia "Hua VI".

4 En caso de no especificarse una edición en español, las traducciones son propias.

el de ser aquello que existe en sí mismo, independiente del sujeto, lo cual tendrá implicaciones significativas.

Desde esta perspectiva, la naturaleza es el resultado de una doble abstracción. En primer lugar, se elimina del mundo concreto cualquier predicado cualitativo o subjetivo, reduciéndolo a su base natural. Así, la naturaleza, entendida como un estrato de “meras cosas físicas”,⁵ se convierte en lo que Husserl describe como el “destilado de la objetividad, purificado de toda donación intuitiva de sentido efectuada por cualesquiera actos”⁶. Sobre esta base ya purificada, la ciencia moderna realiza un segundo nivel de abstracción mediante la idealización matemática de las cualidades primarias, eliminando las cualidades secundarias (y terciarias) relacionadas con la subjetividad. Este proceso culmina en la naturaleza idealizada de la ciencia física, caracterizada por la espacio-temporalidad y la causalidad, despojada de sentido y contrastada con lo propiamente humano. Aunque se trata de un objeto de abstracción, Husserl señala que la naturaleza también se da de manera inmediata y constituye, en cierto sentido, lo primero en el orden de la experiencia: “El universo de los objetos que me son dados pura y simplemente como inmediatamente experienciables (inmediatamente legítimos en la percepción original), y que así deben ser dados, es la naturaleza”.⁷

¿Cómo explicar esta aparente contradicción? ¿Es resultado de una polisemia del concepto de naturaleza o de un cambio

5 Hua IV, 25/55.

6 Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Ed. Henning Peucker, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 298. De aquí en más se abrevia “Hua XXXVII”.

7 Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Ed. por Rochus Sowa, New York, Springer, 2008, p. 30. Se abrevia en lo siguiente “Hua XXXIX”.

en el pensamiento husserliano? En *La Crisis*, Husserl analiza cómo el mundo de la vida es transformado en la naturaleza idealizada mediante la superposición de un “cúmulo de ideas” que la ciencia proyecta sobre él. La idealización de la naturaleza se vincula estrechamente con la crisis de las ciencias y del pensamiento en general. No obstante, la solución que propone Husserl —un retorno al mundo de la vida— no implica una vuelta a objetos puros inmediatamente dados, sino el reconocimiento de la “amalgama de naturaleza y espíritu” presente en la experiencia concreta. Como afirma:

Lo natural y lo mental no nos confrontan clara y separadamente al punto que sería suficiente simplemente señalar: aquí está la naturaleza, y aquí, como algo completamente diferente, el espíritu. Antes bien, lo que al principio parece obviamente separado, en una consideración más profunda resulta estar oscuramente entrelazado, permeándose uno al otro de una manera muy difícil de comprender.⁸

En este sentido, no parece existir una experiencia de la naturaleza que no esté mediada por la actitud científica. En la actitud natural-personalista, la naturaleza se presupone como el estrato inferior del mundo, que remite genéticamente a un mundo carente de cultura.⁹ Experimentamos el mundo como fundado en la naturaleza o como originariamente natural, pero no accedemos a la naturaleza como tal. En este marco, Husserl describe la naturaleza como un estrato predado: “El nivel inferior, la naturaleza, es aquí el presupuesto de la génesis objetiva, pero no ha surgido ella misma de una génesis objetiva —si justamente lo que está en cuestión es la génesis

8 Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Ed. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 54. De aquí en más “Hua IX”.

9 Hua XXXIX, 28.

que hace surgir de lo ya mundano algo mundano de nivel superior—”.¹⁰ Al rastrear las raíces precientíficas de la naturaleza, Husserl encuentra el mundo concreto ¿En qué momento se divide este mundo entre naturaleza y espíritu?

III. Naturaleza en sí y naturaleza en la circunmundainedad

En los manuscritos de la época encontramos un análisis genético-generativo orientado a la búsqueda de una experiencia concreta de lo natural.¹¹ En principio, se percibe a la naturaleza en el estilo causal del mundo, que expresa ciertas regularidades invariantes y también ciertas regiones ontológicas generales.¹² Esto está presente de manera detallada en un manuscrito de 1934 titulado “Naturaleza en la circunmundaneidad (*Umweltlichkeit*) y naturaleza en sí”,¹³ en el que Husserl expone la diferencia entre el estilo de la naturaleza como correlato de la ciencia natural, y el de la naturaleza en la experiencia concreta. Vemos de inmediato que aquí se pone en juego una visión novedosa de la naturaleza: esta no es solo una capa abstracta del mundo, sino que es ya un tipo de experiencia

10 Hua XXXIX, 31.

11 El análisis generativo remite a la investigación de fenómenos culturales, históricos e intersubjetivos que Husserl lleva a cabo mayormente en la década del '30, durante la última etapa de su obra filosófica. De acuerdo con la interpretación de Steinbock (1995) el análisis generativo representa una etapa independiente en el análisis husserliano que podría encontrarse en tensión con los aspectos egológicos del análisis genético. Para una reconstrucción de esta problemática véase: Vecino, María Celeste “Constitución territorial: la relación liminal entre fenomenología genética y generativa en la obra de Anthony Steinbock” en *Investigaciones fenomenológicas número 9* (2024) serie monográfica: Anthony J. Steinbock. Fenomenología y Generatividad, 103-117.

12 Hua IX, 68-69.

13 Hua XXXIX, 301y ss.

mundana. Es, de hecho, la experiencia del mundo, el puro mundo de la experiencia, que tiene un estilo de regularidad o de causalidad *aproximada*, mientras que la naturaleza científica presenta una causalidad *determinada*. La causalidad aproximada se caracteriza por un estilo regular que sin embargo deja lugar para la llegada de eventos fortuitos o inesperados, que no se pueden anticipar. En la naturaleza científica, los hechos fortuitos son retrospectivamente integrados en una cadena causal o, de no poder hacerlo, remitidos a una cadena causal aún no descubierta. Husserl se pregunta por el camino y la motivación que lleva de la naturaleza circunmundana a la científica: ¿"Cómo se constituye la única naturaleza infinita y el mundo pleno - desde el punto de vista de la filosofía, es decir, en el pensamiento mundano desde el mundo circundante?"^{14 y 15}

En principio, el mundo circundante se caracteriza por su orientación: "El mundo es dado de un modo orientado: tengo una esfera de cercanía y una esfera de lejanía, tengo mi cuerpo propio como objeto-nulo de la cercanía, y esta en sí misma de nuevo orientada y diferente para los diferentes sentidos".¹⁶ El mundo circundante es un mundo orientado respecto a mi cuerpo: "La orientación se realiza somáticamente (*somatisch*)

14 Hua XXXIX, 304.

15 El término *Umwelt* (mundo circundante) fue popularizado inicialmente por Jakob von Uexküll en el ámbito de la biología teórica, donde describía el mundo perceptual y práctico de los organismos, enfatizando cómo cada ser vivo construye su propio entorno significativo en función de su estructura corporal y capacidades sensoriales. Aunque no hay menciones explícitas al biólogo en los escritos husserlianos, la resonancia entre ambas perspectivas es altamente probable debido a las fechas en las que escribe Husserl, especialmente en su análisis del mundo circundante en relación con el cuerpo y la orientación subjetiva. En ambos casos, el *Umwelt* no es un mundo objetivo, sino un mundo relativo a la perspectiva del sujeto. Cf. Uexküll, Jakob von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1921.

16 Hua XXXIX, 145.

en el moverse subjetivo”.¹⁷ La constitución del espacio a través de mi orientación corporal ordena el mundo en dos etapas o dimensiones. Por un lado, “el mundo circundante en tanto intuitivo y constituido intuitivamente”¹⁸ lo es respecto a la Tierra como suelo (*Boden*) , y al cielo con sus direcciones: oeste, este, sur, norte. “Todo esto antes de que la tierra sea descubierta como territorio humano universal de todos los territorios”.¹⁹

De esta manera, el mundo circundante se da en dos estratos: como mundo terrestre y mundo celeste. La tierra es el mundo de la experiencia posible, mientras que el cielo es un horizonte infinito de lejanía, que no es pasible de ser experimentado. Las cosas del mundo terrestre se dan bajo la forma de la espacio-temporalidad y como corporalidades físicas, mientras que el cielo, por ser un ámbito de lejanía, es incierto respecto a su ontología. Tendemos a proyectar equivocadamente las características de la experiencia terrestre al horizonte celeste, tomando como cuerpos físicos los astros y extendiendo nuestra forma de comprensión terrestre al infinito. La naturaleza científica, de este modo, abarca todo el universo, mientras que la circunmundana solo abarca a la tierra y al cielo como su horizonte, partiendo desde nuestro ambiente o nuestros alrededores. Esta idea está presente en el texto más notorio acerca de la Tierra, el escrito de 1934 “La tierra no se mueve. Investigaciones básicas acerca del origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza”.²⁰ En este texto Husserl reflexiona acerca de la constitución de la Tierra en su significación originaria como suelo. A diferencia de lo que la concepción científica indica, la Tierra no es primariamente un cuerpo celeste moviéndose en el espacio infinito,

17 Hua XXXIX, 146.

18 Hua XXXIX, 154.

19 Hua XXXIX, 152.

20 Husserl, Edmund. *Textos breves*, Madrid, Sígueme, 2019, p. 615 ss.

no es un objeto físico entre otros. Tiene partes corpóreas, sí, pero como un todo, la Tierra no es un objeto físico en sentido pleno, porque es la condición de posibilidad de la experiencia de todo cuerpo físico. Desde una perspectiva trascendental, la Tierra se revela como el suelo, el arca, la morada originaria, de la que no podríamos decir que está en movimiento. Tampoco en reposo, dado que todo sentido de reposo o movimiento es relativo a este suelo.

Husserl recurre en el texto sobre la espacialidad de la naturaleza a la idea de cuerpo vivido como análogo a la tierra:

En la experiencia primordial, mi cuerpo vivido no tiene ningún desplazamiento, en el sentido de un apartarse de, ni tiene reposo (...) Yo no tengo ningún des-plazamiento-apartamiento; ya permanezca quieto, ya camine, tengo a mi cuerpo vivido como centro, y tengo cuerpos físicos en reposo o móviles alrededor de mí y tengo un suelo sin movilidad.²¹

En principio, la relación entre tierra y cuerpo propio no es solo paralela, sino que la tierra es así constituida como suelo gracias a que la constitución se ancla en mí, en mi cuerpo vivido y los cuerpos de otros próximos a mí que forman mi mundo circundante.²²

Respecto a la tierra, al igual que para la constitución del cuerpo, la donación completa de este objeto particular es, por principio, imposible. Incluso si viajara al espacio y viera a la tierra desde allí, ésta no dejaría de ser el suelo relativo al cual

21 *Ibid.*, p. 626.

22 Cf. Rabanaque, Luis, "Razón, cuerpo, mundo. El arraigo de la razón en la vida según Husserl" en *Investigaciones Fenomenológicas*, (4/II) 2013: *Razón y vida*, 383-397: "La Tierra como suelo exhibe, pues, los mismos rasgos que hallamos en el cuerpo como suelo, a saber, no perspectividad en cuanto totalidad, centramiento en cuanto punto cero y firmeza en cuanto inmóvil". (397); y San Martín, Javier "El contenido del cuerpo" en *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 2010, 169-188, acerca de la "comunidad de base" entre mi cuerpo y el mundo.

puedo sentir mi viaje como un movimiento de alejamiento. Es así que, de acuerdo con Husserl, aun contemplando la Tierra desde fuera, este objeto-tierra no sería un objeto-suelo. Esta perspectiva objetivante implicaría la adopción de una actitud teórica. La astrofísica nos brinda información de la tierra como cuerpo celeste de la misma manera que la medicina puede brindarnos información de nuestro cuerpo como organismo.²³ Como sugiere Merleau-Ponty en su curso sobre la Naturaleza, la Tierra no es ya un objeto como lo era la naturaleza en-sí, sino un cuasi-objeto, que en tanto suelo no puede ser totalizado y enfrentado al sujeto.²⁴

El mundo no solo se orienta entre suelo y cielo sino en una segunda dimensión desde mi comunidad o mundo familiar:

El mundo terrestre, del que se ha hablado hasta aquí, es en primer término el mundo circundante de mi pueblo en su finitud territorial, pero que tiene en torno de sí otros pueblos en las formas más primitivas de la existencia humana en una abierta extensión progresiva sobre el mismo suelo natural terrestre. La naturaleza como núcleo significa aquí naturaleza terrestre (*Erdnatur*) como naturaleza que se extiende continuamente en un avance progresivo reiterable en las direcciones de orientación que corresponden al lugar particular en que uno se encuentra de modo terrestre.²⁵

La tierra pensada como territorio nos introduce en un ámbito un tanto más ambiguo, en tanto tiene ya una dimensión que podríamos llamar espiritual, sin dejar de definirse como na-

23 Alternativamente, Husserl indica que la ciencia natural es capaz de expandir el conocimiento que tenemos de nuestra proto-historia como humanidad en tanto expande el conocimiento de la historia natural de la Tierra (Hua XXXIX, 512).

24 Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes course du collège de France*, Éditions de Seuil, Paris, 1995, p. 110.

25 Hua XXXIX, 186.

tural. En el apéndice XI de Hua XXXIX, Husserl identifica *Umwelt* con *Heimwelt* (mundo familiar).²⁶ Si bien este mundo debe distinguirse del “mundo como el mismo mundo de realidades en la universal multiplicidad de sus posibles orientaciones”,²⁷ debe ser ya un mundo comunitario para que sea mundo familiar:

¿Qué significa aquí “hogar”? Su “casa” (puede ser una caverna o su carpa como nómade, etc.), su tierra (su desierto, su ámbito de bosque originario), su campo y jardín, etc., pero también –porque el hogar es ya algo del “mundo”– sus “parientes”, su familia, su linaje. *Este mundo familiar (Heimwelt) es el correlato de su propia existencia (Dasein)*; él es sujeto personal *para* este mundo y es sujeto de su “vida”.²⁸

En este sentido, Husserl indica que existe un mundo circundante práctico común (*eine gemeinsame praktische Welt*) que todavía no es “nuestro mundo”, es decir, todavía no es el mundo objetivo, único. Esta observación será importante para comprender dónde se ubica el punto de quiebre en que la experiencia concreta del mundo da paso a la naturaleza idealizada.

IV. La naturaleza mítica

Hasta ahora, el mundo circundante como mundo orientado en el doble sentido del suelo y de lo familiar no es fácilmente clasificable como mundo natural o espiritual. En rigor, no se presenta en la experiencia nada que permita una diferenciación orgánica entre esos dos ámbitos. Como ya se indicaba anteriormente, en la experiencia concreta naturaleza y espí-

26 Hua XXXIX, 155.

27 Hua XXXIX, 145.

28 Hua XXXIX, 155. Cursivas en el original.

ritu se encuentran entrelazados. Por lo tanto, cuando Husserl indica en *Ideas II* la irrelatividad de la naturaleza y el carácter absoluto del espíritu, este último no debe entenderse como un conjunto opuesto de fenómenos que se superpondrían a lo natural. El espíritu o la cultura así concebida es, al igual que la naturaleza, un resultado del naturalismo. En Husserl, el mundo terrestre como mundo de la vida permite remontarse más allá de esta dicotomía.

El pasaje de la Tierra a la Naturaleza puede comprenderse en el recorrido que lleva del mundo de la vida al mundo idealizado de las ciencias mencionado en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. El mundo de la vida puede entenderse como el mundo pre-científico de la experiencia natural. Es bien sabido que, al recomponer la historia de la ciencia moderna hasta lo que diagnostica como un momento de crisis de sentido, Husserl identifica a Galileo como el responsable de la matematización de la naturaleza, el “genio descubridor y encubridor” de la naturaleza física. El éxito que obtienen las ciencias duras y que las lleva a erigirse como modelo de todo conocimiento científico es fundamentalmente un éxito técnico. La lógica y la matemática aplicadas exhiben grandes resultados en el dominio y manipulación del mundo. Este éxito lleva progresivamente a la autonomización de la técnica y al olvido de la experiencia concreta de la cual ha surgido: la ciencia se vuelve una máquina que cualquiera puede usar sin saber cómo funciona o porqué se debe poner en funcionamiento.²⁹

Frente a la crisis de las ciencias, Husserl aboga por un retorno al mundo de la vida como el suelo común del que surge y en el que tiene lugar la práctica científica. Este retorno no puede ser un retorno a la naturaleza, entendida como ob-

29 Hua VI, 52.

jeto de las ciencias. esta naturaleza, pensada como el reino universal de lo no-humano o no-espiritual, de lo que se da a la manipulación, es un producto de aquello que pone en movimiento la crisis. En otras palabras, la crisis de las ciencias es una crisis de la naturaleza. Volver al mundo vital significaría, entonces, salir de la matriz naturalista y relativizar la noción de naturaleza científica, pero no en favor de un mundo “meramente cultural” sino del mundo concreto de la vida. ¿Implica esto un retorno a la experiencia inmediata de un mundo terrestre? ¿Es la naturaleza que tematiza la ciencia la misma naturaleza de nuestra experiencia inmediata, originaria? Esta pregunta cobra mayor relevancia si consideramos que Husserl en ocasiones refiere a la base natural del Yo y a su raíces instintivas como un fondo o dimensión de la subjetividad.³⁰ En este sentido, esto equivale a preguntarnos cuál es nuestra relación con la naturaleza y cuál es el sentido que empleamos cuando decimos que somos o no somos seres naturales.

Una posible interpretación³¹ sugiere que la naturaleza circunmundana representa una suerte de naturaleza mítica que se ha perdido través del desarrollo de la historia.

Husserl se refiere, por ejemplo, a la naturaleza mítica de las comunidades animistas de la siguiente forma:

Concepción natural y animista de la «naturaleza» - la «naturaleza», el material terrenal, originario de la tierra, que debe desprenderse de ella y trabajarse, «naturaleza» terrenal en relación con el aire y las formaciones aéreas, niebla, nubes, lluvia, en

30 Hua IV, 275.

31 En el curso ya citado sobre la naturaleza, Merleau-Ponty propone una interpretación distinta que hace hincapié en la incompatibilidad entre el apego husserliano al idealismo trascendental y las consideraciones generativas sobre la Tierra (Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes course du collège de France*, op. cit., p. 102 ss.). Su propia apuesta implicará un abandono de la naturaleza objetiva y una ruptura metodológica con Husserl.

continua mediación con el cielo y los fenómenos celestes. Este es el reino del mito, de cuyo favor o desfavor depende la existencia circunmundana, el reino de las erupciones volcánicas, los terremotos, (las) tormentas, el fuego celestial, las inundaciones, etc. Las fuerzas del destino, a veces amistosas y a veces hostiles a la existencia humana.³²

El animismo caracteriza “la existencia humana en la historicidad natural del pueblo (*natürlich-völkischen*) en el horizonte del hogar y de lo extraño”,³³ una primera etapa de historicidad humana que consiste en la experiencia del mundo como animado debido a una transferencia de sentido de mi cuerpo a todos los demás cuerpos.³⁴

¿Qué motiva el abandono de la naturaleza mítica? En los manuscritos mencionados, la ruptura con el mundo circundante está dada para Husserl por la entrada del otro:

El mundo de objetos o mundo existente espacio-temporalmente es predado para mí en una mediatez según la cual es ante todo el mundo que aparece exclusivamente para mí de un modo inmediatamente original (en mis propias apariciones puramente originales) pero que luego, cuando introduzco la empatía, me es dado como el que aparece originalmente también a los otros. Como esto, el mundo me es dado naturalmente de un modo mediato.³⁵

32 Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Ed. por Reinhold Smid, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1992. p. 38. Se abrevia en lo que sigue “Hua XXIX”.

33 Hua XXIX 38.

34 Cf. Rabanaque Luis “En los límites de la experiencia: dinosaurios, animismo e inconsciente” en LÓGOI Revista de Filosofía N.º 46 Año 26. Semestre julio diciembre 2024, 50-72.

35 Hua XXXIX, 31.

Sin embargo, este otro no es el de mi mundo familiar, que ya formaba parte del mundo circundante. El otro que altera la relación con la naturaleza es un otro extraño, perteneciente a un mundo ajeno. Es el encuentro con otros pueblos el que está detrás de esta transformación.

En esta dirección lo interpreta Steven Crowell³⁶ para quien la naturaleza experimentada inmediatamente, que es una naturaleza “mítica”, se “desencanta” gracias al surgimiento de la relación ética, dando como resultado la naturaleza como reino de las “meras cosas físicas”. La interpretación de Crowell alude a la imposición ética que obliga a abandonar la búsqueda de placer individual en favor de la justicia. Esta es la razón, de acuerdo con él, de que se imponga la noción naturalista de la naturaleza como desprovista de sentido como definición propia de la naturaleza en la obra de Husserl. Lo que permite la naturaleza como estructura nuclear del mundo, es precisamente la comprensión de otros estilos comunitarios a través de la empatía: el mundo se expande a través de la experiencia empática de los otros, co-sujetos, pero la forma en que los horizontes vacíos se plenifican mantiene un estilo general que es natural y permite la comunicación.³⁷ La estructura a priori del mundo es la de la naturaleza. La naturaleza, en este sentido, es para Husserl la garantía de que vivimos en el mismo mundo, más allá de las diferencias culturales.

Hay en esto un motivo ilustrado, del que Husserl parece participar. En la conferencia de Viena, Husserl se refiere al espíritu o la forma espiritual de Europa (*Die geistige Gestalt Europas*)³⁸ como una reorientación del estilo normal de la exis-

36 Crowell, Steven “The Mythical and the Meaningless: Husserl and the Two Faces of Nature”, *op. cit.*

37 Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, Ed. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 53. Se abrevia “Hua XV”.

38 Hua VI, 319.

tencia humana que surge originalmente en la Grecia antigua, conforme nacen las primeras ideas filosóficas y la ciencia como el interés hacia un conocimiento universal e infinito. Es el surgimiento de la actitud teórica, cuya característica principal es su orientación hacia una verdad que pretende ser objetiva e intersubjetivamente válida. La condición de posibilidad de tal experiencia objetiva es la generación y transmisión de estructuras estables de sentido liberadas de su origen concreto gracias al desarrollo de técnicas primarias como el lenguaje y la escritura, que permiten el desenvolvimiento de la cultura europea entendida en su tendencia a la universalidad. Esta liberación o separación del sentido trae aparejada la sedimentación del origen, que se “olvida” o se modifica retrospectivamente. En *El origen de la geometría*,³⁹ Husserl explora esta dinámica en relación con las ciencias matemáticas. Alude al lenguaje y particularmente a la escritura como condiciones de posibilidad de la objetividad ideal, en tanto permiten la transmisión de sentidos unívocos. Para que esto ocurra, debe darse un proceso de sedimentación mediante el que, partiendo de un uso particular, situado de un signo, se genera a través de la repetición una estructura estable de sentido que finalmente puede separarse de su origen. En el caso de la geometría, el olvido de su surgimiento en el mundo de la vida permite que se consolide como ciencia. Solo cuando ese origen se olvida –sedimenta–, puede el sentido idealizarse. Es entonces la “pérdida” de la naturaleza circunmundana la que nos otorga el mundo común, como mundo objetivo (ideal o idealizable).⁴⁰ Llegados a esta instancia, la razón ha dado

39 “La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional” en Husserl, Edmund. *Textos breves*, op. cit., 677 ss.

40 Si bien en la *Crisis* Husserl indica que el mundo, en su estructura esencial, no cambia a causa de la técnica (Hua VI, 51) se plantea aquí la cuestión de si es posible retornar al mundo de la vida. En este sentido: “lo que sea que se de a nuestra simple mirada como visto, oído, o de cualquier

un salto y ya no es simplemente un rasgo común a todos los hombres, sino que alcanza una realización mayor: “La razón filosófica representa una nueva etapa de la naturaleza humana y su razón”.⁴¹ Europa retoma y profundiza el horizonte de universalidad que abre la filosofía griega, y es para Husserl, un hito en la teleología racional.

V. La Tierra como mundo común

Husserl ve en la cultura europea un potencial ético en tanto permite pensar en un mundo compartido para una comunidad humana racional. La naturaleza, en este panorama, tiene un rol importante, enlazado con la empatía. La posibilidad misma de experimentar el mundo de manera objetiva se da gracias a que la constitución es fundamentalmente intersubjetiva. Las cosas exceden mi perspectiva, pudiendo sin embargo completarse con la de otros. En este sentido, si bien Husserl relaciona el contexto de crisis con la idealización de la naturaleza, no deduce de eso la necesidad de retroceder hacia un estado pre-teórico, ni defender una visión animista de la naturaleza.

Para delinear una posible alternativa a la dicotomía naturaleza mítica-naturaleza idealizada, podemos prestar atención a otra dimensión del mundo de la vida. Este no es solo un mundo pre-científico, sino que también refiere en la obra husserliana al mundo social e histórico tal como es experimentado en la actitud natural. En el mismo sentido, la Tierra, en

forma experienciado, mirándolo más detenidamente, incluye sedimentos de actividades espirituales previas; y por lo tanto, es cuestionable si un mundo realmente pre-teórico puede alguna vez ser encontrado en la experiencia pura, librado de los sedimentos de sentidos del pensamiento anterior” Hua IX, 56.

41 Hua VI, 338.

su doble carácter orientado, representa una organización del espacio no solo en términos somáticos sino también espirituales. En su orientación territorial, la Tierra está ligada a una consideración familiar del mundo, pero no excluye los mundos ajenos. Al contrario, los incluye necesariamente, pero no a la manera de la naturaleza en-sí, presuponiendo la existencia de un mundo absoluto y objetivo sobre el que después se imprimen distintas interpretaciones culturales.⁴² La Tierra incluye ya una cierta idea de infinitud o de extensión hacia el infinito, pero ésta no es la infinitud de la naturaleza matematizada.⁴³ Pensada como *omnitude realitatis*, la visión naturalista de la naturaleza interpreta la diversidad de mundos familiares sobre el fondo de una concepción única verdadera del mundo. Por el contrario, la Tierra como mundo común es un suelo en el que conviven distintas concepciones del mundo natural-cultural, distintas cosmologías con distintas naturalezas. Esta visión orienta el análisis del mundo terrestre husserliano en una nueva dirección, más afín a los desarrollos contemporáneos que ponen en cuestión la separación entre naturaleza y cultura.⁴⁴

Si bien un análisis que profundice en esta orientación de los desarrollos husserlianos cae por fuera de los límites de este trabajo, podemos decir que el análisis fenomenológico nos di-

42 Una interpretación similar puede encontrarse en los desarrollos de Anthony Steinbock en *Home and Beyond*, para quien existe una prioridad axiológica mas no constitutiva del mundo familiar sobre el ajeno (Steinbock, Anthony. *Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 1995, p. 184).

43 Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Ed. por Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006, p. 393.

44 Entre los numerosos abordajes contemporáneos que problematizan el dualismo naturaleza-cultura, cabe mencionar los desarrollos de Val Plumwood desde el feminismo, la noción de naturculturas de Donna Haraway, la teoría de los ensamblajes de Deleuze & Guattari, así como el llamado "giro ontológico" en la antropología de Philippe Descola, Bruno Latour y Eduardo Viveiros de Castro, entre otros.

rige a una consideración de la naturaleza intuitiva que no puede divorciarse de la cultura o el espíritu. Entre la naturaleza mítica y la naturaleza desencantada del naturalismo, estas consideraciones nos abren a la posibilidad de pensar en un mundo común “como el mundo de la vida de una comunidad humana capaz de entendimiento mutuo: nuestra Tierra (...)”,⁴⁵ y nos otorga una clave para pensar de modo alternativo en la universalidad de un mundo humano natural.

VI. Bibliografía

Crowell, Steven “The Mythical and the Meaningless: Husserl and the Two Faces of Nature” in Nenon & Embree (eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*, Springer, 1996, pp. 81-106.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Ed. Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Fondo de cultura económica, México, 2005.

- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Ed. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, Ed. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

45 Husserl, Edmund & Landgrebe, Ludwig. *Ehrfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939, p. 189.

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, Ed. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
 - *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edited by Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
 - *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Ed. Rochus Sowa, New York, Springer, 2008.
 - *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Ed. Dieter Lohmar, New York, Springer, 2006.
 - *Textos breves*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2019.
- Husserl, Edmund & Landgrebe, Ludwig *Ehrfarung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La nature. Notes course du collège de France*, Éditions de Seuil, Paris, 1995.
- Rabanaque, Luis, “Razón, cuerpo, mundo. El arraigo de la razón en la vida según Husserl” en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4/II 2013: *Razón y vida*, 383-397.
- “En los límites de la experiencia: dinosaurios, animismo e inconsciente” en *LÓGOI Revista de Filosofía* N.º 46 Año 26. Semestre julio diciembre 2024, 50-72.
- San Martín, Javier “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 2010, 169-188.
- Steinbock, Anthony. *Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 1995.
- Uexküll, Jakob von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1921.

MOVIMIENTO UTÓPICO Y CIENCIA UTÓPICA:

Husserl y la concreción política del ideal ético absoluto¹

Magdalena P. Guíñez

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES – CHILE

I. Introducción

El presente trabajo busca reflexionar acerca del modo en que, en la filosofía política husserliana, se lleva a concreción el ideal ético absoluto comunitario que plantea la necesidad de constituir una comunidad universal de amor. Para esto, mi trabajo se articula en dos secciones que describen dos dimensiones en que ocurre esta concreción. En la primera sección se presenta la idea de que la comunidad de amor universal halla concreción a través de comunidades de amor ético fácticas y finitas que prefiguran el modo de vida de una comunidad universal, mientras que busca extenderse hasta cada vez más sujetos. Esto, por motivos que se harán evidentes, es lo que será denominado como “movimiento utópico”. En la segunda sección, se expone la idea husserliana de una filosofía social rigurosa –que denominaré “ciencia utópica–

1 Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento del proyecto Fondecyt Posdoctoral n° de folio 3230487 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Estado de Chile.

que tiene la función de determinar qué han de hacer los sujetos éticos que buscan darle forma ética al mundo a la luz de las situaciones concretas que se les presenten en el tiempo. Ambas formas de concreción, como se muestra al final, están necesariamente relacionadas, en la medida de que la ciencia utópica es el órgano a través del cual se perfila la praxis del movimiento utópico.

La cuestión de la naturaleza de un ideal ético absoluto y el modo en que éste informa la acción de sujetos concretos es un problema que ha estado en el corazón de toda la tradición utópica. Al remitirnos a ésta observaremos que sus exponentes (Platón, Moro, Campanella, etc.) han tendido a ofrecer una aproximación al ideal, a la utopía, en la forma de un modelo de economía-política –en otras palabras, un libro de recetas–, donde se ofrecen detalladas descripciones de las instituciones y los procedimientos bajo los cuales se compone la comunidad perfectamente (o moralmente) organizada. La dificultad permanente de una aproximación de ese estilo radicaría en que ésta ocurre sin mayores miramientos a los profundos cambios históricos que puede vivir una comunidad, así como la posibilidad de que existan particularidades culturales que requieran de una consideración crítica acerca de la utopía. Por otra parte, la tradición utópica ha recibido críticas en relación a que el “utopista”, al postular su utopía, se presenta a sí mismo con cierto grado de infalibilidad, dado que puede proyectar el modo de vida concreto de toda una comunidad de una vez para siempre, ignorando los méritos y aprendizajes de la colectividad a lo largo del tiempo. El punto de vista de Husserl, como espero mostrar, supera estas dos limitaciones.

Mostrar cómo el ideal ético absoluto comunitario llega a ser, efectivamente, sostenido como ideal, requiere de una exposición extensa que no puede proveerse aquí. No obstante, puede resumirse, en líneas muy generales, del modo siguiente. Al preguntarse un sujeto por cómo ha de vivir, si quiere hacerlo del

mejor modo, descubre él el ideal ético absoluto (individual), relativo a la exigencia de actuar en virtud de las evidencias en todo ámbito, deviniendo autónomo y ético. Aspirar a vivir permanentemente bajo la evidencia perfila la idea del yo vi-viendo, de forma efectiva, de ese modo, tornándose en tarea el convertirse en ese yo, que Husserl caracteriza como “ideal” o “verdadero”. La persecución permanente del yo verdadero tiene como su correlato que la vida propia posee un valor absoluto intrínseco, en la medida de que ella es una puja permanente por realizar un valor en ascenso. Ahora bien, el yo verdadero es un descubrimiento –¡no un invento!– del sujeto; él siempre lo poseyó, incluso en el momento en que no se había convertido aún en autónomo y existía solo en la forma de un “alma germinal”.² Esta conclusión, y aquí se exhibe la ampliación social de este proceder, no sólo la extrae el sujeto respecto de sí mismo, sino también de todos los otros: de todos los otros se puede perfilar la idea de su mejor vida posible y, en este sentido, todos son portadores de un yo ideal que es una tarea genuina digna de ser realizada. Pero, si los otros son valores genuinos que enaltecer, ¿cuál es el modo en que el sujeto puede corresponder ese valor? La respuesta de Husserl es clara: a través del amor ético. El amor ético es el modo en que un sujeto convierte la vida del otro en una tarea: es auto-realizarse a través de la realización del otro. Y si, como se sugiere aquí, el desplegarse en la forma del amor ético hacia los otros está implicado en el mismo hacerse ético del sujeto, y si, a la vez, el hacerse ético es parte fundamental de la realización de cualquier yo, lo que se presenta, entonces, como un ideal general de carácter social es la idea de una humanidad completa en que sus sujetos se relacionen solo en la forma

2 Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, Ed. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 174. En adelante se abrevia “Hua XIV”.

del amarse éticamente entre sí o, lo que es lo mismo, la idea de una comunidad de amor universal, como forma final de la ética social. He ahí el ideal ético absoluto comunitario al que todo yo autónomo debería tender. Esta exposición comprimida muestra que el ideal ético absoluto comunitario para Husserl no se presenta en la forma de un modelo definido, sino como un conjunto de ideas muy generales sobre cómo ha de vivir la comunidad si quiere hacerlo del mejor modo posible. Sin embargo, para retornar a la cuestión inicial, es necesario preguntarse cómo aquella idea de infinitud puede hacerse finita, concreta, de modo de informar a sujetos concretos que habitan contextos diversos en su respectivo tiempo y lugar. A tal cosa se le pretende dar respuesta en lo que sigue.

II. Movimiento utópico

Timo Miettinen³, en relación a la cuestión del hacerse concreto del ideal ético, ha sostenido algo que, en primera instancia, podría parecer contradictorio: mientras que el ideal ético es esencialmente heterogéneo a la política, no es en otro lugar sino en la política misma donde hemos de buscar la concreción del ideal. La primera parte de la afirmación anterior es algo que ha tenido ya cierto recorrido dentro de la literatura que ha estudiado la filosofía política husserliana: si la política es entendida en el modo en que Husserl lo hace, es decir, como el ámbito concerniente a la regulación de la conducta de los individuos a través de la ley y las instituciones (es decir, el ámbito del Estado), entonces la ética husserliana no puede sino ser catalogada como “apolítica”. En efecto, como ha destacado

3 Miettinen, Timo. *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*, Helsinki, Philosophical Studies from the University of Helsinki, 2013.

Schuhmann, el ideal de racionalidad al que hemos arribado antes sólo puede ser objeto de incompreensión e, incluso, de suspicacia⁴. Hart, por otra parte, ha indicado que el “modo estatista de ser en el mundo” implicaría una “inautenticidad” inadmisibles desde un punto de vista ético.⁵ He ahí que lo que pareciera más bien ser el caso para Husserl, a la luz de la demanda de autorresponsabilidad propia de la ética, es que lo que estaría exigido por el ideal sería la necesidad de trascender o abolir el Estado, dado que, pareciera, el “progreso ético ha de redundar en un progresivo desmantelamiento de la organización estatal de poder”.⁶ En este sentido, como comenta Rabanaque, “el desarrollo positivo de la teleología consiste, en última instancia, en la transformación del cuerpo político en un cuerpo ético”,⁷ presentándose el ideal, sugiero, más que como “apolítico”, como *antipolítico*. ¿Cómo podría, entonces, el ideal hacerse concreto en el Estado como dice Miettinen si lo anterior es el caso?

Para Miettinen la distinción entre una

comunidad auténticamente moral (la comunidad de amor) y la comunidad política [(el Estado)] no debe ser concebida como una distinción entre dos objetivos alternativos [...]. Más bien, lo «moral» y lo «político» deben entenderse en términos de dos discursos –uno absoluto y otro relativo–, los cuales son, ambos, necesarios para la realización de la dimensión ética de la filosofía.⁸

4 Cf. Schuhmann, Karl, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, Karl Alber, 1988, p. 159.

5 Hart, James, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht, Springer, 1992, p. 390.

6 Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, Ed. T. Nenon y H.R. Sepp, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 58. A continuación se abrevia “Hua XXVII”.

7 Rabanaque, Luis Román, “La corporalidad política como corporalidad ética” en *Revista Pensamiento Político*, 7, 2016, pp. 91-110, p. 108.

8 Miettinen, *op. cit.*, p. 388.

Lo que tiene en mente aquí Miettinen pareciera responder al hecho de que la comunidad de amor –a secas– es pensada como tarea infinita, por lo cual existe solo en el modo de una lejanía infinita, mientras que aquello que yace en la finitud, en la cercanía, es la “comunidad política”. De este modo, de lo que debería encargarse el “pensamiento político”, como una forma de “pensamiento utópico”⁹ (que abordaré en la siguiente sección), es el plantear ideales relativos para el aquí y el ahora político, en la medida de que está “inspirado por ideales absolutos”.¹⁰ A pesar de que, como bien afirma él mismo, el hecho de que el ideal absoluto sea apolítico nos permite “prevenirnos de tomar las instituciones políticas existentes [en nuestro caso, el Estado-nación], como si fueran la única alternativa posible”¹¹, aún insiste en la necesidad de “tomar responsabilidad” de las “instituciones políticas concretas” (además de las “prácticas sociales, las relaciones de producción, etc.”); he ahí que se catalogue a quien hace esto como el “político genuino”.¹²

Es necesario notar lo siguiente: si la comunidad de amor fuese, efectivamente, algo en absoluto irrealizable, algo que sólo es posible concebir como siendo llevado a cabo en el culmen del desarrollo ético de la humanidad, entonces lo único que nos quedaría para operar serían las instituciones políticas realmente existentes. En otras palabras: si el único sitio para materializar el ideal ético es el Estado, que es el que existe de hecho, entonces no nos queda más opción que, por ejemplo, promover (quizá, votando, quizá haciendo campaña, etc.) a los candidatos legislativos y presidenciales que se presenten a las elecciones que expresen de mejor manera el ideal o, incluso, participar de esas elecciones, para asumir nosotros mismos

9 *Ibidem.*

10 Miettinen, *op. cit.*, p. 370.

11 Miettinen, *op. cit.*, p. 372.

12 Miettinen, *op. cit.*, p. 370.

el *ethos* del “político genuino”. Mas, obsérvese, el error supino de tal planteamiento estriba en que se ha planteado que la comunidad de amor es irrealizable en la finitud: tal cosa es falsa. Esto responde a una incompreensión del ideal. Una atención minuciosa al asunto muestra que el ideal ético absoluto comunitario no radica meramente en la constitución de una comunidad de amor sin más, sino que esta sea, específicamente, universal e incorpore a toda la humanidad dentro de sí. El ideal habla de una comunidad de amor amplísima de la cual, podría decirse, no existe el plural.

Resulta poco problemático el afirmar que las comunidades de amor existen de hecho. Los vínculos que establecen las parejas o las familias (o incluso, probablemente, los animales) son muestra de ello, solo que el tipo de comunidad que existe allí no se erige a partir del amor ético (sino de distintas formas de amor natural-instintivo y pasivo).¹³ Mas, Husserl observa también que nada impide que comunidades basadas en el amor ético emerjan de forma efectiva. Esto se describe con bastante claridad en el cuarto de sus *Ensayos de renovación*: al interior de una “comunidad de vida” [*Lebensgemeinschaft*] que no es ética, puede aparecer, primero, un sujeto ético, que desarrolla un interés genuino por la realización de los otros, y al que le es posible encontrar a otros de su mismo talante, con el mismo interés y la misma determinación,¹⁴ con los que puede conformar una comunidad de voluntades y cuyo vínculo se sustente sobre el amor ético que tienen tanto entre sí, como con todos los otros. De esta manera, mientras que la comunidad de amor universal, que no excluye a ningún sujeto, la idea

13 Cf. Husserl, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Ed. Rochus Sowa & Thomas Vongehr, New York, Springer, 2014, p. 432. Se abrevia de aquí en más “Hua XLII”.

14 Hua XXVII, 45-46.

de una “humanidad ética universal”, la de una “supranación que se extiende sobre todas las naciones individuales”,¹⁵ es, efectivamente, una tarea infinita que emerge de un ideal absoluto, ella halla sus concreciones en comunidades de amor éticas, finitas, que –contrario a la posición de Miettinen– operan, postulo, *contra y más allá del Estado*.

El motivo por el que las comunidades de amor ético fácticas son, en efecto, una genuina concreción de la idea de una comunidad de amor universal radica, en mi opinión, en una serie de paralelismos que pueden establecerse entre éstas y la comunidad política representada por el Estado. En aras de la concreción, procedo a esbozarlos de forma esquemática.

En primer lugar, y quizá esto lo más relevante a resaltar, la comunidad de amor fáctica es *prefigurativa*, en el sentido de que “anticipa, representa e incorpora la idea de una comunidad universal”.¹⁶ Los miembros de una comunidad de amor fáctica buscan realizar, en el aquí y el ahora, en las circunstancias concretas dadas, el modo de vida de una genuina comunidad ética: buscan establecer, de la mejor manera posible, en permanente autocrítica, asumiendo la falibilidad de todo proceso de autotransformación colectiva, una forma de vida que refleje el modo en que toda la humanidad debería vivir. Y esa aspiración está lejos de ocurrir predominantemente en la esfera concerniente a la ley o las instituciones; más bien, se realiza en cada ámbito de la vida que la situación actual permita, y siempre buscando extenderse a la totalidad de dimensiones del mundo de la vida. Contrastando fuertemente con lo anterior, como ya comenté, el “modo estatista de ser en el mundo”, como

15 Hua XXVII, 58.

16 Donnici, Rocco, *Intenzioni d'amore, di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Nápoles, Bibliopolis, 1996, p. 341.

le llama Hart, estaría caracterizado por una “inautenticidad”¹⁷ que niega, de cabo a rabo, la posibilidad de que la política pueda considerarse como prefigurativa de una comunidad ética universal. Esto se observa en los puntos que siguen.

En segundo lugar, puede establecerse un contraste entre ambas formas de comunidad si se inspecciona en cada caso el modo en que se garantiza tanto la conformidad a las normas, en que éstas son originadas, así como la manera en que la comunidad se mantiene cohesionada, sin disolverse. Como señalé antes, la comunidad política opera con el criterio de la ley que, como un principio generativo, se ocupa de la regulación de la conducta a través de la coacción y el castigo. Como indica Husserl: “Las reglas jurídicas son reglas de coacción, esto es, son normas [...] cuya mantención se fuerza a través de castigos”.¹⁸ Por otra parte, en relación al contenido de la ley, éste se origina en el proceso legislativo, que implica, en efecto, un momento de actividad; mas, ulteriormente, para el Estado, como es notorio, es indiferente el que los sujetos súbditos reconozcan la eventual evidencia o racionalidad que la fundaría (ni siquiera conocerla).¹⁹ En relación a este punto, Hart ha destacado que la inautenticidad del Estado responde a su carácter “*fundamentalmente* despótico”,²⁰ independiente de si estamos frente a un gobierno autoritario o democrático-representativo. En efecto, pese a que en un gobierno con democracia liberal los funcionarios del Estado son escogidos por los súbditos de éste, no existe ninguna instancia en la que ellos –los súbditos, los ciudadanos– puedan decidir si deben o no ser representa-

17 Hart, James, *op. cit.*, p. 390.

18 Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1905-20*, Ed. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 107. Se abrevia de aquí en más “Hua XIII”.

19 Recuérdese que es un principio del derecho el *ignorantia iuris non excusat* (“la ignorancia del derecho no exime [de responsabilidad]”).

20 Hart, James, *op. cit.*, p. 393.

dos; en el momento en el que el Estado deviene fácticamente, él se convierte a sí mismo en un *a priori* de la vida comunitaria.²¹ De esta manera, este “«nosotros» es esencialmente inauténtico porque unos siempre hablarán por otros”;²² *la existencia del gobierno es la clausura de la posibilidad del autogobierno*. Finalmente, debe observarse que, en relación a la preservación de la unidad de las voluntades en la forma particular de una comunidad política (del Estado) –i. e., lo que garantiza que siga existiendo como una personalidad [*Personalität*] colectiva de forma efectiva–, ésta requiere una “dirección con autoridad desde fuera” de los individuos (es decir, *heterónoma*).²³ La comunidad política presupone una “organización imperialista de las voluntades”;²⁴ por lo que los ciudadanos participan de ella en calidad de “funcionarios súbditos”.²⁵ En otras palabras, –y esto ha sido ávidamente tematizado por los exponentes del realismo político– es la fuerza del poder centralizado del Estado, y su capacidad para regular la conducta a través de la violencia, lo que permite que la comunidad política perviva en el tiempo.

A la luz de todo lo anterior es que puede afirmarse que el derecho, como vía para la regulación de la vida comunitaria, es insuficiente y que, desde el punto de vista de la ética, se requiera ir más allá de él.²⁶ Los sujetos éticos, motivados únicamente por el amor por los otros, perfilan su actuar resultado de una determinación activa de la voluntad, y de una comunización de sus intelecciones respecto de cómo se ha de

21 He ahí que una superación o abolición de la comunidad política solo puede provenir de una fuerza externa o que, al menos, exista *más allá* de ella.

22 Hart, James, *op. cit.*, p. 391.

23 Hart, James, *op. cit.*, p. 389.

24 Hua XXVII, 53.

25 *Ibidem*.

26 Cf. Walton, Roberto, “Monadología y teleología en Edmund Husserl” en *Areté*, XXVIII/1, 2016, pp. 145-165.

proceder, resultado de una crítica ética del ámbito teórico, valorativo y práctico, por lo que no puede darse por sentada la validez de ninguna norma práctica, provenga de la tradición, la costumbre o la ley. Por otra parte, en relación a lo que mantiene esta comunidad unida, Husserl ha sido claro al resaltar que en este tipo de comunidad hay “un vínculo universal de las voluntades que genera una unidad en el querer sin que se produzca una organización imperialista de voluntades”,²⁷ lo que Husserl ha denominado como una “unidad «comunista» de voluntades”.²⁸ En este sentido, hay “una voluntad central a la que se integran todas las voluntades individuales, a la que todas *voluntariamente* se someten y de la que se saben funcionarias”.²⁹ Con esto se observa que, en el operar de una comunidad de amor, los sujetos prescinden de una regulación que les venga de afuera, sino que ellos, voluntaria y activamente, se entregan a sí mismos, autónomamente, sus normas, autorregulándose, *autogobernándose*.

A partir de estos dos puntos, pueden comprenderse desde ya los motivos para aseverar que la comunidad ética existe *contra* el Estado o, lo que es lo mismo, que es, en esencia, *antipolítica*, y de porque la literatura especializada ha enfatizado el carácter “an-árquico” (Schumann),³⁰ “anarco-comunista” (Hart)³¹ o “comunitario-anarquista” (Melle)³² de la ética social de Husserl. Y es que, muchas veces –y esto suscitaría ingresar en el espinoso terreno del “derecho a rebelión”; cosa imposible de hacer aquí– puede ocurrir que lo que estaría exigido éticamente de realizar

27 Hua XXVII, 52.

28 Hua XXVII, 53.

29 *Ibidem* (la cursiva es mía).

30 Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 150.

31 Hart, James, *op. cit.*, p. 387.

32 Melle, Ullrich, “Selbstverwirklichung und Gemeinschaft in Husserls Ethik, Politik und Theologie” en *Tijdschrift Voor Filosofie*, 57/1, 1995, pp. 111-128, p. 121.

para la comunidad ética riña o contravenga del todo las disposiciones provenientes del Estado, precisamente porque él “fue establecido como garante insuperable de la paz en una época sin fenomenología”;³³ no hay motivo, así, para pensar que sus normas tengan igual contenido que las de la comunidad ética. Además, y esto –hasta donde llega mi conocimiento– no ha recibido ninguna atención por parte de la literatura, Husserl pareciera sugerir la necesidad de una aproximación antipunitiva, contraria a la misma lógica basada en castigos del Estado:

¿No impone el derecho penal un heroísmo de voluntad generalmente imposible a quienes son débiles y enfermos de voluntad desde el principio? [...] Para otras personas de una comunidad que ha preparado métodos tan perversos para seguir el juego a sus semejantes, la prisión significa [...] una de las situaciones límite en las que cualquiera, ya sea por culpa o sin ella, pueden encontrarse, como tales, en que el ser humano corre el mayor peligro de perder su humanidad, de no poder mantener su humanidad.³⁴

Con esto, resulta claro que la comunidad política está lejos de poder ser presentada como una genuina concreción del ideal ético absoluto comunitario. De hecho, lo que más bien se hace patente es que, en la esencia de la comunidad política, late la negación de la posibilidad de constituir una comunidad de amor universal; y ello en contraste con las comunidades de amor fácticas. Procederé, en vistas de finalizar esta sección, a presentar brevemente una caracterización adicional de las comunidades de amor fácticas, con el fin de poder aseverar que ellas han de poder ser denominadas, no solo como “movimiento social”, como lo hace Husserl, sino como *movimiento utópico*.

33 Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 123.

34 Hua XLII, 522.

La comunidad de amor, observa Husserl, se caracteriza por su naturaleza necesariamente abierta, poseyendo “la aspiración (motivada necesariamente por el amor) de hacerse una comunidad de amor lo más amplia posible”.³⁵ El modo en que proceden los sujetos funcionarios de esta comunidad, ya sea a través del comportamiento ejemplar,³⁶ ya sea a través de la “prédica moral”,³⁷ es uno que permita “ganarse” [*gewinnen*], hacer parte de la comunidad, a aquellos que no lo hacen, precisamente motivados por su amor al prójimo. Este *ganarse* a los otros radica, sobre todo, en una exhortación a la autonomía, buscando despertarlos, de modo de que reconozcan la validez del ideal ético y, así, se incorporen a la comunidad ética para operar en función de él. Como ha observado Schuhmann, esto contrasta del todo con el Estado, que sólo limita su ámbito de concernencia a los sujetos que forman parte del pueblo del Estado, dejando a los otros fuera de consideración.³⁸ La comunidad ética, en contraste, busca superar del todo la distinción de origen generativo entre la cercanía y la distancia sobre la que el *Staatsvolk* se funda. Esto es relevante observarlo, dado que puede conducir a una interpretación equivocada de la posición de Husserl. La distinción entre cercanía y lejanía se convierte, para los sujetos éticos, en una cuestión de eficiencia de su praxis: los otros que son cercanos, aquellos sobre los que sí pueden actuar, aquellos por los que pueden velar por su autonomía y felicidad, son, en efecto, el prójimo. He ahí que, si se lee descontextualizadamente la sentencia de Husserl que indica que “no se trata de amar a ‘todos los

35 Hua XIV, 175.

36 Cf. Hua XXVII, 48.

37 Hua XXVII, 52.

38 Cf. Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 149. De esta manera, la única forma en que el Estado puede tener una aspiración de incorporar a otros a sí mismo sería en la forma del colonialismo/imperialismo.

seres humanos' sino a 'tus prójimos',³⁹ podríamos concluir, erróneamente, un carácter limitado de las aspiraciones universalistas de la comunidad de amor. La cita anterior llama la atención respecto de las limitaciones empíricas que los sujetos tienen respecto de lo que pueden conseguir; por eso se hace énfasis en el prójimo. Sin embargo, "esto puede estirarse en cuanto considero a toda la humanidad como una comunidad de vida y tengo un interés amoroso en ella",⁴⁰ por lo que se presenta como tarea, fundado en ese "interés amoroso" en la humanidad, el convertir a porciones cada vez mayores de la humanidad en prójimo, en hacerse cada vez más eficiente. ¿Cómo se consigue esto, según Husserl? Brevemente: incorporando a más sujetos a la comunidad. Mientras que un sujeto es impotente frente a la tarea de enaltecer a la humanidad como un todo, una personalidad de orden superior cada vez más grande puede tener mayor eficiencia sobre un prójimo cada vez mayor. Para esto, volviendo a lo tratado más arriba, ellos han de buscar ganar a los otros para sí. Husserl utilizará el término de "movimiento social" para dar cuenta del modo en que la lógica de la comunidad ética se propaga a cada vez más sujetos. Puede destacarse el carácter de movimiento de la comunidad ética, precisamente porque es una comunidad que, actuando en una comunidad no ética, busca expandir, sin ningún límite, su operar a más sujetos. He ahí que ese movimiento social tenga permanentemente como su aspiración la realización del ideal de una comunidad de amor universal; he ahí que ese movimiento sea un movimiento utópico, uno que busca "abocar su vida para convertirse en una fuerza histórica dedicada a la realización de este ideal".⁴¹

39 Hua XLII, 467.

40 Hua XLII, 302.

41 Hua XLII, 163.

III. Ciencia utópica

Existe otro sentido en el que puede considerarse la cuestión de la concreción del ideal ético absoluto y que está en estrecha relación con lo tocado anteriormente. Y es que, en relación con la infinitud del ideal ético, aparece la pregunta de cómo éste es capaz de informar el actuar de sujetos concretos ubicados en la finitud. Para decirlo de otra manera: hay que preguntarse por las vías bajo las cuales el movimiento utópico puede perfilar su praxis a la luz de las evidencias. En resumen: ¿qué hacer? Respecto de esto, Husserl ha ofrecido, en el cuarto de sus *Ensayos de renovación*, un tratamiento que no volvería a tener lugar en el resto de su obra. Allí se sostendría la necesidad de una “filosofía social rigurosa”⁴² [*strenge Sozialphilosophie*] que tiene la tarea tanto de llevar a concreción el ideal ético a través de la formulación de ideales relativos, de modo tal de saber cómo proceder en el aquí y el ahora, como también la de evaluar lo actualmente existente en función de lo que es efectivamente posible.

Dado que el tratamiento husserliano de este tópico es más bien breve, procederé a resumirlo del todo. Se sostiene que la filosofía social rigurosa está en condiciones de “proveer la teoría que puede operar en la práctica y que sabe adaptarse a las situaciones concretas dadas”.⁴³ Husserl indicará que la “ciencia”, en la medida de que puede “determinar científicamente las circunstancias” y “remitirlas a la teoría de las posibilidades puras”, puede ofrecernos, en relación con el ideal, una forma de “regulación” [*Regelgebung*] acerca de su “aplicación” [*Anwendung*].⁴⁴ Esto es lo que permitiría a la ciencia “articularse a sí misma como ciencia «técnica»” [*technische» Wissenschaft*].⁴⁵

42 Hua XXVII, 55.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

Al leer la descripción de la filosofía social como ciencia técnica aquello que llega a la mente es pensarla como una forma de *Kunstlehre*, es decir, como una doctrina de las reglas, una teoría respecto de la práctica, una preceptiva.⁴⁶ Y es innegable que esto parece ser el caso para la filosofía social: el filósofo social, el *Kunstlehrer*, estaría en condiciones de formular, como le llama Miettinen, ideales relativos, que se presentan como lo mejor posible practicable dentro de una situación histórica, social, material y culturalmente definida. De esta manera, mientras el ideal ético absoluto permanece en la infinitud –y que podría identificarse como *lo bueno*–, los ideales relativos serían *lo mejor*, resultado de atenerse a un contexto siempre cambiante. Miettinen, como ya se sugirió, caracterizará a esta filosofía social como “pensamiento político” o como “pensamiento utópico”, en la medida de que involucra una reflexión sobre cómo alcanzar la utopía, realizar el ideal, a través de la política⁴⁷; mas, como Husserl ha sugerido que esta empresa tiene, en verdad, la dignidad de una ciencia, he preferido el término de “ciencia utópica”, sobre todo a la luz de que es una preceptiva de y para el movimiento utópico.

Ahora bien, la pura caracterización de la filosofía social meramente como una doctrina de las reglas ignora lo que, estimo, son tareas fundamentales para llevar a plena concreción al ideal ético, sobre todo porque ello no enfatiza la *función mediadora* que tiene la filosofía social. En efecto, me gustaría sugerir que la filosofía social, como ciencia, debe tener a la vista los resultados de múltiples empresas científicas, precisamente para hacerlos entrar en comunión. Procedo a especificarlos. En primer lugar, debe tener en cuenta los resultados de lo que Husserl denomina

46 Cf. Cabrera, Celia. “El carácter científico de la ética en Husserl. De disciplina especial a doctrina normativa universal” en *Filosofía UIS*, 13/1, 2014, pp. 75-96.

47 Aunque, como ya hemos visto en la sección anterior, esa realización política está lejos de ser en el Estado como piensa Miettinen.

la “teoría de las posibilidades puras”, es decir, una ciencia *a priori* que pueda bosquejar distintos tipos de modos de vida humana colectivas. En segundo lugar, debe considerar los resultados de la ética pura que está en condiciones de proveer una valoración de aquellos tipos. En tercer lugar, si atendemos la expresión utilizada por Husserl, de “situaciones concretas dadas” que están determinadas “científicamente”, este término no puede tener otro sentido que no sea el de los resultados de la investigación empírica (por ejemplo, la sociología, la economía, la antropología, la medicina, etc.). En este sentido, al dar cuenta de la situación en la que se actúa con los conocimientos que nos ofrecen los distintos saberes, la filosofía social ilumina una función ética tanto de las ciencias sociales, como de las ciencias naturales. En cuarto lugar, y en consonancia con el punto anterior, debería tenerse en cuenta no sólo aquello que remite a las posibilidades puras, sino de lo que es potencialmente posible, es decir, probable, perteneciente a la situación dada, y esto también proviene de las ciencias empíricas.⁴⁸ Elaborar ideales relativos que puedan informar la voluntad de una persona colectiva (en este caso, del movimiento) requiere de poder determinar las potencialidades efectivas que ofrece el contexto en el que se actúa. De este modo, por decirlo así, la praxis del movimiento actualizaría posibilidades latentes a la luz de lo mejor posible. En quinto lugar, y queda pendiente el establecer cuál es la empresa científica que está en condiciones de hacer esto (si es que no es una tarea propia de la filosofía social), sería necesario poder proveer una operacionalización de los conceptos de la ética, es decir, el determinar contenidos empíricamente observables acerca de aquello sobre lo que la ética versa. Si tal cosa no se llevase a cabo, sería imposible que un movimiento social pudiese evaluar en qué medida el estado actual de cosas a nivel

48 Recuérdese que Husserl ha indicado que, en sede práctica, lo que es probable tiene una importancia capital que no existe en sede teórica. Cf. Hua XLII, 310.

social está más o menos en correspondencia con sus aspiraciones y, quizá lo más importante, sería imposible evaluar la eficacia y la efectividad de su propia praxis. Esto permitiría, además, reforzar una función crítica de estas consideraciones, dado que se podría mostrar en qué medida la dirección que toma la comunidad, así como la ideología de los que defienden una forma de sociedad concreta, no se corresponde con una orientación ética. La práctica de operacionalizar, en todo caso, como todo hacer de una ciencia, ha de estar sujeta a refinación permanente. De esta manera, la filosofía social, teniendo todo lo anterior a la vista, especificaría qué y cómo hacer, en una infinitud de ámbitos, si lo que se pretende es constituir de manera progresiva una comunidad de amor lo más amplia posible.

Para finalizar, dos observaciones. En primer lugar, sólo a través de indagaciones futuras podrá determinarse si el concepto husserliano de *Kunstlehre* es o no demasiado estrecho a la hora de agrupar las tareas de una filosofía social bosquejadas más arriba. No pareciera existir en Husserl –hasta donde llega mi conocimiento– un tratamiento más pormenorizado en este respecto. En segundo lugar, es necesario notar que, en la medida de que la filosofía social, la ciencia utópica, es un órgano del movimiento utópico, que está conformado por los sujetos éticos, allí los *Kunstlehrer* y los *Praktiker* son exactamente los mismos individuos, precisamente porque quienes están buscando darle forma ética al mundo por medio de su praxis son aquellos que deben constituir una ciencia que la perfile a través de las evidencias en cada situación. No existe, en este sentido, una instancia aparte que pueda subsidiar científicamente la acción del movimiento, como ocurre en el caso del modelo político propio del vanguardismo.

IV. Conclusión

Con lo visto, creo haber ofrecido un recorrido que toca los puntos más relevantes relativos al tópico de la concreción del ideal ético absoluto comunitario, por lo menos en su relación con el ámbito político. Pese a que todos estos desarrollos estaban ya contenidos en los importantes *Ensayos de renovación*, es cierto que se requería mirarlos con la lente de este problema específico para poder darles la sistematización ofrecida.

Son requeridas, por cierto, futuras investigaciones que estén en condiciones, en primer lugar, de ofrecer mayor cantidad de caracterizaciones a la comunidad ética como movimiento utópico, cuestión que, por limitaciones de espacio, no pudo llevarse a cabo; en segundo lugar, de esclarecer mayormente las tareas y la naturaleza de la filosofía social como ciencia utópica permitiendo, por ejemplo, determinar en qué medida el proyecto contemporáneo de una “fenomenología crítica” no es más que un desarrollo de la misma; en tercer lugar, de aclarar la relación entre movimiento y ciencia, y de si ambos pueden o no pensarse separados.

V. Bibliografía

- Cabrera, Celia, “El carácter científico de la ética en Husserl. De disciplina especial a doctrina normativa universal” en *Filosofía UIS*, 13/1, 2014, pp. 75-96.
- Donnici, Rocco, *Intenzioni d'amore, di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Nápoles, Bibliopolis, 1996.
- Hart, James. *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht, Springer, 1992.

- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1905-20 (Husserliana XIII)*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28 (Husserliana XIV)*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937 (Husserliana XXVII)*, La Haya, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937) (Husserliana XLII)*, New York, Springer, 2014.
- Melle, Ullrich, "Selbstverwirklichung und Gemeinschaft in Husserls Ethik, Politik und Theologie" en *Tijdschrift Voor Filosofie*, 57/1, 1995, pp. 111-128.
- Miettinen, Timo, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*, Helsinki, Philosophical Studies from the University of Helsinki, 2013.
- Rabanaque, Luis Román, La corporalidad política como corporalidad ética, *Revista Pensamiento Político*, 7, pp. 91-110
- Schuhmann, Karl, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, Karl Alber, 1988.
- Walton, Roberto, "Monadología y teleología en Edmund Husserl", *Areté*, XXVIII/1, 2016, pp. 145-165.

