

IMAGEN Y SENTIDO

REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS
Y HERMENÉUTICAS

Edición de
Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi

NAUTILIUM

La presencia cada vez más extendida de la imagen en todos los ámbitos de nuestra sociedad, fenómeno dinamizado y complejizado por el desarrollo tecnológico, ha dado lugar en los últimos años a estudios interdisciplinarios orientados a dar cuenta de su singularidad y de sus inéditas expresiones. La filosofía no ha sido ajena a este interés tal como lo testimonian las numerosas investigaciones sobre el particular publicadas en libros y revistas especializadas en años recientes. El trabajo que ahora presentamos tiene como propósito seguir aportando luces a esta cuestión en diálogo con la fenomenología y la hermenéutica (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Ortega y Gasset, Nicol, entre otros). No deja de tener también una intención práctica que surge de la necesidad de orientarse en un entorno saturado de imágenes que reclama, hoy como ayer, el paso del *eidôlon* al *eikôn*, de la realidad puramente visual, que puede engañar en su evanescencia, a una realidad que despliega su *energeia* en la donación de algo valioso y portador de sentido.

Colaboradores: Roberto Walton, Ricardo Gibu, Ángel Xolocotzi, Graciela Ralón de Walton, Alberto Constante, Gerardo Rivas López, Luis Tamayo, Eduardo González di Pierro, Francisco Gómez-Arzapalo, Arturo Aguirre Moreno, Arturo Romero Contreras, Román Chávez Báez, Claudia Tame Domínguez, Jeanette Ugalde Quintana, Fernando Huesca Ramón y Rubén Sánchez Muñoz.



D.R. © 2016, Roberto Walton, Ricardo Gibu, Ángel Xolocotzi, Graciela Ralón de Walton, Alberto Constante, Gerardo Rivas López, Luis Tamayo, Eduardo González di Pierro, Francisco Gómez-Arzapalo, Arturo Aguirre Moreno, Arturo Romero Contreras, Román Chávez Báez, Claudia Tame Domínguez, Jeanette Ugalde Quintana, Fernando Huesca Ramón y Rubén Sánchez Muñoz.

D.R. © 2016, Editorial Nautilium, A. C.
Andador Luis de la Rosa 88, col. Jardín Balbuena
C.P. 15900, Ciudad de México

ISBN: 978-607-9694-96-8

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

La publicación de este libro se realizó con fondos complemento PROFO-CIE-2015-1 (18687) y Fondos especiales VIEP-BUAP. Las investigaciones que lo conforman, arbitradas por pares académicos, se privilegian con el aval de la institución coeditora.

IMAGEN Y SENTIDO

REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS
Y HERMENÉUTICAS

IMAGEN Y SENTIDO
REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS
Y HERMENÉUTICAS

Edición de
Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi



NAUTILIUM

PRESENTACIÓN

La presencia cada vez más extendida de la imagen en todos los ámbitos de nuestra sociedad, fenómeno dinamizado y complejizado por el desarrollo tecnológico, ha dado lugar en los últimos años a estudios interdisciplinarios orientados a dar cuenta de su singularidad y de sus inéditas expresiones. La filosofía no ha sido ajena a este interés tal como lo testimonian las numerosas investigaciones sobre el particular publicadas en libros y revistas especializadas en años recientes. La pregunta por la imagen, sin embargo, no es un asunto que preocupa a la filosofía desde el surgimiento de la así llamada “sociedad de la imagen” o “cultura de la imagen”. Aunque ella ya se hacía presente en la antigüedad con la distinción platónica entre *eikôn* y *eidôlon*, queda enmarcada como problema filosófico en el momento en que Kant, hace más de dos siglos, la sustrae del terreno meramente empírico reconociendo la necesidad, para el conocimiento, de una imagen *a priori* o, para el arte, de una imagen originaria (*Urbild*). La pregunta contemporánea por la imagen debe entenderse dentro de las nuevas posibilidades que el filósofo de Königsberg le atribuye, pero también en estrecha relación con el esfuerzo llevado a cabo, en las postrimerías del siglo XIX, por autores que, bajo el impulso del romanticismo alemán, descubrieron en el lenguaje metafórico una nueva vía para filosofar (Nietzsche) o justificaron la validez del conocimiento de las realidades singulares e históricas (Windelband, Simmel, Dilthey, Croce, etc.). Un lugar destacado, en línea de continuidad con estos trabajos, ocupa la obra filosófica de Husserl. Sus reflexiones han inaugurado una línea de investigación en torno a la imagen decisiva a lo largo del siglo pasado y aún vigente en nuestros días. Cuando la fenomenología pregunta *qué vemos cuando vemos una imagen* distingue este acto de la mera percepción de un objeto. “Ver” una imagen refiere a la posibili-

dad de intuir lo representado a través de una intención singular que se “sumerge” en él, gracias a la mediación de algo que lo representa. La explicitación de esta original intención fue para Husserl un *leitmotiv* que, directa o indirectamente, impulsó una cantidad importante de sus investigaciones y, también, la de muchos filósofos que hallaron aquí una clave hermenéutica preciosa para comprender una amplia gama de fenómenos imposibles de ser descifrados desde el paradigma empirista o el formalista.

El libro que ahora presentamos tiene como propósito seguir aportando luces, desde la fenomenología y la hermenéutica, a esta cuestión. No deja de tener también una intención práctica que surge de la necesidad de orientarse en un entorno saturado de imágenes que reclama, hoy como ayer, el paso del *eidôlon* al *eikôn*, de la realidad puramente visual, que puede engañar en su evanescencia, a una realidad que despliega su *energeia* en la donación de algo valioso y portador de sentido.

El volumen está dividido en dos partes: la primera titulada “Aportes fenomenológicos” contiene trabajos sobre la imagen a partir de Husserl, Ricoeur, Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, Ortega y Gasset, y la fenomenología italiana actual. La segunda, titulada “Aportes hermenéuticos”, recoge ensayos sobre la imagen sea en diálogo con filósofos modernos (Spinoza, Hegel) y contemporáneos (Nicol, Lledó, Žižek, Goretzki), sea en su relación con lo social.

Nuestro agradecimiento a los autores que participaron en este libro, así como a las personas que colaboraron en la revisión del manuscrito: Lucy Canizales Higuera y Jorge L. Quintana Montes. La presente coedición ha sido posible gracias al apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras y la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ricardo Gibu
Ángel Xolocotzi

I. APORTES FENOMENOLÓGICOS

EL PAPEL DE LA IMAGINACIÓN EN LA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA

Roberto J. Walton

El primer apartado introduce la visión de Edmund Husserl sobre la imaginación. Se trata de un modo de presentificación o re-presentación (*Vergegenwärtigung*), que si bien, como fantasía libre, no está condicionada y no sitúa lo presentificado o re-presentado en un lugar del tiempo, puede quedar atada, en otra modalidad de sus operaciones, a datos que la motivan. En segundo lugar se examina el modo en que, según Husserl, la imaginación opera en una constitución regresiva mediante la cual es posible figurarse mundos ya desaparecidos. Esta presentificación se realiza sobre la base de indicios en una apertura a las generaciones anteriores y en un traspasamiento de lo generativamente constituido. En tercer lugar, siguiendo a Paul Ricoeur, se indican diversas modalidades de la intervención de la imaginación en la historiografía y en la historia hecha y padecida. Por último, se vuelve sobre el análisis de Husserl para examinar su visión sobre algunos aspectos de la historiografía.

I. FENOMENOLOGÍA DE LA IMAGINACIÓN

El análisis fenomenológico de la correlación intencional entre la conciencia y el objeto, entre la noesis y el noema, distingue del lado objetivo un sentido que se articula en una X vacía o sustrato y un “objeto en el cómo de sus determinaciones”, es decir, un conjunto de propiedades. Este sentido está acompañado de una tesis o carácter de ser cuya forma originaria es la efectividad. De ella derivan, en razón de

una menor convergencia en las experiencias, los caracteres de ser de lo probable, lo posible, lo dudoso, etc. Correlativamente, según el paralelismo noético-noemático, se encuentran del lado de la noesis un dar sentido y los caracteres de la creencia cuya forma básica es la certeza. De ella derivan la conjetura, la sospecha o la duda, etc. Caracteres de ser y caracteres de creencia son caracteres que implican una posición modal con respecto al objeto. Frente a ellos se encuentra la modificación de neutralidad que se diferencia porque el objeto no está puesto de una determinada manera modal. La neutralización como carácter noético deja en suspenso, pone entre paréntesis. Se trata de una conciencia neutra que retira toda eficacia a los caracteres ya existentes. Así se establece un corte radical en la conciencia entre la conciencia posicional y la conciencia no-posicional que responde a la neutralización o “abstención voluntaria de toda posición” (Husserl, 1980: 577).

El conjunto formado por sentido y tesis tiene diversas maneras de darse según la plenitud conferida por intuiciones que nos ponen en contacto con objetos. Aquí se distinguen las presentaciones y las presentificaciones. Las presentaciones son las percepciones que ponen el objeto en el presente como algo que está ahí en su presencia. Con otras palabras: en la percepción el objeto está presente originalmente, en persona o en carne y hueso (*leibhafti*). Por el contrario, la presentificación o re-presentación no da el objeto en su presencia misma. Puede ser simple o compleja.¹

La presentificación simple da el objeto en sí mismo aun cuando no lo da en carne y hueso. Si bien no están ahí en carne y hueso, los objetos presentificados en cada caso aparecen en sí mismos ante la conciencia y no a través de un elemento mediador. Un caso de presentificación simple pone el objeto en algún lugar de nuestro horizonte temporal. Hay una presentificación de pasado (rememoración), una presentificación de futuro (espera) y una presentificación de presen-

1. Sobre esta distinción, véase Husserl, 1976: 232 ss.: tr. 327 ss.

te (una re-presentación no-perceptiva de un objeto presente). El otro caso de presentificación simple es la imaginación o fantasía que implica una neutralización del momento temporal. Toda fantasía es una presentificación neutral que no pone lo presentificado en el tiempo. Esto significa que la imaginación se libera de toda relación con el aquí y ahora. O más bien la fantasía pone el objeto “como si” estuviera presente o “como si” fuera efectivo. De ahí que Husserl se refiera a una cuasi-posicionalidad de la fantasía. El objeto fantaseado –por ejemplo, un centauro– se da también en sí mismo sin mediación.

Husserl contrapone el mundo de la percepción al mundo de la fantasía en los siguientes términos:

[...] el reino de la experiencia actual, que está atado (*gebunden*) a la realidad del sujeto cognoscente y sus experiencias, es un reino único y fijo; por otro lado, los mundos de la fantasía son infinitamente múltiples, son [...] una multiplicidad desordenada de mundos posibles infinitamente múltiples, de los cuales cada uno presenta la idea del correlato de un orden armónico y determinado de ficciones, que se unen unitariamente, de un modo análogo al que las cosas se unen efectivamente en el mundo efectivo (Husserl, 1980: 523).

Por otro lado, Husserl se plantea el problema de “*si hay tal cosa como una fantasía completamente pura*” (Husserl, 1980: 509). Tiene en cuenta que toda experiencia está “atada” tanto al curso de la conciencia como a un contexto de experiencia. Señala que la fantasía se inserta en el curso de la conciencia, y pregunta si esta inserción no establece una relación entre la ficción y la realidad de modo que la imaginación queda sujeta a una limitación. Y observa que las fantasías que ordinariamente se nos ocurren no son libres sino “fantasías-en (*Hineinphantasien*) que imaginan algo ficticio en una porción de realidad experienciada intuitivamente o aun de realidad oscuramente puesta” (Husserl, 1980: 509). El problema de la “fantasía

atada” interesa por el papel de la imaginación en la reconstrucción del pasado.

Husserl califica la fantasía en el sentido habitual como “fantasía reproductiva” (*reproduktive Phantasie*). Pero lo reproducido, es decir, lo que se hace venir de nuevo a la conciencia, es transformado en algo cuasi-efectivo. Esto diferencia la fantasía reproductiva de la rememoración, que también es reproductiva, pero en el modo de la efectividad de su objeto. Mientras que la rememoración es una reproducción modalmente no-modificada, la fantasía contiene, además de la modificación reproductiva, una modificación de la posición o tesis: “En la fantasía no tenemos conciencia sin más ni más de algo incluido como efectividad, pasado, etc., sino que tenemos conciencia de algo con su contenido ‘como si’ fuera presente, etc. Para nosotros es efectividad ‘como si’” (Husserl, 1980: 504). Así vemos en una intuición ninfas, centauros, etc., pero en el modo del como-sí, esto es, en una forma que carece de fuerza. No llevamos a cabo ninguna posición o tesis porque no ponemos lo fantaseado como existente o efectivo.

La presentificación compleja no da el objeto en sí mismo sino que es la conciencia de un elemento mediador. Nos encontramos también con dos casos. El primero es la conciencia-de-imagen (*Bildbewusstsein*) que surge para representar algo que no aparece en sí mismo. Implica la percepción de un objeto como objeto-imagen retratante, es decir, como representante de algo retratado que no es percibido y que de ese modo es representado indirectamente. Ahora bien, para que un objeto percibido aparezca como una imagen, debe ser neutralizado. Se trata de una neutralización aplicada a la percepción o presentación. La imagen es algo percibido que es neutralizado de tal modo que me abstengo de ponerlo como percibido. Así, no percibo la estatua como una figura de piedra sino como imagen de una persona. La percepción de la piedra es depositaria de una intención que va más allá de ella y la caracteriza como imagen. Se tiene entonces la cosa-imagen (*Bildding*) o imagen física, es decir, la imagen como cosa física (el mármol), el

objeto-imagen (*Bildobjekt*), es decir, el objeto que representa o retrata algo (la estatua), y el sujeto de la imagen (*Bildsujet*), lo representado o retratado por medio de la imagen (un héroe) (cf. Husserl, 1980: 19 ss., 489 s.). El segundo tipo de presentificación compleja es el signo que no exige, a diferencia de la imagen, ninguna semejanza con lo designado.

Para estudiar el papel de la imaginación en la reconstrucción del pasado histórico se deben tener en cuenta variaciones a las que están sujetas tanto la conciencia-de-imagen como la fantasía.

Por un lado, el análisis de la conciencia-de-imagen lleva a considerar el caso en que vivimos en lo perceptivamente presentado, esto es, en una “pura *percepción* (*Perzeption*) *carente de posición*” (Husserl, 1980: 467) sin que lo percibido remita más allá de sí mismo. Por eso Husserl habla de una fantasía perceptiva. Mientras que la fantasía reproductiva –como modalidad de la conciencia-de-imagen– utiliza el material de percepciones pasadas, la fantasía perceptiva se asocia con una percepción presente a la que neutraliza. Se trata de la percepción (*Perzeption*) de la imagen que no remite fuera de ella como la conciencia-de-imagen originaria y que a la vez se separa del entorno que se da en una percepción ponente. Husserl utiliza a veces el término *Perzeption*, para contraponer el tipo de percepción involucrado en la fantasía perceptiva a la *Wahrnehmung* o percepción posicional. Sobre esta percepción carente de posición, Husserl dice: “Por cierto, la figuratividad (*Abbildlichkeit*) no es la preocupación principal sino la imagería (*Bildlichkeit*) en el sentido de la fantasía perceptiva como una imaginación inmediata” (Husserl, 1980: 515). En una obra de teatro, por ejemplo, los actores pueden producir la imagen, por ejemplo, de un suceso trágico, pero la “imagen de” no es un retrato (*Abbild*) en el sentido de que un objeto-imagen representa un sujeto de la imagen. Lo que el actor hace no es un objeto-imagen en el cual se retrata un sujeto de la imagen real o ficticio: “Cuando se representa una pieza de teatro, no es necesario provocar una conciencia-de-retratación (*Abbildungsbewusstsein*), y lo que ahí aparece es una pura ficción perceptiva”

(Husserl, 1980: 515). Aquello de lo cual trata la obra de teatro es algo interno a la obra misma. El objeto-imagen es figurante de tal modo que en él se figura el sujeto de la imagen.

Por otro lado, una fantasía atada aparece en la empatía cuya forma originaria es la experiencia del otro percibido mediante su cuerpo propio. Esta percepción es la motivación de intenciones vacías que se dirigen a otro curso de vivencias y que son plenificadas por medio de la imaginación. Presentifico o re-presento en la imaginación las experiencias del otro yo “como si yo estuviera allí” –en el curso de vivencias ajeno– mediante una variación imaginaria de mis propias experiencias. La empatía se diferencia de las restantes presentificaciones. En primer lugar, nada tiene que ver con la conciencia de imagen o el signo, porque no capta un elemento mediador respecto de lo extraño. Husserl contrapone la empatía a la conciencia-de-imagen originaria en la que intenciono al sujeto de la imagen por medio del objeto-imagen. No veo al otro yo a través del cuerpo físico sino que lo veo a él mismo en su cuerpo propio (cf. Husserl, 1973a: 487). El otro se da en sí mismo aunque no en persona ya que no tengo una percepción del curso de vivencias extraño. En segundo lugar, la empatía se asemeja a la rememoración porque está sujeta a la legitimación racional a través de una convergencia de actos en torno de la presentificación de lo mismo, pero se diferencia de ella porque se orienta no al propio curso de vivencias sino a otro curso de vivencias. Por último, la empatía se distingue de la mera fantasía que, en cuanto libre, es decir, carente de condicionamientos, escapa a una legitimación racional. Respecto de la fantasía que plenifica la apercepción empatizante, Husserl declara que una vinculación con lo percibido limita su libertad: “En el como-si de la modificación estoy atado (*gebunden*) por la indicación del cuerpo propio extraño, no soy un imaginante libre, no es una mera fantasía [...]” (Husserl, 1973b: 642). La imaginación está sujeta a limitaciones en el sentido de que es “exigida de un modo determinado por la exterioridad experienciada del cuerpo físico allí” o “motivada por un cuer-

po físico que existe allí” en una situación que excluye toda arbitrariedad: “Aquí, la situación de motivación es una situación particular que no permite imponer al comportamiento del cuerpo físico que está allí una arbitraria interioridad de la fantasía” (Husserl, 1973a: 499).²

Fantasía perceptiva y fantasía atada son modalidades que permiten comprender el papel que juega la imaginación en la reconstrucción histórica. Es necesario pensar en un entrelazamiento de ambas. Cuando separa la fantasía en reproductiva y perceptiva, poniendo como ejemplos respectivamente la fantasía, que reproduce en el modo del como-si, y la conciencia del objeto-imagen, que no es retrato de un sujeto de la imagen exterior, Husserl observa que ambas modalidades son pensadas “de modo puro, sin mezcla de experiencias que les conferirían una relación con la realidad efectiva (esto es, por ejemplo, con un determinado tiempo, con un determinado lugar)” (Husserl, 1980: 504). La referencia a un tiempo y lugar, es decir, a un contexto de experiencia, tiene que ser desplegada como una motivación que condiciona la fantasía.

Más allá del “*protomodo* de la experiencia de lo extraño” —la captación de que hay un *alter ego* en virtud de la percepción de su cuerpo propio—, Husserl describe “conceptos esencialmente diferentes de *empatía*” (Husserl, 1973b: 172), esto es, “*modificaciones intencionales del protomodo*” que componen “todas las formas superiores y concretas de la intencionalidad de la empatía” (Fink, 1988: 259, 269). En todas estas formas interviene la imaginación para plenificar la apercepción o intención vacía que se sustenta en lo percibido en cada caso y remite a algo que no puede darse en persona o carne y hueso. Aquí hay que mencionar una “*empatía* de contenidos determinados de la *esfera psíquica superior*” (Husserl, 1950: 149; tr. 188) que se extiende a la objetividad cultural de nuestro mundo circundante y a la humanidad cultural extraña junto con sus objetos. El desvelamiento del

2. Sobre esta limitación de la fantasía, véase Aguirre, 1982: 150-64.

sentido del objeto cultural exige trasponerse en la imaginación dentro de lo sujetos extraños y explicitar la intención o la meta general que ha motivado la producción de una formación cultural como una herramienta, un símbolo religioso, una obra de arte o una obra literaria. Por tanto, también son apercibidos e imaginados los sujetos que han formado estos objetos culturales en relación con sus fines. De manera que un objeto del mundo circundante es percibido materialmente y a una es comprendido en su sentido teleológico, es decir, según la meta para la que ha sido fabricado. Husserl señala que “toda ‘empatía’, toda comprensión de la coexistencia humana y del mundo circundante humano (que es totalmente mundo cultural) está fundada por completo en la comprensión retrospectiva (*Rückverstehen*) que va de la obra al operar, de la expresión corpórea, a la vida que se expresa en ella, etc.” (Husserl, 1993: 380). Por este camino se llega a una “empatía histórica” (*historische Einfühlung*) (Husserl, 1973b: 233 n.), cuya manifestación primaria se da dentro de una tradición que enlaza sucesivas personas, cuando “las posteriores ejercen empatía en la vida de las anteriores [...]” (Husserl, 1973a: 198).³

3. Con anterioridad a Husserl, Dilthey había señalado que la revivencia permite la apropiación del mundo espiritual y descansa en dos momentos. Por un lado, la vívida presencia de exteriorizaciones de la vida suscita en nosotros la revivencia. Por el otro, la fantasía refuerza lo que poseemos en nuestro propio nexo de vida a fin de poder revivir la vida ajena. Obra sobre los materiales ofrecidos por modos de comportamiento, fuerzas, sentimientos, aspiraciones y orientaciones dentro de nuestro propio nexo de vida. Gracias a la fantasía podemos revivir algo que se halla fuera de las posibilidades de nuestra vida real, por tanto, la comprensión “amplía nuestro horizonte en posibilidades de vida humana, que solo así llegan a ser accesibles para nosotros. Así, el hombre determinado desde dentro puede vivenciar en la imaginación muchas otras existencias. Extrañas bellezas del mundo y otras regiones de la vida que él nunca puede alcanzar se hacen patentes ante quien está limitado por sus circunstancias” (Dilthey, 1979: 216).

Podemos ver en la fantasía que interviene en la empatía histórica un modo de fantasía perceptiva en la medida en que describe, al modo de una obra literaria de carácter histórico, una situación histórica que no está presente y un modo de la fantasía atada en la medida en que se atiene a documentos, monumentos, huellas, etc. Se retornará a esta cuestión en el apartado final.

2. IMAGINACIÓN Y CONSTITUCIÓN REGRESIVA DEL MUNDO SEGÚN HUSSERL

Husserl se plantea “el gran problema del método de la construcción indirecta, pero reconstrucción de un reino de constitución inexperienciable” (Husserl, 2008: 480). Lo inexperienciable es lo que no ha sido percibido, y, por tanto, no puede ser el objeto de una rememoración. No obstante, lo inexperienciable es intencionado a través de apercepciones o intenciones vacías que se sustentan en lo efectivamente experienciable. Husserl se refiere a “apercepciones históricas que, vueltas retrospectivamente, introducen sentido histórico en lo constituido propio inherente al tiempo plenificado” (Husserl, 2008: 506).⁴ Esta introducción de sentido histórico mediante la plenificación de apercepciones que configuran un horizonte temporal vacío requiere la participación de la imaginación.

4. El término “apercepción” indica un acto que nos lleva más allá de lo dado hacia otras experiencias posibles cuyo contenido está anticipado sobre la base de la sedimentación de la experiencia pasada. Pero Husserl aclara que el término no solo se relaciona con una habitualidad que opera como adquisición en ulteriores experiencias de carácter semejante sino también como “una habitualidad implícita para todo un género de sentido experiencial alterado, es decir, para experiencias *como si* ellas hubieran sido instituidas originariamente” (Husserl, 2008: 503). Este segundo caso, el de la alteración y el como-sí, requiere la intervención de la fantasía.

No solo modificamos nuestras propias rememoraciones para adaptarlas a la plenificación de la apercepción orientada al pasado sino que podemos recurrir a la fantasía para esa ilustración. Husserl escribe: “Ahora debemos tomar en consideración otra forma de modificación de las rememoraciones como una forma que ingresa en apercepciones (*als in Apperzeptionen eintretenden*) y ejerce en ellas una función. Me refiero a las modificaciones de neutralidad de la fantasía. Así, por ejemplo, la apercepción-en-imagen (*Bildapperzeption*)” (Husserl, 2008: 415). Siempre podemos pensar un pasado ulterior por medio de una modificación de la fantasía. El yo no tiene efectivamente ese pasado porque no puede rememorarlos, pero puede imaginarlos: “Estas intenciones trascienden mi reino efectivamente constituido de la rememoración y de las posibilidades experienciales de acceso incluidas en él, y entran en escena [...] como si hubieran sido o hubieran podido ser mis experiencias. Pero el como-si no es el como-si de una mera fantasía” (Husserl, 2008: 504). Husserl afirma que el como-si inherente a la apercepción retrospectiva no es el como-si de una mera fantasía porque “solo en la medida en que, a partir de la primordialidad de la experiencia efectiva, tengo una motivación, la transposición retrospectiva tiene un determinado contenido de validez con posibilidades de legitimación” (Husserl, 2008: 507). La fantasía no es una mera fantasía libre sino que su reconstrucción de lo vivido está atada a una motivación. Por eso la fantasía puede tener una participación en la plenificación de la apercepción retrospectiva y contribuir a la reconstrucción del pasado. Esto es posible en la medida en que la experiencia efectiva proporcione una motivación para alcanzar una mayor determinación del pasado y para efectuar cancelaciones en lo ya alcanzado.

Aun cuando la rememoración está ausente, Husserl habla de una apercepción “que por así decirlo *ad-memora* (*ad-memoriert*), es decir, opera un *rememorar-por-añadidura* (*Hinzuerinnern*), en el que lo presente recibe sentido como algo que ha llegado a ser previamente (y que aún existe ahora)” (Husserl, 2008: 414). Lo peculiar de la aper-

cepción del pasado es que no solo presenta sino que “a-temporaliza” (*ad-temporalisiert*) (Husserl 1973b: 242) colocando lo apercebido en un lugar del tiempo pasado. La apercepción retrospectiva remite a “una retención-como-si, una modificación de la retención que no fue mi retención” (Husserl, 2008: 507), y posibilita una presentificación de mi mundo pasado por medio de la imaginación.

Además, puedo efectuar una síntesis de mi continuidad rememorativa con los recuerdos de otros. Puedo recordar “en otros”, esto es, evocar un “recuerdo’ por el medio de los otros, de los otros de los otros, etc.” (Husserl, 2008: 501). Junto con la empatía como experiencia de la coexistencia presente y perceptiva de los otros, hay una empatía orientada hacia cosas que no son percibidos en el horizonte de simultaneidad, o que han existido en el pasado. En la empatía comprendo no solo los objetos culturales de mi ámbito espiritual o mundo familiar y los del mundo extraño presente en el horizonte de simultaneidad sino también los objetos culturales de mundos pasados dentro de mi propia tradición o de otras tradiciones. Husserl caracteriza esta empatía histórica como “una experiencia constructiva mediata (*eine konstruktive mittelbare Erfahrung*)” (Husserl, 1952: 378). El modo constructivo de empatía está en juego en tanto se requiere un fuerte grado de modificación intencional de nuestra experiencia presente en el proceso por el cual “el historiador reconstruye los pasados, los anteriores presentes, en sus representaciones y juicios” (Husserl, 1973b: 393). Y la empatía es mediata en tanto los monumentos, documentos, etc., que aparecen en el presente, nos remiten a presentes pasados que pueden ser reconstruidos por las presentificaciones de la imaginación.

Husserl se refiere también a una empatía indirecta e inductiva, y la contrasta con las formas primarias: “Empatía como primaria, como experiencia del ser-ahí-con presente, en el modo de la percepción, de los otros. Empatía de modo indirecto en los otros pasados, o en los co-presentes, pero que no están ahí directa y corporalmente de un modo perceptivo; empatía indirecta por medio de la expresión inductiva”

(Husserl, 2006: 371). Es una empatía indirecta porque se basa en los signos o huellas del mundo circundante en que se expresan otros yoes de los cuales no tenemos una aprehensión por medio de sus cuerpos propios. Además, la empatía se realiza por medio de la expresión inductiva porque tiene en cuenta, por ejemplo, en la ampliación del mundo familiar, las formas típicas de esos signos o huellas que se han configurado en un proceso de sedimentación o inducción. Accedemos a ellas por medio de una modificación imaginaria de la tipicidad característica de nuestro mundo como un mundo circundante de inductividad universal que implica, en medio de un horizonte de cosas desconocidas, un espacio de objetos y conductas conocidas sobre la base de la experiencia pasada. La empatía indirecta también se atiene a las indicaciones proporcionadas por la comunicación lingüística. Husserl se refiere a una “empatía mediata, por cierto por comunicación indirecta, por ejemplo, lingüística, [...]” (Husserl, 1973b: 239).

En nuestro mundo de la vida encontramos testimonios, esto es, indicios de seres humanos con los cuales no nos une ningún encadenamiento de la tradición. Y podemos colocarnos en el lugar de aquellos hombres con cuya generatividad no podemos establecer un nexo y que han tenido una experiencia del mundo. Husserl tiene en vista la existencia pasada no solo de seres humanos sino de animales cuyas huellas encontramos en nuestro mundo circundante presente. Tenemos una indicación indirecta que no se limita a los testimonios de una existencia humana que está fuera de nuestra tradición, sino que se extiende a animales anteriores a la generatividad humana con los cuales puedo entrar en una relación de empatía. Tenemos “huellas de animales” (Husserl, 2008: 510), con su respectiva típica, que nos permite enterarnos de que había animales y de las clase de animales que eran. Por tanto, puedo imaginarme viendo con los ojos de un animal como el ictiosaurio que me es indicado de alguna manera por sus restos fósiles. Así, en un experimentar-como-si se constituye lo experimentado-como-si. Esto significa que no estamos limitados a un fragmento de tradición

efectiva y a la recomprensión de estos o aquellos animales en su mundo circundante actual, sino que nuestra conciencia se amplía al infinito. Tenemos la capacidad de introducirnos comprendiendo en el mundo animal y su desarrollo, y de ese modo, por un camino de mediación, de reconstruir todos los mundos de las especies, aun cuando no podamos acceder a una plena intuitividad. Se comprende analógicamente estos mundos “como ‘apariciones’ del único y mismo mundo en las especies subhumanas y en la especie humana” (Husserl, 2008: 663).

Es preciso ir más allá de lo que se constituye en relación con las generaciones incluso animales: “Si esta constitución fuera todo, estaría agotado el mundo. Pero el sentido de ser de nuestro mundo se extiende más lejos, y de lo que se trata es de esto que se extiende más lejos y de su constitución” (Husserl, 2008: 511). Las indicaciones recibidas se extienden más allá a épocas de la tierra en que no hay una vida animal en cuyo lugar puedo colocarme para experimentarlas como indicaciones desde allí. Por ejemplo, la roca petrificada de la corteza terrestre es una indicación de sucesos de una época geológica lejana. Husserl se pregunta: “¿Qué sucede con las épocas de hielo terrestres o con los tiempos de las *épocas geológicas* en que la tierra era una bola de gas incandescente?” (Husserl, 2008: 502). No se trata solo de lo inaccesible en el tiempo sino también de lo inaccesible en el espacio; por ejemplo, el interior fundido de la tierra actual no es un ámbito de experiencia objetiva como tampoco lo es el sol o la estrella Sirio: “Pero el mundo se extiende más allá de la tierra, y específicamente en aprehensiones que provienen de la ciencia y son diferentes derivaciones de configuraciones de sentido teóricas que los científicos han construido y solo ellos comprenden originariamente, [...]” (Husserl, 2008: 410). A estas cuestiones se retornará en el apartado final.

3. LA IMAGINACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA Y LA HISTORIA HECHA Y PADECIDA SEGÚN RICOEUR

El análisis de Ricoeur sobre la historia se despliega en varios planos. Ante todo se encuentran *cuestiones epistemológicas inherentes a la historiografía*. Ricoeur sostiene que la historiografía se apoya en la configuración del mundo de la acción por medio de la narración. Ésta instituye una mediación entre (i) los episodios aislados y la historia relatada como un todo, (ii) la diversidad de factores que identifican la acción, es decir, agentes, fines, medios, resultados, etc., y (iii) la dimensión cronológica o episódica de los acontecimientos relatados y la dimensión no-cronológica o configurante por la cual incidentes sucesivos se transforman en una historia. Así, la puesta en intriga es una síntesis de lo heterogéneo que es realizada por una imaginación productiva y que da lugar a una innovación semántica mediante la reunión de acontecimientos dispersos en un relato. La triple mediación permite que el relato sea seguido por un lector que avanza a través de las peripecias hasta la conclusión como el punto de vista que permite considerar la historia como un todo. Una puesta en intriga como obra de la imaginación productiva es una matriz común para el relato histórico y el relato de ficción. Por tanto, la historiografía no puede apartarse de la competencia para seguir una narración, es decir, discernir el arreglo configurante de los hechos que “transforma la sucesión de los acontecimientos en una totalidad significativa [...]” (Ricoeur, 1983: 105).

Ahora bien, Ricoeur defiende “la tesis de la derivación indirecta del saber histórico a partir de la inteligencia narrativa” (Ricoeur, 1983: 135, 250). Esto quiere decir que hay un corte entre el conocimiento histórico y la comprensión narrativa. La explicación histórica adquiere autonomía con respecto a la explicación inmanente al relato porque el historiador se apoya en la prueba documental y procura determinar si una explicación es mejor que otra. Por un lado, el relato histórico exhibe una continuidad o afinidad con la puesta en intriga en vir-

tud de la intervención de la imaginación para construir el curso de los acontecimientos. Por otro lado, hay una discontinuidad porque el historiador no es un simple narrador sino que da las razones por las cuales un factor puede ser considerado en mayor grado que otro como la causa suficiente del curso de los acontecimientos. Esto le confiere una precisión que es ajena a la mera causalidad narrativa donde un episodio ocurre en razón de otro o después de otro sin que se adelante una argumentación al respecto.

La explicación histórica recurre a la imputación causal singular, un procedimiento elaborado por Max Weber y Raymond Aron. Se parte de la hipótesis de que un determinado factor tiene una significación causal, y se imaginan cursos históricos alternativos en que ese factor está ausente y otros factores desempeñan su papel a fin de producir el mismo efecto. Si se advierte que los otros factores no bastan para dar lugar al efecto, el factor modificado o suprimido adquiere el carácter de causa suficiente del curso de los acontecimientos. Al eliminar los candidatos a la causalidad, se dan las razones por las cuales un factor puede ser considerado con mayor fundamento que otros, y sin llegar a una imputación definitiva, como la causa suficiente del curso de los acontecimientos. Así, imaginar relaciones causales irreal permite descubrir conexiones causales reales. Esta construcción en la imaginación se atiene a reglas derivadas de la experiencia sobre el modo en que los seres humanos reaccionan habitualmente ante situaciones dadas. Así se introducen reglas de experiencia y se asignan grados de probabilidad causal a los factores en juego. La imputación causal singular es una estructura de transición entre la explicación por puesta en intriga y la explicación por leyes.⁵

5. Sobre la intencionalidad del conocimiento histórico escribe Ricoeur: “Entiendo por ella el *sentido de la intención poética* que hace la cualidad histórica de la historia y la preserva de disolverse en los saberes a los cuales la historiografía viene a unirse por su matrimonio de razón con la economía, la

La historiografía encierra también cuestiones ontológicas relativas a la naturaleza del tiempo histórico y a la realidad del pasado histórico. La imaginación exhibe en este terreno una capacidad creadora de refiguración del tiempo por medio de la invención, con el doble sentido de creación y descubrimiento de un tercer tiempo –el tiempo histórico del calendario– en una mediación entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico. El tiempo histórico mantiene un parentesco con el tiempo vivido ya que posee un momento axial o punto cero, análogo al presente viviente, y puede ser recorrido a partir de él en dos direcciones que conciernen a un horizonte de pasado y de futuro. Y conserva un parentesco con el tiempo cósmico en virtud de la presencia de unidades de medida fijas como el día, el mes y el año, que se asocian con los intervalos contantes entre fenómenos recurrentes de la naturaleza. Estos intervalos posibilitan mediciones según instantes homogéneos entre sí, es decir, carentes del privilegio del presente en el tiempo vivido. Así, el tiempo histórico se comprende a través de una génesis ideal de sentido, que se distingue de una explicación genética empírica porque prescinde de las circunstancias históricas que acompañan a la aparición de los diversos calendarios.

Ricoeur analiza el papel de la imaginación respecto del calendario. Aclara que “no se trata de repetir simplemente lo que se ha dicho

geografía, la demografía, la etnología, la sociología de las mentalidades y de las ideologías” (Ricoeur, 1983: 252 s.). Ricoeur considera que el historiador no coloca un caso bajo una ley sino que interpola una ley en su relato subordinándola a la trama. Las leyes generales de otras disciplinas carecen de autonomía porque se integran en la comprensión narrativa y, por ende, se aplican al curso único de acontecimientos del que se ocupa la intriga. Cuando ya no podemos seguir una historia y queda impedida nuestra comprensión, es preciso recurrir a explicaciones causales y leyes generales que nos permitan avanzar y de ese modo restaurar la comprensión. En la medida en que integra de este modo la explicación mediante generalizaciones en el relato, la historiografía se aparta de la simple comprensión narrativa.

[...] sobre el papel de la imaginación en el relato histórico en el plano de la configuración; se trata más bien del papel de lo imaginario en la mención del pasado tal como fue” (Ricoeur, 1985: 265). Asigna a la imaginación una operación esquematizante en la cual nos figuramos un instante cualquiera en el tiempo puramente sucesivo “como si” fuera un presente vivido en el tiempo vivido. La operación esquematizante hace converger dos perspectivas sobre el tiempo asignando una datación –es decir, un lugar cualquiera en el sistema de dataciones posibles– a un acontecimiento –es decir, un evento que lleva la marca del presente, y, por tanto, la de un horizonte de pasado y de futuro–. Un presente viviente del tiempo fenomenológico se identifica con un instante cualquiera del tiempo cósmico. Esto significa que se aprehende un instante cualquiera, “según la fórmula husserliana”, “como si” fuera un presente con su horizonte retencional y protensional. La datación es asignada “a presentes potenciales, a presentes *imaginados*” (Ricoeur, 1985: 267 s.). De esta manera el instante cósmico es imaginado como si fuera un presente y a este presente se le asigna una fecha. Como consecuencia de la mediación de la imaginación entre el plano de lo vivido y el plano del cálculo de intervalos periódicos, el presente fechado revela una estructura mixta. En él se piensan en conjunto dos perspectivas sobre el tiempo, es decir, el tiempo cósmico que puede ser calculado numéricamente en una operación intelectual y el tiempo vivido como presente ligado al mundo de nuestra experiencia.

Otro conector entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico es la noción de huella o rastro (*trace*). La huella es algo visible aquí y ahora como una marca o vestigio. Su presencia se debe a que un ser humano o un animal ha pasado por ahí. El vestigio indica aquí y ahora sin mostrar, esto es, sin hacer aparecer. Es la marca de una cosa que fue parte de un mundo que es y no es y con la cual tuvieron un trato los seres humanos que han vivido en ese mundo. El papel de la imaginación consiste en figurarse el contexto de vida, esto es, el entorno social y cultural, o mundo de la vida, que hoy falta en torno

de esa marca o vestigio. La huella también revela una estructura mixta como consecuencia de la mediación efectuada por la imaginación entre dos regímenes de pensamiento. Porque la huella es “un efecto-signo” (Ricoeur, 1985: 177), y por tanto, combina una relación de causalidad (entre lo que marca y lo marcado) con una relación de significancia (la relación del vestigio con el pasado acabado que preserva). Es un efecto que remite a una causa, y es un signo que remite a un sentido. Puesto que remite al contexto de sentidos que han configurado ese mundo pasado, la huella tiene el carácter de un signo. Pero tiene también un aspecto material por el cual puede ser considerado como el efecto que remite a una causa. Esta relación causal puede ser remontada poniendo de manifiesto un lapso que está sujeto a una medición por medio del calendario. En tanto marca material, la huella se relaciona con la noción de fecha, se conecta con el calendario, y queda referida al tiempo del universo. En tanto signo inmaterial, remite al mundo ausente, se vincula con la preocupación humana, y se cruza con la perspectiva fenomenológica sobre el tiempo. En suma: la huella es un efecto-signo porque en ella convergen una relación causal en el ámbito físico y una relación de sentido en la dimensión humana: “Esta doble adhesión de la huella, lejos de dejar ver una ambigüedad, constituye a la huella en conector de dos regímenes de pensamiento, y, por implicación, de dos perspectivas sobre el tiempo: [...]” (Ricoeur, 1985: 177). Remontar la huella es descifrar una extensión de tiempo. El trayecto desde la huella a aquello que dejó la huella es lineal. Descifrar un lapso de tiempo requiere el cálculo y la medida proporcionados por el tiempo cósmico. Pero nos remontamos no solo a una causa sino a actos de significar que se relacionan con la preocupación humana y transcurren en el tiempo vivido.

Ricoeur ha analizado el problema de la realidad de un pasado que ya no es y que puede ser reconstruido a partir de las huellas que ha dejado. La noción de huella encierra un problema ontológico. Aun cuando ya no es y solo puede ser alcanzado en el presente por medio de vestigios, el pasado ha tenido lugar y no deja de gobernar la referen-

cia histórica confiriendo al relato histórico un rasgo que lo diferencia del relato de ficción.

Como el pasado ya no es, no resulta adecuado hablar de una representación. Sin embargo, en cuanto es dejada por el pasado, la huella tiene una función de lugartenencia o representancia: “Esta función caracteriza la referencia *indirecta*, propia de un conocimiento por huella, y distingue de cualquier otro el modo referencial de la historia en relación con el pasado” (Ricoeur, 1985: 149). Ricoeur observa que debemos aproximarnos al pasado bajo el signo de lo análogo como una noción que asocia lo mismo y lo otro, es decir, enlaza la reeefectuación del pasado y su puesta en distancia. Hay que dar cuenta de una cierta correspondencia entre el relato histórico y lo que ha sucedido realmente, y tener conciencia de que la reconstrucción difiere del curso de los acontecimientos en cuyo lugar nos colocamos. Junto con el papel que la imaginación tiene en el relato histórico, en el plano de la configuración o puesta en intriga, hay que añadir el papel que tiene en la mención o intención (*visée*) del pasado tal como ha sido. Lo imaginario se incorpora a la mención de lo que ha sido sin debilitar su carácter realista. Un trabajo de la imaginación acompaña la interpretación de un resto, un fósil, una ruina, una pieza de museo, un monumento, etc. Solo se le asigna el valor de huella si se figura el contexto de vida, el entorno social y cultural, es decir, el mundo de la vida que hoy día falta entorno de la reliquia. Este figurarse es una actividad de la imaginación, y de una imaginación productiva porque no se limita a ser una mera reproducción. Entre el relato histórico y el curso de los acontecimientos pasados no hay una relación de reduplicación. Ricoeur distingue la representancia de la representación porque la referencia al pasado es metafórica, y, por tanto, se caracteriza por un ver-como que tiene como correlato un ser-como. Es importante tener en cuenta que este ser-como es a la vez un ser y un no-ser.

Ricoeur considera también la historia que hacemos y padecemos en tanto agentes responsables. Su análisis se basa en las nociones de

espacio de experiencia y horizonte de espera.⁶ La primera alude al pasado que hemos incorporado y se encuentra presente en virtud de un proceso de integración como una adquisición que se ha convertido en hábito. La segunda noción designa todas las anticipaciones privadas y comunes del futuro, esto es, todas nuestras formas de expectativa. Mientras que la experiencia adquirida es limitada y tiende a la integración, el horizonte de espera implica un traspasamiento y estallido de perspectivas. No obstante, espacio de experiencia y horizonte de espera se condicionan recíprocamente. La experiencia se reúne en virtud del efecto retroactivo de las esperas, y las esperas encuentran en la experiencia adquirida caminos que pueden ser recorridos. Son dimensiones a la vez irreductibles y complementarias.

Dentro del espacio de experiencia se da una relación subordinada entre la eficacia del pasado y nuestra receptividad a ese pasado. Esta relación subordinada se conecta de doble manera con el horizonte de espera. Por un lado, el grado de recepción del pasado influye en el horizonte de espera proporcionándole un contenido determinado. Por el otro, el horizonte de espera influye en la eficacia del pasado porque las esperas determinadas obran retrospectivamente sobre el pasado y permiten abrir en él un potencial de sentido olvidado. Esta indeterminación del pasado es coextensiva con el grado de proyección del futuro. Respecto de esta doble tarea de determinar el futuro e indeterminar el pasado, Ricoeur escribe: “[...] seguimos siendo afectados por los efectos de la historia solo en la medida en que somos capaces de ampliar nuestra capacidad de ser afectados de esta manera. La imaginación es el secreto de esta competencia” (Ricoeur, 1986: 228).

Está en juego una imaginación productiva y crítica. Ricoeur utiliza nociones de la fenomenología husserliana para su análisis de la imaginación según dos ejes. Del lado del objeto —eje noemático—, señala un despliegue que va de la presencia a la ausencia, es decir,

6. Sobre estas nociones, véase Koselleck, 1979: 349-375.

de la imaginación como huella de la percepción en la imaginación reproductiva a la ficción que diverge de lo presente en la imaginación productiva. Del lado del sujeto –eje noético–, observa otro despliegue que se extiende desde la imaginación fascinada en que la imagen se confunde con lo real a la imaginación como instrumento de crítica a lo real (véase Ricoeur, 1986: 215 s.). En tanto productiva y crítica, la imaginación permite aumentar nuestra capacidad de ser afectados por los efectos de la historia.

4. RELATO, REFERENCIA Y ANALOGÍA SEGÚN HUSSERL

Hemos mencionado que Ricoeur se refiere al “papel de la imaginación en el relato histórico en el plano de la configuración” (Ricoeur, 1985: 265). Paralelamente, Husserl habla de una fantasía perceptiva que aparece en dramas, comedias, narraciones o cuentos de hadas, es decir, en formas literarias sin referencia histórica, pero también en la configuración de obras literarias de carácter histórico como *Wallenstein* de Schiller o *Ricardo III* de Shakespeare. Lo importante es que en la fantasía perceptiva se desvanece la diferencia entre el objeto-imagen y el sujeto de la imagen porque el sujeto se convierte en algo interno a la configuración literaria de modo que la ficción proporciona su propio referente. Husserl afirma que “no se tiene conciencia del sujeto de manera meramente reproductiva, sino que es captado como exhibiéndose en el objeto-imagen, esto es, de modo imaginativo, aunque perceptivamente (*imaginativ, aber perzeptiv*)” (Husserl, 1980: 482).

Husserl sitúa el relato literario como obra de la fantasía perceptiva entre dos extremos. Uno es la poética idealista, que no contempla hechos en los ámbitos empíricos de mundos de la vida sino ideas e ideales a los que señala como valores. El autor exhibe tipos de valor en imágenes concretas, encarna valores en personajes, y exhibe la lucha de valores contra desvalores en cuasi-situaciones reales. El otro extre-

mo del relato literario es el del arte realista, mediante el cual “vivimos concomitantemente una situación, el destino de una vida, etc., en el como-si, como si estuviéramos allí” (Husserl, 1980: 540). Husserl afirma que la intención del arte realista es exhibir a seres humanos y comunidades según sus motivaciones con la mayor plenitud: “Es igual a lo que sucede cuando nos guía un interés puramente contemplativo en la realidad y en lo característico y típico de un sector dado del mundo” (Husserl, 1980: 541). Las características se refieren a la situación en la época, a la época misma, el nivel de cultura, la forma de vida de una parte del mundo, etc. Husserl traza explícitamente un paralelo entre este arte realista, en que se producen figuras en la fantasía como tipos para épocas del mundo, con la biografía y la caracterización histórica de una época, en la que no se inventa nada sino que se describe con espíritu científico.

Aquí aparece esbozada la distinción de Ricoeur entre el relato de ficción y el relato histórico que añade la prueba documental. En términos husserlianos, el relato histórico resulta de un “trabajo técnico” (*kunstmäßige Arbeit*) (Husserl, 1993: 343). En ambas formas de relato interviene la fantasía, pero lo que caracteriza al relato histórico es una fantasía atada porque el historiador, preocupado por la legitimación, se ajusta a los hilos conductores –recuerdos, monumentos, documentos, etc.– que se encuentran en el presente viviente de la comunidad, y “reconstruye, en diferentes niveles de evidencia, anteriores presentes y finalmente nexos continuos, trayectos que se extienden cada vez más, de tales presentes pasados” (Husserl, 1973b: 393).

También hemos visto que Ricoeur se ocupa del “papel de lo imaginario en la mención del pasado tal como fue” (Ricoeur, 1986: 265). Si se lo analiza en una perspectiva husserliana, la reconstrucción del pasado histórico incluye tres modalidades de la fantasía que intervienen en un relato que se emparenta con la literatura realista. En primer lugar, es necesaria una participación de la fantasía perceptiva que configura una realidad pasada que no existe actualmente como

sujeto de la imagen. En la medida en que la realidad pasada ya no es, la fantasía tiene que ser perceptiva. En segundo lugar, no puede estar ausente una forma de fantasía reproductiva porque la imagen-objeto se refiere no a un sujeto creado, como la hadas en un cuento, sino a un sujeto que ha sido. En virtud de que la realidad pasada ha sido, la fantasía es reproductiva. Pero la fantasía reproductiva es, en este caso, una fantasía ponente. En tercer lugar, la fantasía es una fantasía atada que se guía por huellas que orientan su carácter perceptivo y reproductivo. En virtud de que describe bajo la exigencia de la evidencia, la fantasía debe estar atada a los vestigios del pasado.

Es necesaria, pues, una adaptación del *factum* perceptivo a las huellas motivantes. Husserl se ocupa de la inserción de la fantasía perceptiva en el mundo efectivo y describe la situación de la apercepción-en-imagen en relación con la percepción de un paisaje (cf. Husserl, 2008: 415 s.). En el caso de una no-inserción, la escena de la fantasía perceptiva aparece en el ámbito de la percepción de tal manera que el entorno apercebido por la imagen entra en conflicto con la restante percepción total del campo perceptivo y lo que este resto apercibe inductivamente en ese lugar entra a su vez en conflicto con la imagen. O sea: las remisiones que se sustentan en la percepción del campo perceptivo no se plenifican en forma concordante con las apariciones de los objetos de la imagen. El mundo-en-imagen exhibe en su propio contexto una concordancia, pero esta es cancelada por el entorno de realidad efectiva. Así, al tomar conciencia de un mundo-en-imagen (*Bildwelt*), emerge un conflicto entre la realidad efectiva y la imagen por el cual esta queda caracterizada como ilusión o apariencia. En el caso de la inserción, en cambio, se da la posibilidad de algún grado de plenificación recíproca entre las remisiones inherentes a las apercepciones que se sustentan en el mundo-en-imagen y las remisiones inherentes a las apercepciones que se apoyan en la percepción del mundo de la realidad efectiva. En tal caso, el mundo-en-imagen se inserta más o menos adecuadamente en el resto del campo de la experiencia

y complementa nuestra aprehensión de la realidad. Este análisis de la inserción de la fantasía perceptiva en la percepción del mundo efectivo puede extenderse a un análisis del modo en que la fantasía perceptiva, mediante la cual se revive un paisaje o época histórica, se ajusta a los vestigios o huellas que se posee en relación con ese pasado y con los aspectos que hay reconstruidos con un mayor nivel de evidencia.

Ricoeur analiza la representancia como una mediación entre la distanciación inherente a lo otro y la identificación inherente a lo mismo: “Es siempre por alguna transferencia de lo mismo a lo otro, en la simpatía y la imaginación, como lo otro extraño se convierte en próximo. A este respecto, el análisis que Husserl consagra en la *Quinta meditación cartesiana* a la operación de parificación (*Paarung*), y a la transferencia analogizante que la sostiene, encuentra aquí perfectamente su lugar” (Ricoeur, 1986: 269). En la visión de Husserl, la analogía que permite, en la forma originaria de empatía, acceder al otro presente corporalmente es lo que permite también tener una experiencia, no solo de las épocas de la historia de la tierra en las que hay experiencia de hombres o de animales, sino también de aquellas épocas remotas en que no hay organismos en cuyo lugar sea posible colocarse para experimentar el mundo desde allí. Husserl se refiere al papel de “las apercepciones como-si analogizantes, por medio de las cuales ámbitos inaccesibles de la experiencia de este más lejano mundo son representados, puestas en paralelo con la presentación como-si empatizante” (Husserl, 1973b: 699). Este paralelismo atañe a i) los indicios de momentos pasados, ii) la inaccesibilidad de lo empatizado, iii) la parificación de los indicios con alguna circunstancia de la vida presente y iv) la presentificación por modificación intencional.

i) Los indicios motivan una apercepción, es decir, una intención vacía dirigida a otro mundo pasado. La huella percibida de un mundo pasado cumple el papel de la presencia corporal del *alter ego*. Así como la percepción de su cuerpo propio nos remite a un yo extraño, la percepción de un documento motiva la apercepción de un mundo

humano pasado y la percepción de un fósil nos remite al mundo circundante de un ictiosaurio.

ii) Lo analogizado es inaccesible en el sentido de que no puede volver a ser percibido del mismo modo en que el curso de vivencias ajeno no puede acceder a una presentación. La presentificación imaginativa de edades pasadas excluye la posibilidad de la presentación de lo así re-presentado. Husserl observa que:

la presentificación intuitiva de las lejanías del mundo constituido por indicación de la historia natural (de las lejanías inaccesibles) es equiparada, como modo de la presentificación, a la apercepción empatizante que también indica algo en principio inaccesible y apresenta como algo convertido en intuitivo. De ambos lados ‘analogización’ con lo accesible donde lo analogizado es en sí inaccesible (Husserl, 1973b: 242).

iii) Del mismo modo en que mi cuerpo propio ingresa en una relación de emparejamiento (*Paarung*) con el cuerpo propio extraño, el indicio entra en una relación de parificación que posibilita una analogización. Ésta va de lo conocido e intuitivamente constituido a lo desconocido que presenta alguna semejanza. Por ejemplo, las huellas de un hogar en que los hombres hacían fuego se empareja con la tipicidad de mi mundo con sus formas de hacer fuego. En nuestro presente nos desenvolvemos en medio de una típica de las causalidades que pueden ser físicas, biofísicas o tener un carácter humanizado. El mundo circundante está lleno de sucesos causales; por ejemplo, el fuego carboniza la madera, y la temperatura muy elevada o un frío muy intenso destruyen la vida orgánica. Estos vínculos causales son perdurables y reconocibles una y otra vez. A partir de esta típica de causalidades podemos volver la mirada a la historia de la tierra, de los animales y de los hombres.

iv) En la experiencia corporal del otro me coloco, por medio de la imaginación, en el lugar del otro, como si yo estuviera allí, y me presentifico de esa manera sus propias experiencias, mediante una

modificación intencional de mis propias experiencias. Análogamente, se puede plenificar lo apercibido por medio de indicios de otras épocas, mediante una presentificación que modifica las experiencias del propio mundo de la vida. A organismos de tiempos pasados se les aplica el tipo del desarrollo y el crecimiento orgánico hasta la madurez, y luego el del envejecer y morir, es decir, un tipo constituido en el mundo circundante de la experiencia subjetiva e intersubjetiva. Así, un organismo es apercibido de inmediato en su historicidad. Lo apercibimos como un organismo en su juventud, en una edad avanzada, en un estadio de declinación, en la cercanía de la muerte. Asimismo, la experiencia de la esfera natural inorgánica nos ofrece tipos de objetos que son apercibidos de modo histórico. En nuestra experiencia actual se constituyen realidades como unidades de la alteración y la no-alteración, es decir, como realidades duraderas en las que hay un momento de historicidad según “una típica del devenir” (Husserl 2008: 506). En virtud de esta típica podemos considerar lo orgánico y lo inorgánico como parte de una historia. Asimismo, nos imaginamos el estado fluido de la tierra en inmensas temperaturas de un modo análogo al modo en que percibimos un metal en fusión en la experiencia efectiva. Como lo firme o fijo puede pasar a la fluidez en nuestra experiencia perceptiva, o viceversa, nos imaginamos que algo análogo ha sucedido en el pasado. Presentificamos el estado fluido de la tierra ante las indicaciones que, en la corteza petrificada de la tierra, recibimos de esa fluidez como si estuviéramos allí y lo percibiéramos. Husserl observa que “el percibir (*Perzipieren*) un ‘río de vidrio’, de ‘lava’, y de cosas de esta índole, indica un proceso de surgimiento por ‘inducción’ o aperepción que capta retrospectivamente” (Husserl, 2008: 414).

La ampliación de la historia terrestre y la historia natural continúa siempre de nuevo en dirección a los ámbitos lejanos de la naturaleza y hacia el tiempo astronómico. Así se amplía el horizonte de pasado causal con una naturaleza que se extiende al infinito a fin de dar cuenta de la constitución del mundo, que existe para nosotros

en su pleno sentido. Husserl escribe: “Puedo trasladarme a todos los tiempos, [...]. Mi tiempo finito es por cierto infranqueable [...] Pero obro como si tuviera alas temporales, como si tuviera una capacidad de movimiento a través de todos los tiempos, [...]” (Husserl, 1973b: 240 s.). La imaginación es el secreto de este vuelo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, A. (1982): *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dilthey, W. D. (1979): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII, 7^a ed.*, B. G., Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fink, E. (1988): VI. *Cartesianische Meditation. Teil 2: Ergänzungsband*, Husserliana-Dokumente II/2, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 2a. ed. 1950. Trad. cast. de Mario A. Presas (1979): *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas.
- _____ (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel, Husserliana IV, Den Haag: Martinus Nijhoff. Trad. Antonio Zirión (2005): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1973a): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern, Husserliana XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff.

- _____ (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern, Husserliana XV, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____ (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, Husserliana III/1 y III/2, Den Haag: Martinus Nijhoff. Refundición integral de la traducción de J. Gaos por A. Zirión Quijano (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1980): *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. Eduard Marbach, Husserliana XXIII, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff.
- _____ (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, ed. Reinhold N. Smid, Husserliana XXIX, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2006): *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte, ed. Dieter Lohmar, Husserliana-Materialien VIII, Dordrecht: Springer.
- _____ (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, Husserliana XXXIX, Dordrecht: Springer.
- Koselleck, R. (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ricoeur, P. (1983): *Temps et récit. I*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____ (1985): *Temps et récit. III. Le temps raconté*, Paris: Éditions du Seuil.

LA FUNCIÓN DEL DIAGRAMA EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Arturo Romero Contreras

I. INTRODUCCIÓN

La fenomenología, en todas sus etapas fue, para Husserl, una filosofía de la mostración de la cosa misma en una *vivencia*, es decir, de manera intuitiva. Un diagrama, por tanto, no puede tener lugar en ella. Sin embargo, Husserl se sirvió de numerosos diagramas en uno de los temas más fundamentales de su fenomenología: la conciencia interna del tiempo. Podemos decir que a cada nueva concepción del tiempo en Husserl, corresponde un diagrama. Más allá de las motivaciones personales, hay que preguntarse qué logran ellos dentro de la argumentación filosófica y si son algo más que meras ilustraciones del pensar, exteriores a éste.

En este texto defenderé la siguiente hipótesis: los diagramas que Husserl desarrolla en torno a la estructura del tiempo forman parte de la argumentación misma y son una modalidad de aquello que Eugen Fink llamó *lógos hamártikos* (*lógos* que fracasa... *pero no del todo*). Hay que explicar entonces, en primer lugar, qué significa el *lógos hamártikos* en la recepción de Fink; en segundo lugar, de qué manera utilizó Husserl los diagramas para la exposición de su fenomenología y, finalmente, cómo modifican éstos lo que puede ser entendido como *mostración*. Este problema es fundamental para comprender el papel del *espacio* en la fenomenología, frente al privilegio que evidentemente se da al tiempo. El diagrama es, en esencia, el modo de mostrar la forma y la espacialidad de la temporalidad.

2. EL *LÓGOS HAMÁRTIKOS*

a. Una *meóntica* trascendental

Para poder recorrer el camino que hemos trazado, hay que comenzar por explicar qué significa el *lógos hamártikos* etimológicamente y el contexto en el cual Fink nos lega dicho término. Como parte de la colaboración entre Husserl y Fink, el primero pide al último escribir una meditación extra, una sexta (Fink, 1988) que debía añadirse a las famosas *Meditaciones Cartesianas* (Husserl, 1973), donde quedara resumida toda la empresa fenomenológica. Pero dicha meditación, que finalmente no es avalada por Husserl y por tanto permanece inédita por muchos años, busca cumplir una función muy peculiar, a saber, realizar una crítica de la fenomenología aplicando su método a sí misma: la reducción fenomenológica. El último prejuicio de la fenomenología resulta ser el ego mismo. La paradoja es que el ego, instancia reductora por excelencia, debe reducirse a sí mismo, siendo arrojado a una pasividad absoluta, no contra, sino gracias a su poder (recordemos que la reducción proviene de un “yo puedo”, de una libertad original).

Este movimiento no hace sino completar una tendencia que ya estaba inscrita en el trabajo mismo de Husserl. En análisis inéditos sobre la conciencia interna del tiempo Husserl presenta el concepto de “síntesis pasiva” (1966a), ya indicado en las famosas *Lecciones* (Husserl, 1966). La síntesis pasiva consiste, en este caso, en una autoconstitución no-temática de la conciencia temporal, que funge como condición de todo aparecer objetivo y que le precede de derecho. Husserl había hecho de la intencionalidad (conciencia es siempre conciencia de algo) la piedra angular de la fenomenología. Sin embargo, los fenómenos temporales no ofrecen necesariamente un contenido objetivo, sino más bien una secuencia continua que no es nunca objeto explícito de la conciencia.

En la conciencia temporal la intencionalidad ya no está dirigida a un objeto, sino a sí misma, por lo que el proceso fundamental es la constitución del flujo mismo de conciencia. En otras palabras, la síntesis no es solamente un acto que se ejerza sobre contenidos hiléticos de la conciencia para lograr aprehensiones objetivantes; por el contrario, la síntesis es el acto constante por medio del cual la conciencia garantiza su continuidad. Todo esto sucede en la conciencia, pero por detrás de ella. Se trataría de algo así como una conciencia inconsciente, dirigida a sí misma para constituirse en algo para sí, en un objeto antes de todo objeto, pero sin aparecer como objeto. Dicho aun en otros términos, se trata de una autoconciencia no-temática o autoconciencia inconsciente, cuyo resultado principal es un proceso evolutivo de naturaleza cualitativa.

Un no-objeto para una no-conciencia (o una pre- o proto-conciencia), ¿no resulta esto el contrasentido más grande? Y, sin embargo, esta es precisamente la dirección que poco a poco fue siguiendo la fenomenología y que debía culminar en la reducción del ego por sí mismo. El resultado es, como acabamos de decir, el surgimiento de una región pre-objetiva y pre-subjetiva que Fink identificará, con toda razón, con la nada. La fenomenología se transforma entonces no en una ontología, sino en una *meóntica* trascendental, término que acuña Fink a partir del griego *mé-on*, no-ser (Fink 1998: 183).

A Fink no escapa que esta dirección de la fenomenología husserliana nos devuelve al corazón de la problemática del idealismo alemán. Husserl comienza sus investigaciones fenomenológicas con la *evidencia inmediata*, aquella vivida en primera persona, para descubrir progresivamente múltiples estructuras de *mediación* donde el ego resulta tan sólo una parte de un sistema más amplio. Tal es el caso del tiempo (donde la síntesis de la conciencia ya no es objetiva, ni consciente) y de la intersubjetividad (el ego ya no es el centro absoluto de la experiencia, ni su origen, sino que forma parte de una estructura *distribuida* que exige la comunicación entre los diferentes centros-ego). Esta evo-

lución de la fenomenología husserliana “repite” (es decir, reelabora en otra escala) el camino de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que comienza con la certeza sensible de un ego, para ir descubriendo una estructura de mediaciones (*Vermittlungen*) que hacen posible la historia y la intersubjetividad en general. Lo que sí parece escapar a Fink es que esta “superación” de la dimensión egológica (no porque el ego desaparezca, sino porque resulta ser no sólo lo que media, sino lo mediado mismo) por parte de la fenomenología la acerca más a Schelling que a Hegel. La pregunta schellinguiana se dirige, desde su *Naturphilosophie* hasta la *Freiheitschrift* hacia ese mundo presubjetivo pero no irracional, ese mundo natural pero no contrapuesto al espíritu. Pero dejemos esta sugerente indicación hasta aquí.

¿Qué debemos comprender bajo este término paradójico de *meóntica*? ¿Por qué hablar todavía de fenomenología, cuando nos movemos en esa extraña región del “pre”, donde justamente no hay evidencia alguna para ninguna conciencia? ¿Por qué retener el término “trascendental”, cuando las esencias palidecen frente a esta región que amenaza con devorar toda empresa filosófica de articulación de un discurso sobre el ser en general y condenarla al silencio? ¿Cómo es posible decir algo de la nada?¹

1. Qué entender por el término “nada” es un problema en sí mismo que no desarrollaremos aquí. Lo que Fink indica es que la fenomenología apunta a una región todavía subjetiva (que apunta a un espíritu-*Geist*-en el sentido hegeliano del término), pero que no tiene un contenido objetivo y el ego no posee la forma de la individuación que lo identificaría con una persona. Parece entonces que lo que surge es una proto-subjetividad. Pero aquí está el punto decisivo: ¿cómo leer esta proto-subjetividad: como un “sujeto antes del sujeto” (*i.e.* como un inconsciente) o como una naturaleza que anticipa al sujeto, sin reducirlo? Ver al respecto Romero, 2015. La *meóntica* oscilará entonces entre el nihilismo o aniquilacionismo (una nada estéril) y eternalismo (un ser inmóvil y eterno).

b. Conceptos desnadificantes (*Entnichtungsbegriffe*)

Dado que Fink insiste en el término “fenomenología” es necesario aclarar qué es lo que todavía puede “aparecer”, ahora de manera paradójica, y bajo qué concepto de *lógos*. Para decir algo de la nada es preciso que aquel arranque algo de ésta, que la haga hablar. Esto es lo que Fink llama *lógos hamártikos*, que significa, por su raíz griega, un *lógos* que fracasa. Pero no es un *lógos* que *solamente* fracase, sino que triunfa sólo en la medida en que fracasa. Por eso mismo, nunca fracasa *del todo*. La clave, pues, de este tipo de *lógos* depende de dos nociones: la de *no-todo* (es decir, nada escapa, ni nada se presenta *del todo*) y de lo *indirecto* (se falla la nada cuando se apunta directamente a lo presente, pero para hablar de la nada hay que mirar al sesgo, mirar con el rabillo del ojo, atender al fondo).

Fink remarca que no hay lenguaje trascendental, es decir, no hay lengua originaria ni privilegiada, sea el griego o el alemán. Todas las lenguas son tan naturales como artificiales y ninguna guarda un privilegio frente a la nada. El *lógos hamártikos*, en cuanto discurso y pensamiento, debe lograr un imposible: expresar lo trascendental en una lengua natural. Para lograr eso, la lengua deberá de torcerse, retorcerse, distanciarse de sí, criticarse, volverse irónica, etc. Todo ello, podemos verlo claramente, se trata de juegos con el espacio de despliegue de la lengua. Torcer, agujerar, estirar, distanciarse, se trata de operaciones que podríamos llamar, a la vez, tropo- y topológicas. Esto es el *lógos hámartikos* y su tarea consiste en arrancar palabras a la nada, en suma, en producir conceptos que digan la nada. O que, al no decir nada concreto (en inglés diríamos: *no-thing*), digan algo de la nada. Entiéndase bien, no se trata de la nada como algo meramente privativo o como una ausencia o vacío, sino como ese “fondo” o “espacio” a partir del cual y en el cual emergen las cosas como resultado de una dinámica interna, que de entrada no podemos decidir ni como puramente subjetivo, ni como puramente pre-subjetivo.

Esta “nada”, como hemos dicho, no es sino aquello a lo que la misma fenomenología siempre apuntó y que se deja ver ya en los análisis husserlianos sobre la conciencia interna del tiempo. En ellos, Husserl se enfrentará con los límites de la empresa fenomenológica en general, pero también con paradojas fundamentales, como si el tiempo fuese un fenómeno de una complejidad insospechada, que sólo dejara analizarse por secciones, por “proyecciones”. Si la fenomenología husserliana se confronta con una nada en sus análisis sobre la conciencia interna del tiempo, todo lo que se diga de ella deberá consistir en un discurso indirecto que muestre, por medio de paradojas, un espacio pensable que nos indique cómo se despliega el tiempo. Éste es precisamente el papel que jugarán los diagramas en Husserl.

3. HUSSERL Y LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO: LA DIFERENCIA Y LO IMPOSIBLE

a. El argumento de la diferencia-simultaneidad

En el párrafo 3 de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (Husserl, 1966), impartidas por Husserl en 1905, puede encontrarse el argumento fundamental que sirve de base a todo desarrollo ulterior de la cuestión: una sensación que dura no es lo mismo que la sensación de duración. En el primer caso una sensación está en el tiempo, pero no hay sensación del tiempo como tal. Una conciencia que sólo durara, sin aperibirse de ello, estaría atrapada en un constante, perpetuo presente. Como Husserl apuntaba en su temprano texto *Filosofía de la aritmética* (Husserl, 1891), contar implica retener los números pasados de la serie. Si yo contara sin retener e.d. recordar (Husserl habla de un acto de colegir: *kolligieren*) la secuencia, no podría sino repetir 1, 1, 1, etc., pero nunca podría llegar a la serie 1, 2, 3, 4, etc. Contar implica una secuencia discreta, pero la duración, que caracteriza a la

conciencia interna del tiempo, constituye un *continuum*. La memoria temporal (que Husserl llamará retención) debe entonces ejercerse de manera ininterrumpida y el paso entre presentes será de naturaleza infinitesimal.

El presente es *vivido*, porque lo que ha ocurrido es retenido de manera igualmente constante (es decir, tenemos un *continuum* del presente y un *continuum* de la retención, que a su vez forman un solo *continuum* de naturaleza cualitativa). Pero es evidente que aquí surge un problema. Si lo pasado fuera simplemente retenido, todos los momentos se sumarían en un eterno presente y en vez de escuchar una melodía, escucharíamos un gran acorde disonante e indiscernible de tonos simultáneos (Husserl, 1966: 11).

Sólo porque lo ocurrido se hunde en un pasado, sólo porque pasa, *transcurre (vergeht) realmente*, sólo porque hay *pérdida* sin retorno, es que hay *sucesión*. La duración es sucesión y memoria de la sucesión. A diferencia de la serie (que es discreta) una duración experimentada (que es continua) no se encuentra nunca en un único punto de la serie, sino *distribuido* a lo largo de ella, en un fragmento, al menos. La duración está distribuida entre el presente y el pasado, pero no sólo. Husserl también habla de la anticipación del futuro, de modo que la duración, lejos de estar en el instante presente, se “extiende” de manera indivisible hacia el pasado y el futuro.

Resulta pues que pasado y futuro deben ser no-ahora, negación del ahora, algo otro de él, transcendencia. Sin ello no hay tiempo verdadero. Pero la retención y la protención forman, *desde su alteridad* respecto al presente, un *continuum* con él. El tiempo es el enigma de la continuidad de lo discontinuo, del tránsito entre lo heterogéneo. Tenemos que concluir entonces con una doble y paradójica exigencia con respecto a la fenomenología del tiempo: a) de inmanencia, pues pasado y futuro son modificaciones del presente, los tres deben ser co-presentes para constituir un *continuum*; y b) transcendencia, sin la cual no habría tiempo, sino una simultaneidad absoluta, un gran acorde del ser.

Para Husserl la fenomenología del tiempo deriva en un movimiento de auto-aprehensión de la duración de la conciencia. En un sentido radical ya no se trata de la constitución de objetos temporales (*Zeitobjekte*), sino de la autoconstitución de la conciencia como tiempo o, mejor, de la conciencia como temporización que se aprehende a sí misma como flujo absoluto (Husserl, 1966: 73). Es claro que un tiempo que se aprehende a sí mismo en la retención y la protención es un tiempo que se retorna a sí mismo, a la presencia, pero al mismo tiempo parte desde sí hacia lo que ya no será y lo que todavía no es.

Husserl intenta describir esta extraña idea a partir de la imagen de un tiempo constituido ya no por una relación intencional, sino por un *haz* de rayos intencionales (*Intentionalstrahlen*: Husserl, 1966:29);² hay entonces un *envío* desde los tres tiempos hacia los tres tiempos. Es decir, los tiempos (presente, pasado y futuro) no desembocan simplemente en el mero presente, sino que también parten de ahí, constituyendo un tejido de tiempo.

Podemos comprender por separado que el tiempo sea un continuo y que deba implicar una ruptura. Pero ¿cómo pensar este “a la vez” del continuo y el discontinuo? Hay inmanencia porque el tiempo finalmente es auto-aprehendido y en ese movimiento se constituye el flujo mismo de la conciencia. Pero hay trascendencia simultáneamente porque pasado y futuro nunca retornan *del todo* al presente. Esto es: cuando los rayos intencionales pasan por el presente, no se agotan ahí, sino que están en tránsito, dejando su huella. Es por ello que el presente no es un mero conjunto de figuras bien delimitadas, sino también de flechas, que apuntan siempre más allá de sí, dando alguna dirección hacia la “trascendencia”.

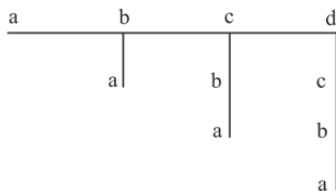
2. Siendo que presente, pasado y futuro constituyen un *continuum*, podríamos pensar que constituyen un espacio topológico base, siendo los rayos intencionales una suerte de *fibración* sobre ese espacio, sólo que las fibras irían del espacio base al espacio base.

Lo inmanente no sólo apunta y remite a lo inmanente, sino que desde sí traza su flecha hacia el más allá de sí, rompiendo el mito del mundo como un producto final, presa de un ser constituido (en el entendido de que sólo el tiempo puro originario sería constituyente). El presente es un punto de tránsito y arribo a la vez. Pero en el movimiento completo no hay nunca ni pérdida, ni retención absolutas, sino una división esencial de lo que transita entre una trayectoria inmanente y un envío trascendente.

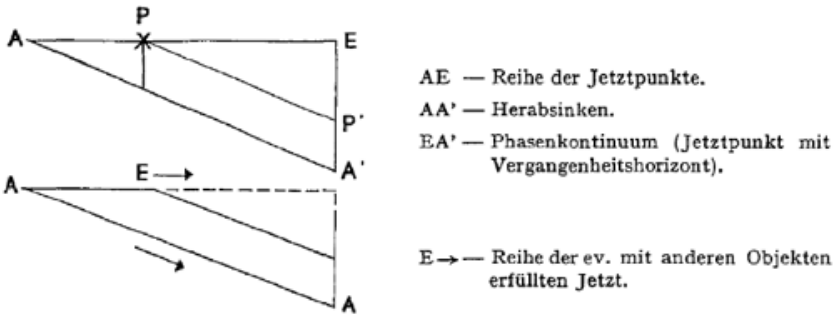
b. Los diagramas del tiempo

Veamos ahora cómo intenta Husserl mostrar todas estas paradojas a través de los diagramas del tiempo. El primero que Husserl presenta, y que corresponde a sus primeras reflexiones, surge de una crítica al concepto de tiempo en Brentano. En realidad se trata de una transformación de un diagrama que el mismo Brentano había presentado. Lo que aquel critica de éste es querer considerar la retención como un acto de la imaginación. Husserl dice: una nota que pasa en la escucha de una melodía, no desaparece, pero tampoco es reconstruida por ninguna imaginación. Más bien ella queda retenida, en proximidad, en una suerte de presencia no-presente. Ahora bien este presente no-presente, constituye, a su vez, un continuo. No sólo el presente se nos da como continuo de momentos (o de fases, como dice Husserl), sino también su retención.

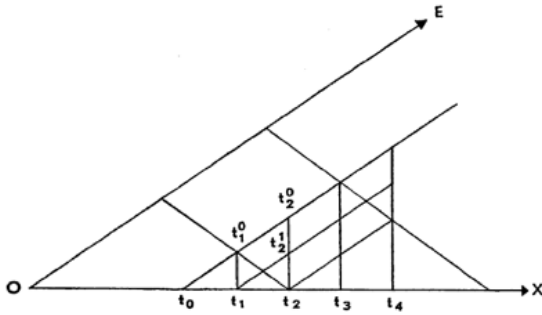
Éste es el diagrama que ofrece Brentano (tomado de Koortoms, 2002: 29):



La línea horizontal muestra la secuencia de momentos {a, b, c, d ...}. Las líneas verticales muestran la retención de los momentos pasados. Para el punto *b*, por ejemplo, está retenido el momento anterior *a*. Para el momento *c*, quedan retenidos tanto *a*, como *b* y además en su secuencia. Que el momento *a* esté más abajo que *b* según el eje vertical, significa que se encuentra “hundido” en un pasado más lejano. Lo que podemos observar es que las líneas verticales se encuentran separadas, como si cada nuevo momento reconstruyera la totalidad de lo pasado. Cuando Husserl corrige a Brentano al proponer que la retención no procede de la imaginación, sino que es un acto co-originario al presente, necesita unir los momentos de retención en un *continuum*:



En este diagrama, que Husserl presenta en sus *Lecciones* (Husserl, 1966: 28), vemos que la línea de hundimiento en el pasado ya no es vertical, sino diagonal representada por el segmento AA'. Lo esencial es que la retención debe constituir un proceso continuo. En el volumen X de *Husserliana* podemos ver otro diagrama (Husserl, 1966: 330) que no es sino una versión un poco más depurada de aquél que ofreciera en las *Lecciones*:



Las flechas indican que el hundimiento en el pasado no obedece a una vertical, sino a la diagonal: OE' , representada como una flecha. La otra flecha, horizontal (OX') responde a la secuencia de ahora: $\{t_1, t_2, t_3, t_4 \dots t_n\}$. El diagrama intenta representar algo que parece a primera vista imposible: a) la continuidad de lo discontinuo, y b) que el tiempo sucede, simultáneamente, en dos líneas continuas: en dos ejes, como si tuviera una cualidad *espacial*.

Desde luego que se trata de un tiempo de alguna manera unitario, pero que ya no se deja representar por una línea simple, la llamada flecha del tiempo. El tiempo crea su propio espacio, o mejor, el tiempo se auto-constituye espaciándose, distendiéndose. No en balde cita Husserl a Agustín en el parágrafo 1 de las *Lecciones*, para quien la memoria significaba *distentio animi*. Recordemos sólo de paso la estrecha relación que hay entre la intencionalidad (que es una tensión entre polos), la distensión (que es la espacialización del tiempo en el alma y como alma) y la extensión (lo que hace del alma en Agustín un lugar).³

3. Magnavacca (2005: 230) escribe en la entrada *distentio*: “Este término, particularmente importante en Agustín, proviene del verbo *distendo*, cuyo significado es el de extender o estirar, de donde puede implicar tanto poner en tensión como distraer. Como es obvio, todos estos matices posibles hacen que

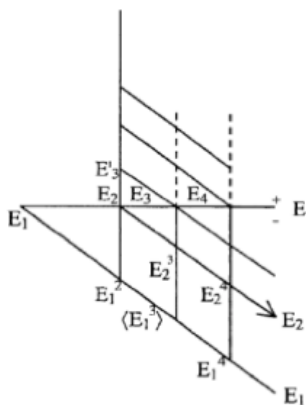
No hay nada extraño en pensar la continuidad de lo discontinuo. En realidad toda continuidad exige variación. Lo que no varía no puede ser continuo ni discontinuo. Una función, por ejemplo, la podemos caracterizar como continua por el comportamiento de los valores que asume la *variable*. Una multiplicidad discontinua no puede ser experimentada. Toda vivencia, en cuanto temporal, exige variación y continuidad simultáneamente. Esta conjunción sólo dice que la vivencia es “compleja”. Toda la fenomenología se convertirá entonces no en una filosofía de la “presencia”, opuesta a una filosofía de la “diferencia”, sino en un pensamiento que busca mostrar los modos en que la diferencia se articula por medio de una *conectividad no-simple*.

Es evidente que el diagrama no puede mostrarlo todo, en ello reside su “fracaso” y es eso lo que lo liga con el *lógos hamártikos*. Ésta

su traducción precisa dependa del contexto. Así, al referirse a la temporalidad –y no al tiempo mismo, como a veces se supone– Agustín había caracterizado –no definido– la *d.* como *d. animi* en *Conf.* XI, 26, 33. En ese contexto, el término tiene un matiz positivo o, por lo menos, neutro; por eso, se puede traducir la expresión, por ej., como “extensión” o “distensión”. Al respecto es interesante ver el entrecruzamiento entre la *distentio* del alma, la *extensio* como ámbito de la espacialidad y la *intentio*, (esa cualidad de la conciencia que será interpretada en la filosofía medieval como conciencia-de-algo)”. Magnavacca (2005: 278) escribe para la entrada *extensio*: “Una acepción muy particular y restringida asume la voz [espacio] en los escritos agustinianos. En efecto, en el célebre pasaje de *Conf.* XI, 29, 39, el Hiponense describe tres momentos o tensiones del alma: la *distentio* [diferente a la *distentio animi*, que debe leerse como tensión y no como dispersión], por la que se dispersa en lo externo a ella, la *intentio*, por la que se vuelve hacia lo más íntimo de sí en donde radica la imagen de Dios, y la *e.* En ésta, Agustín insta al alma –que se ha reconocido a sí misma como sujeta al error y al cambio– a trascenderse. Es que, de no tener lugar este tercer movimiento, el filosofar agustiniano correría, además, el riesgo del solipsismo. Este movimiento es precisamente el de la *e.* Ella consiste en el impulso con que la *mens* humana tiende con todo su ser hacia lo supremo y eterno”.

es su limitación, pero también su esencia positiva. Un diagrama es como un mapa. Un mapa no es una copia de un territorio, sino su *proyección* a partir de una determinada perspectiva que preserva cierta información para descartar otra. Pensemos en el mapamundi: hay muchos modos de proyectar la esfera en el plano, se pueden conservar las formas de los continentes, se pueden conservar sus distancias, pero no las dos cosas a la vez. En el caso de Husserl es evidente que el tiempo comienza a revelarse como un espacio complejo, que el diagrama intenta proyectar en dos dimensiones.

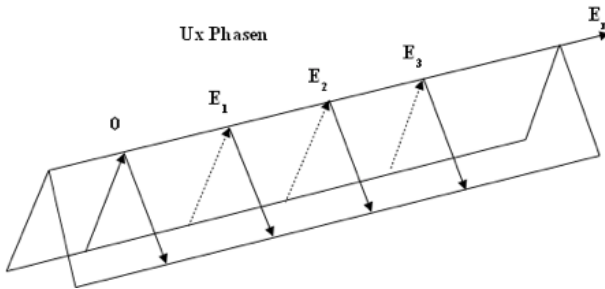
En el siguiente diagrama importante de Husserl se incorporan (Husserl, 2001: 22) la retención y la protención a la flecha del tiempo del presente:



El futuro constituye aquí su propio continuo que va a desembocar en el presente y que se incorpora al continuo del pasado. El tiempo no parece comenzar en el presente, sino en el futuro. El presente funciona entonces como el umbral a partir del cual el presente deviene pasado. Éste diagrama, como los otros, no puede representar el envío de los rayos en todas direcciones, sino sólo el tránsito más simple, donde la expectativa va a dar al presente, para hundirse luego en la memoria. Nótese, sin embargo, que el tiempo “comienza” en dos lugares a

la vez: el presente y el futuro. Husserl logra unir la flecha que viene del futuro con la flecha que se hunde en el pasado, pero entonces el presente parece no ser sino un umbral, un punto de inflexión donde el futuro se torna pasado, cuando el presente es el que nutre tanto al futuro como al pasado. En realidad no se puede decir más y con toda seguridad dónde comienza el tiempo. Más bien parece que el tiempo comienza en diferentes sentidos o que “brota” desde distintos sitios a la vez, de manera distinta. Desde esta perspectiva ya no se puede decir que el presente tenga el privilegio absoluto. Para empezar porque ya no podemos decir con claridad y distinción qué sea el presente. En primer lugar podemos llamar presente al instante, siempre puntual, de la actualidad. Pero Husserl ha dicho ya que el presente vivido es una distensión. Así, podemos llamar presente al punto de actualidad más los momentos adyacentes de retención y protención. Pero ¿qué tan “amplio” es el presente? ¿Cómo dividir con seguridad aquello que forma un continuo?

El último diagrama que Husserl realiza (Husserl, 2001: 34-35)⁴ es fundamental porque finalmente muestra una estructura multidimensional, o mejor, topológica, del tiempo:



4. El diagrama sólo aparece descrito en la página citada pero no está dibujado. La interpretación actual está basada en: Schnell, 2002. En ese texto puede encontrarse también una detallada interpretación de los diagramas de Husserl sobre el tiempo.

Este diagrama corresponde a lo que Husserl llama *Kantenbewusstsein*, una conciencia de borde o de canto. Si doblamos una hoja en dos para que se sostenga sobre sí misma tendremos una representación justa de lo que Husserl dice. El borde, canto o lomo de la hoja es el presente, su flujo constante. El lado izquierdo de la hoja corresponde al futuro y el lado derecho al pasado. El movimiento comienza entonces desde el futuro, atraviesa el borde, que es el presente, y se hunde en el pasado, que es el otro extremo de la hoja.

¿En qué reside entonces lo novedoso respecto al diagrama anterior? Que tanto retención como protención son ahora representados como un *plano* cada uno. Ya no se trata de líneas que forman un continuo de puntos, sino de un *continuo de continuos*, un continuo de líneas, lo que da lugar a un plano. El plano del futuro se continúa en el plano del pasado, siendo el presente, nuevamente, sólo una línea borde, un umbral de tránsito. El diagrama es, evidentemente, insuficiente, pues el futuro parecería recomenzar cada vez, desde un extremo de la hoja. No se ve el continuum que iría del pasado al futuro. No se puede ver realmente la continuidad entre todos los tiempos. Lo que sí se puede apreciar, sin embargo, es que el tiempo no es una línea, sino un campo (Husserl habla a todo lo largo de las *Lecciones* de un *Zeitfeld*) y más específicamente, una superficie.

Sigamos nuestro razonamiento de que un diagrama es un mapa y más específicamente, una proyección. La esfera no puede ser proyectada en el plano sin perder información, pues pasamos de tres a dos dimensiones. En el mapamundi suceden cosas “imposibles”. En la proyección azimutal, por ejemplo, el punto de proyección aparece como una línea que abarca todo el norte. Se trata, claro, de una línea al infinito porque es desde ahí que se proyecta la esfera en el plano. La imagen a la que estamos acostumbrados, la de Mercator, proyecta la esfera sobre un cilindro, pero con ello se cortan los dos polos.

En el caso de Husserl, el campo del tiempo (*Zeitfeld*) acaba por indicar una estructura compleja multidimensional, que sólo puede ser

mostrada en el diagrama a partir de una proyección, embebiendo un espacio complejo en uno más simple. Husserl lo sabe y no pretende que el diagrama reemplace el análisis fenomenológico. El diagrama surge, más bien, ahí donde la mostración misma se vuelve *contradictoria*. El diagrama de Husserl no nos presenta figuras, sino relaciones, específicamente, flechas. Dichas flechas crean ora fibras (o espacios conectivos), ora espacios continuos (pero no-homogéneos). En ambos casos la flecha nos indica siempre la continuidad y la trascendencia, la dirección (que podemos prever continuando las líneas) y la pérdida (en una flecha que sólo apunta, pero que no se agota, que no dice necesariamente dónde acaba, sólo a dónde se dirige).

Nos preguntamos ahora si existe un antecedente en la historia de la filosofía que nos permita articular mejor la idea de mapa.

4. LA FENOMENOLOGÍA, LA CAVERNA Y LAS DIMENSIONES DEL ESPACIO

a. Platón y *Flatland*

En el libro 7 de la *República*, Platón nos presenta la muy afamada alegoría de la caverna. La imagen es por todos conocida: en su persecución del conocimiento, los hombres se encuentran realmente presos de un mundo de sombras. Ellos no ven las cosas como son en sí mismas, sino sólo sus *proyecciones* sobre uno de los muros de la caverna. ¿Cómo interpretar la alegoría? Platón nos habla de un personaje excepcional que logra salir de la caverna y ver la luz del sol y que, al regresar, es tenido por un loco. El loco ha visto la luz directamente pero su tragedia consistiría en no poder comunicar lo visto.

En su cuento *Flatland, romance of many dimensions* Edwin Abbott (1884) nos cuenta una alegoría muy similar, ahora ambientada en la Inglaterra victoriana. *Flatland* es un mundo, se puede adivinar ya en el nombre, bidimensional. Los seres no tienen acceso sino a

puntos y líneas, ellos están *inscritos* en el espacio bidimensional. Esto es crucial: el espacio debe ser leído aquí de manera *intrínseca*. Para los habitantes de *Flatland* la totalidad del espacio es una superficie. Los seres no *miden* el espacio a partir de dos dimensiones, sino que lo *habitan* bidimensionalmente:



Cubierta del libro *Flatland, romance of many dimensions* de 1848. En línea: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=641933> Consultado el 8 de junio de 2016.

Al igual que en relato de la caverna, hay un flatlandés que, raptado por una esfera, logra escapar del plano y contemplarlo des-

de un espacio de 3 dimensiones. Este privilegiado personaje, un cuadrado, se maravilla de la riqueza “real” de su mundo, tan pobremente representado por su percepción. Pero la esfera, S₂, advierte: ¿cómo estar seguro de que se vive en el espacio “real”? ¿cómo estar seguro de que el espacio donde se habita no está embebido en otro más amplio, de más dimensiones? Cuando el cuadrado regresa a Flatland a contar su historia a sus connacionales es tenido, como es de esperarse, por un loco.

La esfera puede de hecho ser vista en Flatland, pero sólo a partir de la sección que corta el plano. Digamos que ellos podrían inferir la estructura del espacio por una hipótesis que explicara el extraño comportamiento que proviene de una esfera atravesando el plano. Los planiladeses verían primero un punto y luego un círculo creciente. Al llegar al ecuador, la esfera, atravesando el plano, comenzaría, como una luna, a decrecer. El círculo disminuiría su radio progresivamente hasta llegar de nuevo a punto para luego desaparecer: cuando la esfera deje de tocar el plano. Los flatlandeses pueden *comprender* este movimiento (un círculo que aparece, crece, decrece y desaparece), pero de hecho sólo pueden *ver* un punto (si ello fuera realmente posible) que se ensancha hasta convertirse en una línea creciente, que llega a un límite, luego decrece y finalmente vuelve a desaparecer. Los habitantes de la caverna, condenados a ver del mundo tridimensional sólo una sombra, ¿no se encuentran en idéntica posición? ¿No hay un *isomorfismo*, el más preciso por cierto, entre los habitantes de la caverna y los de *Flatland*? ¿No ven los habitantes de la primera *proyecciones* bidimensionales de objetos tridimensionales? Recordemos esa imagen también muy famosa, a manos de Rubens, donde podemos observar a Atlas cargando una esfera, la tierra, y un grupo de ángeles geómetras que leen y miden su proyección bidimensional. De manera análoga podríamos señalar que el *lógos hamártikos* intenta decir (e.d. proyectar) un espacio complejo y que no puede hacerlo sino por medio de paradojas y distanciamientos.

Ilustración de Rubens del libro de François d'Aiguillon *Opticorum libri sex philosophis juxta ac mathematicis utiles* de 1613. En línea: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=641933>. (Consultado el 8 de junio de 2016).



Si tomamos una figura geométrica y la rotamos, no sólo conocemos la figura, sino el espacio donde nosotros estamos y el espacio desde donde se nos presenta algo. Ejemplo: cuando analizamos las propiedades de un nudo no conocemos sólo sus propiedades, sino que investigamos simultáneamente el espacio euclidiano en el que está embebido. Comprendemos el espacio y no sólo una figura determinada, el espacio común del aparecer y el desde dónde del aparecer, y no tal o cual cosa finita solamente. Pero solamente conocemos ese espacio manipulando cosas concretas y no por medio de una intuición originaria.

En la imagen de Rubens vemos que la luz, llamémosla del pensar, representada por la antorcha que sostiene un ángel, ilumina el objeto, pero sólo desde una perspectiva (de manera *escorzada* –*durch Abschattungen*– como diría Husserl). Una figura bidimensional que se proyecta sobre el suelo y otros ángeles la miden con un compás. La luz proyecta el objeto desde una *perspectiva*, no en absoluto. Y aun así, la imagen proyectada dice algo tanto de la cosa misma como del espacio. ¿Pero qué dice del espacio? Una imagen es una proyección, pero siempre podemos generar una *colección* de proyecciones. Variamos el punto de proyección, variamos los objetos, variamos el modo de proyectar. No nos detenemos en el objeto, en lo manifiesto, sino en

las *variaciones*, las relaciones de transformación de las figuras entre sí, estableciendo equivalencias y no-equivalencias, etc.

No pensamos nunca un “objeto” aislado, sino un *grupo* o constelación de objetos, nunca un grupo sin más, sino un *grupo de variaciones o transformaciones*. Incluso un mismo objeto lo pensamos siempre en una variedad de posibilidades. En la variabilidad del objeto apreciamos el objeto, pero también sus posibilidades, que en última instancia están dados por el espacio en el cual dicho objeto está inscrito.

En el ejemplo de la esfera y el plano, sabemos que nuestra figura se despliega en el plano, pero que la esfera se despliega completa en un espacio de tres dimensiones. Cuando proyectamos la esfera en el plano y cuando ejecutamos variaciones en la proyección, conocemos el espacio tridimensional. En nuestra esfera proyectada bidimensionalmente, vemos una línea al infinito y dobles puntos, pero sabemos que son *efecto* de la proyección. Si proyectamos desde el polo norte, cuando el rayo de luz pasa por el polo sur, el plano no tiene sino un lugar para representar los puntos que corresponden en la esfera a las antípodas. Es claro, en dos dimensiones hace “falta” espacio para proyectar todo el espacio de un objeto de más dimensiones. Estos puntos son llamados singularidades. Ese espacio, ¿no es precisamente la “nada” de la que habla Fink al llamar a la fenomenología una *meóntica*?

Tenemos, pues, un conocimiento de la imagen del objeto proyectado y del espacio de proyección. Tenemos un conocimiento del objeto proyectado y del espacio donde está inscrito ese objeto. Y tenemos, también, un conocimiento sobre la relación no sólo entre la imagen bidimensional y la esfera, sino entre el espacio bi- y el tridimensional. Las relaciones entre diferentes espacios que permiten establecer equivalencias se llaman *morfismos*. De manera general se puede decir que un morfismo es un mapa entre dos “objetos”, preservando cualidades estructurales tras la aplicación de una regla de transformación.

El flatlandés no puede ver directamente la totalidad de su espacio y menos experimentar tres dimensiones, pero puede quizá *conce-*

birlas. Dejemos ahora el carácter físico-geométrico y movámonos al nivel filosófico. La caverna es, en la alegoría platónica, la pantalla de manifestación de las cosas (o entes). Es la superficie del aparecer. Dicha superficie es la conciencia perceptiva, en sentido amplio. Podríamos decir incluso que es el pensar re-presentativo en general. Pero el espacio mismo no aparece. Es decir, la caverna no aparece como caverna, como lienzo de proyección. Visibles son sólo las sombras. Ahora bien, las cosas que aparecen, no aparecen sino como dependientes de la luz que los ilumina y con una restricción dimensional. Es decir, la complejidad tridimensional es aplanada en la superficie bidimensional de la caverna. Esta imagen no es ni verdadera, ni falsa, sino sólo un *aspecto* de la cosa misma y sólo en su dimensión espacial, pues fuera de la caverna suponemos que habrá no sólo variables espaciales, sino temporales.

El pensar es capaz de producir *modelos* que expliquen la *variación* de las sombras. Pero éste, en tanto que piensa en términos lógicos y se expresa en formas gramáticas determinadas, a partir de un tiempo y un espacio peculiares; en otras palabras, en tanto que todo pensamiento está formulado en un espacio (en el sentido amplio del término), dentro del cual podemos generar sistemas de relaciones ;no podemos decir que el pensamiento esencialmente proyecta? ¿No podemos decir que expresarse en una lógica restringida implica forzar una vivencia, o un objeto completo a expresarse en menos dimensiones, bajo ciertas restricciones? Pero igualmente, ¿no es esta restricción la condición misma de la experiencia y de la inteligibilidad en general? El espacio bidimensional es suficientemente complejo como para expresar ahí diagramas y esquemas que nos hablen de más dimensiones y de complejidades que, de hecho, *no aparecen* como tales. Por tanto, un pensar concebido dentro de la metáfora de la caverna, no presenta solamente (pues siempre hay algo que se resguarda), ni representa (en el sentido de copiar), sino que produce modelos, genera instrucciones para construir objetos. Esto es precisamente un diagrama y en esta medida podemos decir que el pensar es fundamentalmente diagramático.

b. Sombras de la fenomenología

Ahora bien, podría argumentarse que aquí no se trata sino de una alegoría y que ésta no aborda el pensamiento sino desde una actitud “representativa”, donde se privilegia el ojo, la mirada. Es decir, si la experiencia se comprende como una sombra, parece que se sigue una suerte de actitud estática frente a una pantalla. Pero esta opinión se disuelve fácilmente si se atiende al concepto husserliano, propio de la experiencia sensible, de *Abschattung*. La palabra alemana aparece tanto a propósito del tiempo (en *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*), como del espacio (en *Ding und Raum*) y puede ser traducida como “escorzo”. La palabra alemana remite a *Schatten*, sombra, dando a entender que, como en el dibujo, accedemos a las cosas a partir de cierto “sombreado”, o perspectiva. Nuestra experiencia de un objeto tridimensional es así: nunca lo vemos todo, sino que resguarda un detrás para nuestro ojo. La escultura aprovecha esta cualidad: que los objetos espaciales (y el espacio mismo, en tanto que no es separable del objeto, si tomamos una idea relacional del primero) no puede ser aprehendido de golpe, sino que deben ser recorridos, rodeados.

En el caso del tiempo, Husserl considera la retención (y por extensión la protención) como un escorzamiento de lo que se da en el presente (Husserl, 1966: 30). No se trata de una mera metáfora, ya hemos mostrado que el tiempo adquiere una dimensión espacial en Husserl y es por esa razón que no puede ser abarcado en su totalidad en un solo instante. Así como el objeto espacial no puede nunca aparecer con todos sus lados de manera simultánea, el tiempo no entrega los objetos de golpe, sino siempre incompletos, un trozo cada momento; y tampoco permite su absoluta simultaneidad: lo recién vivido se hundirá irremediablemente en el pasado. Así como existe un campo de visión limitado, existe un tamaño limitado del horizonte temporal que podemos llamar presente, aunque sus fronteras sean difusas.

El paralelismo entre la geometría y la experiencia fenomenológica-

ca, entre un mundo bidimensional y la visión de una tercera dimensión, no es una ocurrencia, sino que lo expresa el mismo Husserl. En el texto de la *Crisis* (Husserl, 1976: 120-123) explica Husserl el sentido de lo trascendental en Kant como una *dimensión* que ha permanecido oculta por mucho tiempo a los hombres:

El esquema de una posible explicación de la ciencia objetiva nos recuerda a la conocida imagen de Helmholtz de los seres planos (*Flächwesen*), que no tienen idea de una dimensión de profundidad, en la cual su mundo plano es una mera proyección. Todo lo que puede volverse consciente a los hombres, a las ciencias y a todos en general en su vida mundana al experimentar, reconocer, al exhibir intenciones prácticas, como un campo de objetos de un mundo exterior, como los fines a los que se dirigen, como medios, como procesos de la acción, como un resultado final, así como por otro lado también en la autoreflexión (*Selbstbesinnung*) como la vida espiritual que opera en eso –todo ello permanece en la “superficie”, la cual es solamente, aunque de manera no explícita, la superficie de una dimensión profunda infinitamente más rica. Todo esto vale en general trátase de una vida práctica en sentido corriente o de una vida teórica; trátase de un experimentar, pensar, pretender o actuar científicos, o en su caso, de hechos, pensamientos, objetivos del pensar, premisas o resultados verdaderos científicos.⁵

Es Sebastian Luft (2012) quien recuerda este pasaje tan iluminador de Husserl y subraya el hecho de que toda actitud natural puede ser comprendida a partir de la imagen de la caverna de Platón, como un mundo bidimensional, de proyecciones, a la espera de la reducción fenomenológica que haga concebible un mundo más rico y de mayores dimensiones. Husserl se refirió a la fenomenología como un nuevo

5. La traducción es mía.

territorio para la ciencia, pero, al mismo tiempo, como algo que no está en otro lado, sino en las cosas mismas. Esta es toda la paradoja de la fenomenología: que el nuevo territorio surge de una *supresión*, de una reducción de la creencia en la existencia en sí de las cosas. Pero esta supresión hace aparecer un mundo más rico. ¿Cómo puede ser eso? Además, este nuevo territorio no nos remite a una suerte de trascendencia, sino al mundo mismo y sus cosas, pero ahora bajo una luz radicalmente nueva. Este nuevo poder-ver-de-otro-modo lo compara Husserl con una conversión religiosa (*religiöse Umkehrung*). A propósito, escribe Luft (2012: 9):

La razón por la cual el asunto (*Sache*) de la fenomenología es tan difícil de comprender es la insistencia de Husserl de que la región de esta novedosa ciencia es un territorio complementamente nuevo, un nuevo continente, un nuevo “reino”, el cual, paradójicamente, no debe ser una región entre otras regiones. Correspondientemente las metáforas mencionadas provenientes de la geografía se muestran como inapropiadas —¡la región de la fenomenología no es ningún “nuevo continente” en una parte aun desconocida de nuestro globo! Más adecuado es el lenguaje de Husserl de “dimensiones”: si el mundo y las regiones que aparecen en él deben aprehenderse como bidimensionales, entonces el “mundo trascendental” será un región profunda que penetra en la tercera dimensión, a saber, la subjetividad constituyente trascendental, e.d. la conciencia trascendental que experiencia el mundo.⁶

La actitud natural, que debe ser reducida para que el ego pue-

6. La traducción es mía. Próximamente, en el curso del 2016, aparecerá una traducción completa al español del artículo a cargo de Luis Ignacio Rojas Godina en la revista *La lámpara de Diógenes*. A él agradezco la referencia bibliográfica en cuestión.

da elevarse al punto de vista fenomenológico, podría compararse entonces a la caverna de Platón. La caverna, visión bidimensional del mundo, es la misma que practicamos en nuestras ciencias: siempre atadas no sólo a una perspectiva, sino a una actitud *inmediata*. La fenomenología, entonces, exige una *conversión* en la mirada. ¿Cómo debemos entender esto? La fenomenología no consiste en la conversión del mundo en “objetos”, no se trata de una mirada objetivante. La idea misma de horizonte y la de mundo de la vida, cruciales en su fenomenología, son ya elementos suficientes para poner en duda este lugar común. La fenomenología es, ante todo, una transformación del que mira, su surgimiento. Fink afirma que el ego trascendental propio de la fenomenología es algo que emerge. Si la fenomenología se torna en una *meóntica* es porque sale de la caverna hacia una suerte de nada.

Ahora bien, hemos dicho que la fenomenología no supone una trascendencia real, porque nunca sale de la caverna, sino que utiliza sus paredes para trazar en dos dimensiones lo que “ve” desde su posición trascendental multidimensional. No hay otra manera. Fink ha sido muy agudo en notar que no hay lenguaje trascendental,⁷ que la experiencia fenomenológica debe volver a las lenguas naturales y expresar ahí sus hallazgos. El *lógos hamártikos* pretende expresar lo inexpresable, o mejor, intenta decir en una lengua natural (aquí lo bidimensional) una complejidad que le rebasa. Pero por ello mismo, la lengua debe plegarse y desplegarse para mostrar la multiplicidad

7. Fink (1988, :. 94-95) escribe en su *Sexta Meditación Cartesiana*: “Toda predicación, en cuanto interpretación articuladora de los conocimientos a través del “lógos” se lleva a cabo en el medio de una lengua (*Sprache*). Ésta se ha desarrollado (*erwachsen*) en la actitud natural [...] Aunque la lengua como habitualidad se conserva tras la epojé, ella no pierde el carácter de expresión dirigido sólo a lo ente (*Seiendes*). Ella es una facultad (*Vermögen*) trascendental, como finalmente lo es cada disposición y capacidad (*Fähigkeit*) del ego, pero ella no es una lengua trascendental, tal que pudiera asegurar la explicación y la predicación del ser trascendental de manera genuina y adecuada”.

de dimensiones que están en juego. El *lógos hamártikos* es irónico o contradictorio porque no puede sino “embeber” la complejidad del mundo en las dos dimensiones de su discurso.

Pero volvamos por un momento al tema de la conversión. Es ella la que permite que la complejidad del mundo de la vida aparezca. Dicha aparición, sin embargo es contradictoria, paradójica. Más aún, la fenomenología es la que hace que aparezca no tal o cual cosa, ni siquiera una multiplicidad de cosas o incluso situaciones complejas. Lo que nos muestra la fenomenología es la complejidad del mundo, es decir, su multidimensionalidad, el hecho de que si hay *un* mundo, éste no tiene la forma de la unidad y la continuidad *simples*.

c. El argumento del tránsito por lo imposible

¿Qué hacer ahora con un diagrama en la fenomenología? ¿Es que el diagrama reemplaza al análisis fenomenológico? ¿O es más bien que aquel entra en escena cuando éste amenaza con quedarse mudo? Un diagrama no es algo vivido. Eso es evidente. Es también claro que no otorga una evidencia, precisamente porque tiene que ser *leído*, interpretado. Esa es la cualidad de todo diagrama: no ser la cosa misma, sino algo de su estructura, un escorzo, pero que incluye una autocrítica, pues no oculta el hecho de ser una perspectiva posible, pero no la única. Hay que insistir, no se trata de una mera interpretación entre otras. Ésta es válida porque retiene cualidades estructurales (es “map-preserving”, como se dice en inglés) de lo proyectado. Este movimiento va desde un espacio más complejo hacia uno más simple, donde puede aparecer. Se trata de un paso por medio del cual lo imposible, (de pensar, de representar, de decir) que es vivido de alguna manera, es pensado, aparece, es dicho, pero de manera parcial, por medio de algo que no es evidencia, sino una suerte de escritura, o mejor, algo a medio camino entre lo sensible y lo inteligible.

Los diagramas en general, y esto se cumple también en el caso de la fenomenología, permiten producir un nuevo espacio que puede ser explorado, recorrido, etc. Sobre los diagramas se pueden hacer experimentos, son cuasi-objetos sobre los que se pueden probar hipótesis, pero que, al mismo tiempo, tienen un contenido no-objetual, pues no consisten sino en meras relaciones. Hay en el diagrama algo vivido y algo no vivido, algo comprendido y algo opaco, presencia y signo de la presencia, inmanencia y trascendencia.

¿Pero de qué manera puede un conjunto de signos abstractos y de relaciones no vividas ayudarnos a ampliar el ámbito de la presentación, a penetrar el silencio y la nada? O mejor dicho, ¿cómo pueden la escritura y diagrama, que no son algo objetivo, ayudarnos a constituir lo objetivo mismo? Esta pregunta se la plantea Husserl muy tempranamente en su obra y nos ofrece otra perspectiva del diagrama.

Un breve texto llamado *Durchgang durch das Unmögliche (El tránsito por lo imposible)* nos muestra la perplejidad de Husserl frente a los números imaginarios, es decir, aquellos que introducen el número $i = \sqrt{-1}$. Para los actos de contar y multiplicar, por ejemplo, siempre puedo tener evidencia, puedo reproducir en primera persona una operación. Incluso cuando se trata de operaciones que rebasen mis capacidades (sumas infinitas, por ejemplo), siempre puedo descomponerlas en operaciones más simples, de las cuales sí puedo tener evidencia. Pero no hay una intuición de $\sqrt{-1}$. Husserl se pregunta, entonces, cómo es posible que la mera manipulación de símbolos pueda llevarnos a resultados correctos (e intuitivamente significativos).

Lo que permite la introducción del número i , con el extravagante valor de $\sqrt{-1}$, es la capacidad, con un símbolo abstracto, una escritura, de pasar de una evidencia a otra. Se trata, dice Husserl, de un tránsito de lo objetivo a lo objetivo a través de un ámbito no-objetivo (*gegenstandlos*), que él llama “imposible”. El tránsito por lo imposible es el camino que va de una evidencia a otra, de una presencia a otra, por mediación de símbolos abstractos. No hay, pues, plenitud de la

presencia en la matemática, siempre es necesario introducir símbolos abstractos que nos permitan avanzar por esa presencia. Dicho de otro modo, lo presente no está simplemente conectado, sino que incluye elementos abstractos, que no son fenómeno. Los diferentes fenómenos, diríamos, se suturan o se ligan entre sí para producir el *continuum* complejo de la experiencia gracias a símbolos abstractos. Los símbolos son como goznes que conectan lo presente. Así pues, el fondo oscuro, contradictorio y paradójico de la nada, que resulta imposible de representar, es proyectado en el diagrama.

Pero ¿por qué habla Husserl de una necesidad de un tránsito por lo imposible en la tarea de presentar el fenómeno y cómo se relaciona esto con la nada? La nada no es un simple fondo oscuro, es nada menos que el espacio de lo común, o, en términos fenomenológicos, el horizonte espacio-temporal compartido intersubjetivamente. Lo común no puede ser mostrado en nada de lo que resulta reunido. Pero el diagrama está a medio camino entre el ser y el ente, entre la nada y el ser. El diagrama es escritura y busca mostrar no una totalidad, sino algo del espacio de lo común. El diagrama, concretamente, intenta mostrar lo común sin denominador común, lo común sin unidad. El diagrama acaba mostrando, como vimos en el caso de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo, la continuidad de lo discontinuo, la conectividad de lo inconexo, mostrando el espacio complejo de una comunicatividad esencial, para la cual el nombre de “ser” resulta demasiado estrecho.

El tránsito por lo imposible, como sucede en el caso del diagrama, funge como puente entre las presencias, como conexión entre regiones separadas (o espacios). Lo presente, entonces, ya no es continuo de manera trivial. Lo presente es no sólo una mezcla de ausencia y presencia sino, como lo muestran los diagramas de Husserl, una mixtura de experiencia y signo, de indicación y mostración, de vivencia y no-vivencia. Es un modo de conectar lo que la experiencia nos ofrece de manera despedazada e inconexa. Es el modo de producir en la con-

ciencia la continuidad de lo discontinuo. Es el modo de hacer surgir el espacio paradójico de lo común. Y esta parece ser justamente la tarea del *lógos hamártikos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbot, E. (1884): *Flatland, romance of many dimensions*, Londres: Seely & Co.
- Gare, A. (2016): “Creating a New Mathematics”, en: *Intuition in Mathematics and Physics*, Ed. Ronny Desmet, Anoka: Process Century Press.
- Husserl, E. (1891): *Philosophie Der Arithmetik*, Halle-Saale: C.E.C. Pfeffer (Robert Stricker).
- (1966): *Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ed. R. Boehm, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff.
- (1966a): *Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Ed. Margot Fleischer, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff.
- (1973): *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff.
- (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff.
- (2001): *Husserliana XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Eds. R. Bernet y D. Lohmar, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Fink, E. (1988): *Husserliana: Dokumente II/1. VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre. Texte*

- aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, Eds. G. van Kerckhoven, H. Ebeling y J. Holl, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- Kortooms, T.(2002): *Phenomenology of time: Edmund Husserl's analysis of time-consciousness*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Luft, S. (2012): "Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie", en *Phänomenologische Forschungen*.
- Magnavacca, S. (2005): *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires y Miño y Dávila Editores.
- Romero, A. (2015): „Die Gegenwart anders denken. Überlegungen zu Gegenwart und Andersheit. Phänomenologie, Dekonstruktion, Psychoanalyse“, en *Dissertation*, Berlin: Freie Universität.
- Schnell, A. (2002): "Das Problem der Zeit bei Husserl.: Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme", en *Husserl Studies*, vol. 18.

LA IMAGEN Y SUS CONFLICTOS: CONCIENCIA DE IMAGEN Y PRESENTACIÓN EN HUSSERL

Román Chávez Báez

I. PALABRAS PRELIMINARES

Entre otras, la distinción entre una “auténtica imaginación” y una “fantasía pura” a partir de la conciencia de imagen, es, sin lugar a dudas, uno de los resultados más importantes del análisis husserliano en torno a la imagen. Ligado estrechamente a ello, también la relación percepción-fantasía ha sido una cuestión que Husserl ha mirado de cerca con sutileza analítica y se nos presenta a nosotros como una de las cuestiones más complicadas y desconcertantes, pues lo que está en juego en todo ello es el modo de llegar a entender y clarificar la presentación en ambas. En este punto, quizá lo primordial sea poner énfasis en sus características fundamentales y, sobre todo, prestar atención a los contenidos de las aprehensiones objetivantes vinculados en ellas. Sin embargo, por la naturaleza de nuestro tema e interés, lo más importante para nosotros a este respecto es la caracterización de los conflictos ligados a la imagen, caracterización que implícitamente se enlaza fuertemente con esa distinción fundamental y primordial. En este contexto debemos subrayar que Husserl, quien ha considerado estos asuntos de una forma destacada, discurrió tres aspectos imprescindibles para el análisis fenomenológico de la imagen: en primer momento se capta la cosa-imagen (*Bildding*) que es la cosa física sobre la que descansa, por decirlo así, la imagen; éste es el soporte material o artefacto que permite aparecer al objeto-imagen (*Bildobjekt*), que es el representante del objeto de la imagen y éste, a su vez, representa lo significado en la imagen, digamos el objeto

representado en la imagen, el tema o asunto de la imagen (*Bildsujet*). En lo que sigue debemos profundizar en la relación entre soporte cósmico-físico y objeto-imagen, para en un segundo momento profundizar la relación entre objeto-imagen y tema de la imagen y, como veremos, entre esas relaciones se advierten notoriamente una serie de conflictos que deberemos destacar.

II. IMAGINACIÓN, PERCEPCIÓN Y FANTASÍA

Siempre al tematizar imágenes, obras de la imaginación o reproducciones imaginativas nos lleva, desde una actitud natural, a considerar, casi en un acuerdo común, que hay por lo menos dos asuntos distinguibles entre sí: la imagen y aquello de lo que la imagen “hace las veces”, como dice Husserl. Sin embargo, donde se quiere que imagen designe la cosa material que asemeja a algo y, por otro lado, lo que el observador produce de modo libre y almacena en su mente, el acuerdo termina. La distinción pues entre imagen física (*physische Bild*) e imagen mental (*geistiges Bild*), que es el punto de partida del análisis husserliano es, sin embargo, rechazada por nuestro autor, puesto que tratado de un modo tan simple, este tipo de posturas yerran al pretender ver imágenes donde no las hay y, en consecuencia, tienen la incapacidad de determinación distintiva propia de la auténtica imaginación respecto de otro tipo de vivencias. Así, el análisis husserliano pretende remediar esta confusión y evitar, en consecuencia, las aporías a los que conduce. En este sentido, estableciendo como punto de partida la distinción entre las apariciones propias de la percepción y las propias de la fantasía, Husserl examina a detalle la relación de la imagen con las presentaciones concernientes a unas y otras apariciones para después, tomando impulso de ello, purgar o depurar fenomenológicamente, por decirlo de alguna manera, la legítima función imaginativa como característica propia y peculiar de la imagen en cuanto tal.

Comencemos pues con una distinción: la presentación imaginativa fundada en una aprehensión perceptual, a la que Husserl denomina *presentación de imagen física* (*physische Bildvorstellung*) y a la que se refiere al hablar de imaginación (*Imagination*) en sentido propio.¹ En ella se entrelazan tres objetivaciones, de cuyas respectivas objetividades una –a la que, estrictamente hablando, le corresponde el nombre de *imagen*– funge como enlace para las otras; tales objetividades son la imagen física (*physische Bild*), o también nombrada cosa-imagen (*Bildding*), el objeto-imagen (*Bildobjekt*), y el sujeto o tema de la imagen (*Bildsujet*). Aquí sucede que el observador, atendiendo un objeto físico, mira algo más en él, algo que, aunque ausente, guarda una cierta similitud con lo que es visto en virtud de dicho objeto físico. O expresado con mayor precisión: aquí la aprehensión sobre la que se funda la presentación, objetiva su objeto (la *physische Bild*) de modo perceptual, pero es modificada por un cierto carácter peculiar que suprime la percepción que bien podría erigirse ahí: la aprehensión es privada de sus contenidos de sensación al ser estos permeados por una nueva aprehensión que los objetiva como suyos; y esta segunda aprehensión constituye lo que, por un lado, aparece verdaderamente, y por el otro, trae a «aparición», o exhibe, otro objeto que no aparece (el *Bildsujet*) y que es objetivado en una tercera aprehensión que permea e incorpora en sí misma a la anterior. El objeto que, propiamente hablando, es traído a aparición en todo ello (el *Bildobjekt*) es, en efecto, el que funge como enlace de las otras dos objetividades y el que con justeza ha de recibir el nombre de *imagen*: en él, cuya constitución es posible sólo gracias al contenido sensible de la aprehensión que corresponde a la imagen física, el observador *ve*, o mejor, *intuye*, el tema de la imagen.

En segundo lugar, tenemos el caso que concierne a la fantasía: la presentación imaginativa no fundada en una aprehensión perceptual o presentación fantástica mediada por una imagen. En esta, tal como

1. *Vid.* Hua. XXIII, Texto no. 1, §40.

el nombre lo indica, ningún soporte material está implicado; bajo su unidad están concatenadas solamente dos aprehensiones, y por ende, sólo dos objetividades son constituidas: el objeto-imagen y el tema de la imagen. La aprehensión sobre la que se erige la presentación no es una aprehensión perceptual, o lo que es lo mismo, el contenido sensible que ella objetiva consta, no de sensaciones, sino de fantasmas de sensaciones. En términos generales, el enlace entre las aprehensiones involucradas funciona de modo idéntico al de sus homólogas de base perceptual: una aprehensión que objetiva un objeto que aparece sirve de base a otra que, perméandola, objetiva un objeto que, propiamente hablando, *no aparece*, pero que es exhibido en y a través de aquel otro. Todo ello, desde luego, en un acto unitario: el objeto mediatamente exhibido no es constituido en un acto separado y luego puesto en relación con el objeto que aparece en sentido estricto, sino que es traído a presentación *en y por él* justamente en virtud del carácter peculiar que lo modifica. Este es el caso que hallamos cuando alguien se figura un objeto de modo intuitivo (lo cual requiere, por lo general, información precisa que deje muy poco a la inventiva de quien imagina, e incluso cierta familiaridad con la esfera de conocimiento que abarca al objeto figurado), sabiendo que lo que intuye es así intuido sólo mediatamente a través de una *mera imagen*.²

Si nos ceñimos al sentido estricto de *imagen* esclarecido por Husserl, aquel que hemos apenas indicado más arriba, esta enumeración de los casos en los que hallamos una genuina función imaginativa bajo la presentación habría de considerarse exhaustiva. Es claro que la intervención de una imagen en este sentido, de un objeto-imagen, no es sólo algo que fortuitamente guardan en común ambos casos de presentación imaginativa, sino que es de hecho lo que las caracteri-

2. No debe confundirse esto, sin embargo, con lo que sucede cuando alguien se entrega por completo a la vivencia de la aparición fantástica, como en el caso de ensoñaciones vívidas.

za como *imaginativas*. O, más precisamente, diríase que la puesta en juego de una objetividad como objeto-imagen porta o conlleva en sí lo peculiar de la genuina imaginación, lo cual consiste en que la objetividad que aparece y que ha de fungir como objeto-imagen es un objeto-imagen en rigor únicamente en la medida en la que es sentida precisamente como un “representante”, como algo que sólo “hace las veces” de otra cosa, pero que asimismo hace posible intuirlo. Y esto no es algo más que lo que Husserl denomina conciencia de imagen, el ver al tema de la imagen a través del objeto-imagen de modo intuitivo a sabiendas de que ante nosotros hay un mero medio representativo pictórico, y nada más. Que las objetividades de dos aprehensiones intrínsecamente entrelazadas desempeñen sendos papeles de *Bildobjekt* y *Bildsujet* es posible sólo donde el observador se sabe de antemano atendiendo una imagen, o lo que es lo mismo, donde la mediación en la presentación es patente. Hacer al tema de la imagen intuible en el aparecer del objeto-imagen, enlazar dos objetividades en una misma presentación de modo que funjan como *la imagen y lo representado*, y saberse en una representación de imagen bajo esta aparición de un objeto mediante el cual otro es exhibido, son tres lados de una misma figura, pero que representan, como veremos en lo que sigue, grandes conflictos para la conciencia que tenemos de la imagen.

III. CONFLICTOS DE LA IMAGEN

Todo análisis de la imagen que realiza nuestro autor, no debemos olvidarlo, se halla precedido por la neutralización de la creencia perceptiva que tiene lugar en los actos de imaginación y la fantasía.

En este entendido, vayamos a nuestro tema: la relación entre cosa-imagen y objeto-imagen la concibe Husserl como una relación de “conflicto” (*Widerstreit*), pero esta relación antagónica o conflictiva es la condición de posibilidad de la conciencia de imagen, aclaremos, es

condición, efectivamente, pero en un sentido específico, esto es, en lo concerniente a la relación entre el objeto de la imagen y la realidad espacial en la que se halla inserto.

Para Husserl lo esencial en la imagen consiste en que es un “representante analógico”.³ Esto significa que el objeto que aparece en la imagen no vale por sí mismo, de hecho, “no es a lo representado a lo que se alude” (Husserl, 1980: 25), pues a lo que se alude es a la imagen como cosa misma del pensamiento. Dice Husserl: “*En la imagen se contempla la cosa*” (Husserl, 1980: 26) y “la cosa es el objeto mentado por la representación” (Husserl, 1980: 18) y, todavía más, “en la imagen contemplamos interiormente el objeto mentado, o desde ella él nos contempla a nosotros” (Husserl, 1980: 30). En un primer momento tenemos una aprehensión en la que se nos da el objeto-imagen apareciendo, sobre ello, se funda una representación de semejanza que hace representable el tema de la imagen en la imagen, esto es, la cosa significada mediante la imagen, pero que no se manifiesta en sí misma, sino sólo como cosa en la imagen, por eso dice Husserl que la imagen hace presente “en lo que aparece algo que no aparece” (Husserl, 1980: 31). Entonces, la conciencia de imagen al implicar una representación analógica, es algo que remite más allá de sí misma, pero “*a través de sí misma*” (Husserl, 1980: 28) y no como la percepción que es una mera aprehensión. Husserl trata de determinar la conciencia de la imagen poniendo atención a la relación entre el objeto y el tema de la imagen.⁴

Sin embargo, cabe hablar en este punto, con los matices convenientes, de una “aprehensión del objeto-imagen”, esto es de una in-

3. “La representación analógica significa, más concretamente, que dos aprehensiones interconectadas interactúan” (Sepp, 1998: 149).

4. Por ello dirá Hans Reiner Sepp “Con el momento esencial de la imagen como representación analógica, Husserl ha situado el centro de gravedad de una fenomenología de la imagen en la relación entre el objeto y tema de la imagen” (Sepp, 1998: 149).

tencionalidad de la conciencia de imagen dirigida al objeto-imagen, lo que aquí es “objetivo” no subsiste por sí mismo, ni la intención se agota en él, sino que proporciona el fundamento de una representación analógica, la cual es una aprehensión relacionada esencialmente con el objeto representado o tema de la imagen. Algo similar sucede en la percepción. Por otro lado, el objeto-imagen funciona también como signo analógico del recuerdo, si bien, conviene insistir en ello, esta “imaginabilidad simbólica” es inconfundible con la representación simbólica en sentido originario, la cual consiste en representarse un objeto exterior mediante signos y no de manera intuitiva, como sucede en el caso de la escritura.

Como sea, lo determinante es que la imagen es representante analógico de un tema no presente y que sea así significa que la imagen misma es captada como no presente, como apariencia –que significa la “aprehensión no modificada e inhibida por otros fenómenos no modificados” (Husserl, 1980: 474), como también sucede en la ilusión de los sentidos. En otras palabras, que la imagen sea apariencia significa que es una “nada” (Husserl, 1980: 22), que “carece absolutamente de existencia” (Husserl, 1980: 22). Entonces, si comparamos y confrontamos la realidad perceptiva que nos circunda con la imagen, diremos que la imagen en tanto imagen posee ese carácter-de-nada, ya que la aprehensión del carácter de imagen o carácter figurativo de la imagen o hasta imaginabilidad (*Bildlichkeit*), choca con la aprehensión perceptiva caracterizando la imagen como apariencia. Una vez más el objeto-imagen sólo nos aparece gracias a que primero percibimos un objeto físico, una imagen física, una cosa-imagen en el mundo. Pero el objeto-imagen no se reduce ni a sus bases materiales, y ni siquiera a las figuras reales que están plasmadas realmente en el cuadro, fotografía o grabado, por más que todo esto sea ocasión y condición necesaria de la aparición del objeto-imagen. El objeto-imagen es meramente *aparente*, ni existente ni no-existente, es neutral respecto de cualquier posición en el mundo objetivo, y su función originaria consiste en representar una cosa o un

tema, del cual difiere esencialmente, aunque lo ilustre intuitivamente mediante ciertas semejanzas.

Existe pues un conflicto entre la cosa-imagen y el objeto-imagen y a éste se llega sin más, pues la percepción del soporte físico y la captación del objeto de la imagen, piensa Husserl, poseen los mismos contenidos interpretativos y las mismas sensaciones (los puntos y líneas sobre el papel), sólo que su interpretación es diferente acorde a ambos modos de aprehensión: la percepción y la aparición de la imagen. Entonces, la aprehensión perceptiva está en la base de la conciencia de imagen. Una y otra disponen de un mismo substrato de contenidos sensibles, pero la “interpretación” (*Deutung*) de éstos es distinta en cada caso: mientras la aprehensión perceptiva interpreta los contenidos como presentificantes intuitivos de propiedades del objeto real, la aprehensión imaginativa les concede una función figurativa o ilustrativa de un objeto ausente, lo cual no sería posible si el objeto-imagen no fuera neutro respecto de cualquier posición de ser en el mundo objetivo. Ahora bien, la modificación de neutralidad no acontece sin que sobrevenga el conflicto entre la aprehensión perceptiva y la aprehensión imaginativa, entre la cosa y la imagen: la conciencia de imagen roba, por así decirlo, los contenidos sensibles a la percepción, para hacerles ejercer una función distinta de la pre-sentación intuitiva de propiedades reales. La balanza oscila así entre la percepción de una cosa y la aprehensión de un objeto-imagen, la cual funda una aprehensión del tema de la imagen.

Siguiendo la teoría fundacionista de Husserl podemos decir que la percepción de la cosa-imagen está en función fundadora para la aprehensión del objeto de la imagen. Ambos contenidos interpretativos actúan de forma similar, pero la aprehensión es diferente, pues la aprehensión de la aparición del papel, por ejemplo, en donde sus contenidos son “robados” de la aprehensión del objeto-imagen, entrando en conflicto con ésta. Dice Husserl “El objeto de la imagen *triumfa* en tanto que se manifiesta; los contenidos interpretativos se compenetran

con la aprehensión del objeto de la imagen, se funden en la unidad del fenómeno” (Husserl, 1980: 46). Entonces en este conflicto en el que la aprehensión perceptiva y la aprehensión de imagen poseen los mismos contenidos interpretativos se sigue que el objeto de la imagen se da en una aprehensión perceptiva “que se modifica mediante el carácter de la imaginación” (Husserl, 1980: 47). Al tiempo que la captación del objeto de la imagen se determina por la percepción, se libera de ella como consecuencia de la modificación imaginativa. En el caso de la conciencia de imagen podemos decir que la imaginación irrumpe en la unidad del mundo perceptivo y en esa irrupción la imaginación se apodera del contenido sensorial o sensible. Entonces tenemos que para la conciencia de imagen se requiere la percepción, luego una modificación de la percepción en la neutralidad y finalmente la irrupción de la imaginación y el juego en la libre fantasía.

Analizado ya este primer conflicto entre la cosa-imagen y el objeto-imagen, debemos ahora entrar en un nuevo conflicto que se relaciona implícitamente con el anterior, nos referimos al conflicto entre el objeto-imagen y el tema de la imagen. En esta nueva relación de conflicto Husserl considera una segunda condición para la función representativa del objeto de la imagen que se halla en la diferencia que existe entre el objeto y el tema de la imagen. Es de obviarse que si el objeto-imagen y el tema coinciden, la imagen pierde el carácter referencial que le es inherente, esto es, su característica de remitir a algo distinto de sí misma.⁵ Y es que sin conciencia de tema no hay imagen

5. “Al enfatizar la diferencia entre imagen y tema, Husserl tiene presente una situación en la que podía seguir dilucidándose el distintivo esencial de la representación analogizante. Ahora bien, ¿cómo se pronuncia Husserl con respecto a dicha diferencia? A su juicio, esta diferencia no puede expresarse con tal fuerza que se torne absolutamente imposible toda identificación del objeto con el tema de la imagen; sólo un determinado conjunto de caracteres compartidos por el objeto y el tema permitirá surgir una conciencia de imagen” (Sepp, 1998: 151).

estética. Con ello se pone en evidencia el conflicto entre imagen y tema que es análogo al conflicto entre cosa e imagen. Ahora, entre el conflicto de imagen y tema la condición es la existencia de algo idéntico y de estados de conciencia a él dirigidos: la identidad de ciertos momentos y la diferencia entre la contemplación del objeto de la imagen y el tema imaginado o fantaseado. Este nuevo conflicto es como una “sombra” del conflicto anterior, ya que en esta relación entre imagen y tema esos momentos expresivos se aprehenden perceptivamente en el objeto de la imagen y, en cuanto al tema, se pueden representar en una fantasía. Entonces hay momentos comunes entre cosa e imagen que producen una diferencia y al producirla se presenta el conflicto. Pero también existen momentos comunes entre la imagen y el tema que ya no producen diferencia sino identificación, evitando una brecha entre imagen y tema.

De la conciencia de una diferencia abismal entre el objeto-imagen y el tema de la imagen, no obstante las semejanzas que permiten una referencia intencional del uno al otro, surge un cierto conflicto entre lo aparente y lo representado, un conflicto que, importa sobremanera por lo menos mencionarlo.⁶

Entiéndase, el objeto-imagen no podría ejercer en modo alguno su función de imagen de un cierto tema si no mostrara una doble dife-

6. “El tema plantea, por así decirlo, una exigencia a la imagen, exigencia con la cual la imagen debe comprometerse: la exigencia de la representación más fiel posible. De parte del sujeto hay una creencia del espectador de la imagen, creencia que pretende conocer y reconocer el tema en la imagen. Sin embargo, como veíamos, la capacidad de representación de la imagen nunca va tan lejos que reproduzca el tema en el sentido de un duplicado. Por consiguiente la imagen está bajo una directiva del tema, cuya realización perfecta es imposible de antemano. En proporción a esta pretensión de ser del tema la imagen es también una ‘nada’, sólo es exhibición, a lo más copia. El conflicto más profundo entre imagen y tema consiste pues en que la imagen *per se* nunca puede cumplir la pretensión de ser” (Sepp, 1996: 134).

rencia: de una parte con respecto de su soporte material y de los trazos reales que plasman una figura real sobre el lienzo, el papel fotográfico o la lámina, y de otra parte con respecto del tema imaginado.

En la década de 1920 la concepción de Husserl se vuelve mucho más compleja. Él ya no concibe los conflictos arriba mencionados tan “actualizados”, sino sólo como posibilidades que pueden ser experimentadas atravesando del reino de experiencia empírica a aquella de la ficción y viceversa. De ahí que él sólo habla “de conflictos pasivos” que son “cubiertos” mientras consideramos la imagen normalmente, como una ficción perceptiva. Sin embargo, el principal asunto permanece sin alterar y, sin tener en cuenta el hecho que estos conflictos no son del todo patentes, ellos permanecen esenciales para que una imagen sea una imagen y no una ilusión.

La comparación “conflictiva” entre el objeto-imagen y el objeto representado sólo es posible si, con ocasión de la conciencia propiamente imaginativa, ya hemos “abandonado” de alguna manera el campo primigenio de la percepción y sus modalizaciones pasivas para considerar e intuir el objeto imaginado en un nivel distinto, en el cual el objeto-imagen puede gozar de una cierta autonomía o de una cierta entidad irreductible, ante todo respecto de los substratos meramente materiales y sus modos de dación. La aprehensión imaginativa “roba” a la aprehensión perceptiva sus contenidos sensibles, de manera que el espacio visual restringido del objeto-imagen es seccionado de los horizontes de posible cumplimiento intuitivo (el cual por lo demás garantiza la identidad del objeto siempre presunto y por ende la solidez de la creencia natural en el ser del mundo objetivo). De esta manera el objeto-imagen se condensa en una espacialidad y temporalidad relativamente autónomas. Es justamente esta relativa autonomía de la imagen como unidad sensible “neutra” la que permitirá que, por obra exclusiva de su libertad, el sujeto resuelva el conflicto ya no necesariamente en favor de las exigencias de realidad del tema representado, sino, por el contrario, en favor de la ficción, renunciando a subordinar

la imagen exclusivamente a la función de “retratar” el objeto imaginado, y permaneciendo en el mundo puramente imaginario y gozando estéticamente de él.

Aunado a esto último, debemos mencionar para finalizar que para Husserl existen dos tipos de conciencia de imagen, una no estética que es la imagen en general, de la que hemos venido hablando y una propiamente estética. Para que exista una conciencia en general de imagen no estética se requiere una primera neutralización y sobre ella la creencia estética en el fenómeno como tal practica una segunda neutralización que da lugar a la conciencia de imagen estética. En la primera neutralidad me puedo perder en la “cuasi-contemplación” y la “cuasi-visión” y contemplo todo tipo de sucesos “como-si” (*als ob*) realmente ocurriesen. Esta es la simple conciencia de neutralidad. Pero mientras neutraliza, no consume la cuasi-creencia, sino que la contempla reflexivamente y en ella el noema, la imagen.

BIBLIOGRAFÍA

- Husserl, E. (1980): *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* (Husserliana XXIII), Eduard Marbach (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff.
- Sepp, H. (1998): “La esencia de ser en los análisis husserlianos de la conciencia de imagen”, en María Luz Pintos Peñarada y José González López. *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Universidad De Santiago de Compostela.
- _____ (1996): „Bildbewusstsein und Seinsglauben“, *Recherches husserliennes*, vol. 6 (1996), pp. 117-138.

LA IMAGEN DEL SENTIDO. CONSIDERACIONES DESDE LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA

Francisco Gómez-Arzapalo

Podríamos hacer la pregunta si quizá esta exposición acerca de la “imagen del sentido” no podría empezar a la inversa, es decir, hablar del “sentido de la imagen”, de su “validez” como tal, de lo “real” y “verdadero”, del aspecto del contenido de la imagen que lo muestra como tal; pero esto sólo se podría lograr si la inversión de estos conceptos nos señala unos parajes que guarden cierta reciprocidad entre ellos, lo cual, y a partir de la inversión en la frase, nos podría mostrar resultados que, ensamblados en el ir y venir de la meditación en torno a la imagen y el sentido, explicitarán la imbricación entre la imagen y el sentido; pero no es este el caso. No lo es, porque no obstante la interpretación triple que tenemos acerca del concepto de sentido, efectuada en los primeros escritos de Heidegger –que lleva a cabo en el tema de la intencionalidad y en donde estos quedan configurados como: el “sentido de relación”, el de “contenido” y el de “realización” –, encontramos que dicho término es tematizado solamente como tal en *Ser y tiempo*, donde sabemos que se le concibe como existenciario de la estructura ontológica fundamental del *Dasein* e indica la apertura del ahí de la comprensión de éste.

De esta manera, el concepto de sentido se aúna a los constitutivos de la estructura ontológica fundamental del comprender e interpretar. Estos últimos forman parte –junto con el Habla y el Abandonarse– de la estructura del Cuidado, que recordamos como la estructura total del *Dasein*. Es así que, mediante el sentido, se ampara el ensamblaje formal de aquello que es necesario e inherente con eso que articula la interpretación comprensora del *Dasein*. De esta forma puede efec-

tuarse el poder pensar los entes intramundanos que se nos presentan “a la mano” (*Zuhandenheit*) desde la conformidad, que no necesita ser allegada mediante una interpretación temática, porque se lleva a cabo con el “ver en torno” (*mirar circumspecto* con Rivera) (*Umsicht*). Queda claro, entonces, que en el proyectar del comprender se abre la posibilidad misma de los entes, los cuales son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, que en términos de Heidegger quiere decir: sobre el todo de “significatividad” (*Bedeutsamkeit*), en lo cual el “ocuparse de” (*sorgen*) del *Dasein*, despliega su cotidiano vérselas con los entes siendo en el mundo. Es en este “encuentro” en el mundo del *Dasein* donde los entes pueden ser comprendidos e interpretados, es aquí cuando los entes “tienen” sentido; pero no olvidemos que lo comprendido no es el sentido, sino los entes o el ser.

Por esto Heidegger declara que el sentido: *es aquello en que se apoya el “estado de comprensible” de algo* (Heidegger, 2002: 169) y que, como hemos dicho ya, el sentido es lo articulable en el abrir comprensor. En otras palabras, podemos entender con el concepto de sentido: ese fondo “desde-donde” (como lo traduce Gaos, no del todo de forma apropiada, porque lo piensa como una plataforma del proyecto), o bien el horizonte “hacia-donde” nos dirigimos (como lo traduce Rivera, apejándose al término alemán original de *Woraußhin*), cuando desde el haber-previo, que implica el tener una manera de ver previa y una manera de entender previa, desde las cuales partimos hacia el horizonte donde el ente se hace comprensible en cuanto algo. Es entonces este horizonte, que alberga nuestras referencias iniciales con “respecto-a-algo”, el que abrirá la posibilidad de comprender el ente que irrumpe en nuestra vida y que al enfrentarlo, al comprenderlo e interpretarlo en nuestro mundo de referencias, le damos sentido.

En la medida en que el comprender e interpretar conforman la constitución existencial del ser del Ahí en donde el *Dasein* se sitúa, el sentido es concebido como el constitutivo formal y estructural del *Dasein* en su forma de comprender, y no una propiedad que el ente

acarrea consigo al irrumpir de forma directa o indirecta en nuestras vidas. Siendo rigurosos, los entes ni tienen ni no tienen sentido, sino que el *Dasein* está dotado de sentido o de igual manera desprovisto de él. En esta sentencia el sin-sentido puede ser un contrasentido, es decir, que lo que comparece frente al *Dasein* puede o no ser comprendido, y con esa posibilidad se señala el carácter de posicionamiento que el *Dasein* construye en torno de él.

Ahora bien, al encontrar el sentido de la imagen y recordando que el sentido es el contenido articulado de la interpretación y como significación en la discursividad (*Rede*), entonces pensamos que toda imagen puede contener en ella un sentido determinado que brilla con respecto a lo que nos muestra y con base a este sentido –que puede ser propio o impropio, o bien apegado o no a lo que la imagen presenta o representa, es decir con apego a la verdad que encierra de aquello representado– el ente puede ser mediado a través de su aspecto representado en su imagen.

Pero ¿qué podemos pensar cuando hablamos de una imagen? ¿Qué es la imagen? Habitualmente pensamos la imagen como la reproducción de algo, su semblante, su aspecto, en general aquello como algo se muestra; esta imagen de algo, pues siempre hay una imagen que re-presente algo o que sea la presentación de algo, es básicamente lo que un ente muestra de sí. Si pensamos, por ejemplo, la imagen del mundo, ésta debe ir más allá de las características que este mismo presente, esto quiere decir que la imagen del ente total muestra su vinculación con muchos factores, de los cuales una parte de él se muestra pero otra seguramente no. Imagen no significa, entonces, un símil de algo, sino esto que Heidegger menciona como el “estar al tanto de algo” (*wir sind über etwas im Bilde*) (Heidegger, 1996: 88). El hombre en consideración con respecto a algo, pone su atención y se encuentra enterado de aquello que aparece tal como es en su relación con nosotros. Tener una imagen de algo quiere decir situar al ente en cuestión ante nosotros para ver qué ocurre con él, manteniendo esa

posición, pero aun con esto mantenido su despliegue, nos falta una determinación esencial de la imagen de aquello que se despliega en su aparecer. Porque “estar al tanto de algo” también implica algo más que la representación del ente, todo lo que este ente posee en cuanto tal y todo lo que lo constituye como tal se nos presenta ensamblado, o sea reunido en sí mismo. Por ello tenemos que estar enterados y preparados para su advenimiento y echar mano de las disposiciones pertinentes que esta aparición demanda.

Si pensamos en la *imagen del sentido*, tendremos que disponer de una disposición atenta y volcada ante este suceso. Allí donde el ente total se muestra en su imagen y el sentido de este mostrarse impera en el espacio que se abre con su llegada, está el sentido tanto de lo que llega en cuanto tal, así también la imagen que representa en nosotros como arribado.

Lo que irrumpe en su presencia y nos muestra su imagen se encuentra ensamblado, no sólo en lo que nos representa y producimos, sino en todo lo que le pertenece, y con esto la decisión esencial que tomamos frente al ser del ente total en lo representable del ente particular. Sólo aquí podemos ser críticos de un “entorno”, de un paraje abierto en connotación con lo aparecido y en relación esencial con aquél que lo recibe decidido, conforme su aparecer a través de la apariencia. Lo ente total se puede entender siendo y pudiendo ser en la *mesura* de la medida humana al habitar/producir que conduzca el aparecer en relación permanente y provisional con relación a su estado afectivo originario. La imagen del sentido no significa, entonces, una imagen de algo concreto y sustentable en su abstracción representativa, sino que es la concepción del sentido histórico y de la tradición desde donde se crea el sentido de lo que aparece en cuanto tal. La imagen del sentido es la decisión histórica del ente total en complicidad con el morar del hombre en el Claro del ser. La correspondencia tripartita entre “ser-hombre-ente total”, en un tejido oscilatorio de sentido que produzca la caracterización epocal de lo que aparece en conjunción de aquel que testimonia dicho aparecer.

Esto nos lleva a sostener, ahora, que todo lugar en donde el ente no haya sido interpretado, en esta inteligencia que ya advertimos, dará como resultado una interpretación del mundo (ente total) que no erija su imagen de acuerdo con las circunstancias de lo que irrumpe en dicho momento, es decir, no tendremos la imagen de aquello que nos aparece coligado en el ámbito de su aparecer.

El hecho de que lo ente llegue a ser en la representación epocal de su irrupción nos conmina a que este aparecer sea nuestro respecto previo a partir del cual creamos nuestro entorno. Lo que ahora sigue es tornar la mirada a lo que la “imagen del sentido” de la Edad Moderna nos presenta como imagen del ente total, de tal manera que pronunciarnos por la “imagen del sentido” y el “sentido de la imagen” se muestre como lo mismo, sin ser igual.

La posibilidad de pensar la imagen del ente total antiguo en su contraste con el moderno, no acontece porque uno es antes que otro, sino por el simple hecho de que si el mundo puede convertirse en imagen es debido solamente a la Edad Moderna. Por ejemplo, y visto desde los antiguos griegos, el ser de lo ente total estaba en conjunción con el ser. Parménides encuentra que la percepción de lo ente pertenece al ser, porque es él quien la exige y determina; como lo sabríamos después mediante la propuesta de Heidegger en relación con el desistimiento del ser como posibilidad de la irrupción de lo ente. Para los antiguos griegos el ente, como lo surgente y abierto, y por ello presencia, se dirige al hombre porque este está presente, es decir, el ente viene hacia aquel que se abre a sí mismo en su percepción de lo presente. El acceso al ser de lo ente no se debe a la percepción del hombre a través de una representación subjetiva, lo que ocurre más bien es que el hombre tiene una relación con lo ente y este con él, esto implica la apertura del hombre con respecto a lo que lo circunda, su entorno, el todo del ente. Para los antiguos griegos la relación entre el hombre y lo ente se daba en un marco de copertenencia recíproca, en donde hombre y ente, en su manera y forma, involucrados mutuamente en

su contrariedad ejercida, contenida en un espacio abierto y sostenida por él, se muestran en la ambigüedad de la necesidad y ajuste de sus situaciones que se complementan; es por esto que para llevar a su esencia al cumplimiento de sí, el hombre, por su parte, tenía que reunir (λέγειν) lo necesario para su recolecta (λόγος), seleccionando de una manera concreta y específica (ψυχή) eso que se abre a sí mismo en su espacio abierto, con el objeto de salvarlo (σώζειν), recogiénolo, preservándolo, manteniéndolo expuesto (ἀληθεύειν) y lejos de todo lo confuso. Como podemos ver, el hombre griego es en tanto perceptor de lo ente, por esta misma posibilidad no podía convertirse en imagen. Con Platón, tiempo después, el ente se determinará como aspecto o visión (εἶδος), ésta será la base para que el mundo se pudiera convertir en imagen en la posteridad.

En la modernidad el significado de la imagen tiene otro paradero muy distinto y este recae en la palabra latina *representatio*; con ella se mienta el traer ante sí aquello que está ahí delante en tanto que algo está frente a nosotros, es decir, referirlo a sí mismo, a quien se lo representa, en donde ambos guardan una mutua relación. Sabemos que para Heidegger este guardar mutua relación es lo que funda el situarnos respecto a lo ente en su imagen. Más aún, cuando el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en el ámbito de lo manifiesto, de lo representado en la forma general y pública. En este escenario lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, o sea, ser imagen de sí; de esta manera el hombre se convierte en el representante de lo ente, en el sentido en que usamos la palabra objetividad.

Con la modernidad no se propone que el hombre ocupe un lugar distinto en medio de lo ente, en comparación con el que tuvo en la época medieval o antigua; lo decisivo de esta nueva postura es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, establecida por sí mismo, manteniéndola con una voluntad propia de quien se propone a sí mismo como la posibilidad de desarrollo de la humanidad. Este posicionamiento, o bien si se desea como autoimposición de sí mismo en

cuanto modelo rector, hace que el hombre disponga del ente destinándolo a su objetividad inmediata, es decir, como su objetivo primario. El hombre objetiva a lo ente cuando lo dispone a través de las capacidades humanas con las cuales puede calcular el dominio de lo ente total. La época donde se determina esta acción concreta es novedosa, porque es ella misma quien se dona el nombre de novedosa. Recordemos que aquello que es llamado como nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen; sólo con el uso de la imagen hacemos el balance de lo vetusto y de lo nuevo que lo reemplaza. El carácter de imagen del mundo entendido como la representabilidad del ente, echa sus raíces en la esencia moderna de lo que entendemos como representable, y a partir de esta “nueva” idea acerca de lo ente, lo hemos condenado a ser objeto y con ello designar su “nueva” posibilidad de ser.

El objeto yace sobre el tejido de la subjetividad humana, este Yo humano puede ser también el Nosotros de la sociedad, es decir, se nos presenta como individuo o como comunidad, pero en ambos casos la idea del hombre moderno, como social o como organismo, ya es sujeto. La facción social de su individualismo se basa en la lucha contra la comunidad, la cual lo incorpora a las normas, leyes y consecuencias de su esfuerzo homogeneizante; el resultado de esa lucha decisiva para la Edad Moderna es también el suelo de la conversión del mundo a imagen y del hombre a sujeto. Heidegger nos dice al respecto:

[...] cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto medio conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente, o lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzarán el sujeto y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología (Heidegger, 1996: 91).

¿En dónde estamos parados? Como pertenecientes a la Era Moderna, el humanismo reinante, aquel que nos engloba como su valor

indisputable, es también imagen. Pero de igual manera en que en la época antigua griega era imposible la idea de una imagen del mundo, tampoco era posible la prevalencia de algo así como un humanismo. Por esto mismo el humanismo, en sentido histórico, es una representación estético-moral que se establece como norma de comportamiento basada en la recuperación de los valores romanos y de la Grecia tardía. La semblanza del humanismo moderno se asienta en una investigación científico-natural del hombre, en donde éste es creado, caído y redimido en el entorno de la naturaleza y ésta es sólo testigo de tal aventura humana. Es por esto que el hombre valora el ente total con relación a su papel de “acompañante” y por esto lo subsume a partir de sí y para sí mismo.

Desde que el mundo se ha convertido en imagen, el hombre se convierte como visión del mundo, esto corresponde a una mirada pasiva que contempla el devenir del mundo en una visión de vida. Desde el siglo XIX, con la posición del hombre en medio del ente, es el hombre quien ha puesto su presencia como sujeto, es decir, la posición central frente a sus opuestos: lo ente total. Pero no sólo se reserva esta posición a centralizar su papel rector y dador de realidad y verdad al acontecer del ente, sino, viéndose él también como sujeto, ha modificado de manera radical su posición frente al otro, el cual aun siendo sujeto no soy Yo. Las relaciones sociales y afectivas han caído también en este desborde de una incertidumbre que se encumbra como proyecto existencial y dictamina las reglas del juego erótico orillándolas solamente a ser consideradas como goce y placer. En esta visión autoimpositiva, el hombre enfrenta al ente como algo que vale, como algo que es, en la medida en que se encuentra empotrado a la vida humana como satisfactor de necesidades variadas en donde es vivido y tomado como vivencia. El evento fundamental que caracteriza la Edad Moderna radica en la imagen, porque es a partir de ella que el hombre se apodera del mundo circundante; la imagen significa, entonces, la configuración de la producción que actúa de forma esen-

cial en la representación de los fenómenos. El hombre intenta siempre alcanzar la posición desde donde, a través de la medida que él mismo impone, pueda enfrentar al ente total supervisado por las normas y leyes que lo sujetan a su arbitrio.

Mediante esa posición se piensa garantizar el control y dominio del ente, expresándolo como visión del mundo, la cual es la moderna relación del hombre y el ente que se proyecta hacia un despliegue decisivo que confronta otras visiones de mundo. En este debate de las visiones de mundo, y de acuerdo a las características de esas impugnaciones, el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, en las planificaciones y correcciones de todas las cosas. La ciencia en el sentido de la investigación, es la forma imprescindible de este dominio del hombre por enclavarse como el principio de toda realidad y verdad de lo ente; en la Edad Moderna este principio se dirige al cumplimiento de su esencia y en pleno dominio del camino que debe seguir para sustentar su señorío.

En este trasfondo, las obras monumentales nacidas de estos paradigmas científicos son el medio para que lo cuantitativo se convierta en cualidad propia y, de forma señalada, conlleve a la realización de la “obra científica”; en cada época este acervo de obras se condicionan al alcance de la planificación y disposición de medios para lograrlas. Lo incalculable del caminar en estos senderos aparece como la sombra que envuelve los proyectos en torno a todas las cosas, mantenidos siempre como desafíos que, lejos de entorpecer la obra, señalan más bien su grandeza.

Para Heidegger, la sombra de lo incalculable en el mundo moderno se sitúa fuera de la representación y, por esto, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad en su carácter histórico único (Heidegger, 1996: 94). Como podemos observar, el hombre considera lo incalculable en su verdad a través de un cuestionamiento y configuración basada en la consideración de él desde una parte intermedia. Esa parte la podemos pensar como el Entre, en el que pertenece al ser

y, sin embargo, continúa siendo algo extraño dentro de lo ente. Esto, por cierto, ya lo pensaba el poeta alemán Hölderlin, cuando en su poema “A los alemanes” concluye con las siguientes palabras:

En verdad, nuestro tiempo de vida está
estrechamente limitado.
Vemos y contamos la cifra de nuestros años.
Pero los años de los pueblos
¿qué mortal los ha visto?
Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima
de tu propia época, tú en cambio permaneces triste
en la fría ribera
junto a los tuyos y jamás los conoces

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, M. (1996): “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Universidad.
- _____ (2002): *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.

DE LA IMAGEN DE LA CAVERNA AL SENTIDO DE LAS SOMBRAS: LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA VERDAD

Jeannet Ugalde Quintana

Heidegger en su conferencia *Platons Lehre von der Wahrheit* pronunciada en los años 30 hace uso del mito de la caverna¹ narrado en el libro VII de la *Politeia* para reflexionar en torno a dos conceptos fundamentales de la filosofía de Platón, por una parte la noción de verdad (*aletheia*) y por otra la concepción platónica de la educación (*paideia*). El pensador de la Selva Negra comienza su conferencia considerando que si bien los conocimientos en la ciencia se expresan en la forma de proposiciones,² en lo in-expresado por un pensador es justamente en donde se manifiesta su “doctrina”, pero, paradójicamente sólo es posible acceder a ello acudiendo a lo por él expresado.

En el párrafo 44 de *Sein und Zeit* Heidegger realiza una crítica a la que considera la manera tradicional de concebir la verdad y

1. Thomas A. Szlezák afirma que el mito de la caverna guarda una relación ontológica entre las ideas y el aparecer del mundo de tal manera que la alegoría de la caverna, la del sol y la de la línea (de la cual no hablaremos en este trabajo, pero que se encuentra conectada con los distintos niveles de percepción desde la caverna hasta la observación de la idea) son ilustraciones del método de conocimiento, es decir de la dialéctica, de tal manera que todos ellos guardan una conexión (Szlezák, 2011:209).

2. Heidegger en el párrafo 44 a de *Sein und Zeit* considera que la tesis que sustenta la manera de concebir la esencia de la verdad encuentra su origen en Santo Tomás de Aquino a través de un escrito de Avicena, quien a su vez tomó del *Libro de las definiciones* de Issac Israelis, una frase dicha por Aristóteles y la presentó como una definición de la verdad.

mantiene que los principios que fundamentan esta posición son: a) el considerar que la proposición o el juicio es el lugar en donde se manifiesta la verdad, b) que la esencia de ésta consiste en la concordancia de la proposición con su objeto y, finalmente, c) que Aristóteles es quien refirió la verdad al juicio como el lugar de la verdad. Así, para Heidegger, la concepción tradicional de la verdad se caracteriza por establecer una relación de concordancia (ὁμοίωσις) entre la proposición y lo nombrado. La proposición se distingue por enunciar un estado de los entes, de tal manera que lo nombrado a partir ella, se presenta como descubierto. En este sentido, la proposición es expresión de un “sobre que” y tiene un sentido referencial, presenta algo más allá que ella misma; su verdad depende de la adecuación a lo que ella refiere y requiere de un proceso de comprobación a partir del cual pueda ser verificada.

Ahora bien, aunque Heidegger en *Sein und Zeit*, en un primer momento considera que la interpretación tradicional de la verdad se genera con Aristóteles, en un segundo momento afirma que esta comprensión de la verdad encuentra su origen en la traducción latina del pensar griego, con la cual se perdió algo fundamental para el pensamiento filosófico: la experiencia (*Erfahrung*) griega de la verdad. Así, sostiene que para Aristóteles el lenguaje (λόγος) no es un útil, con el cual podamos establecer una relación de adecuación con el mundo, sino que es el modo de ser del *Dasein*, que tiene tanto la posibilidad de ser descubridor como encubridor. En el escrito *Die Zeit des Weltbildes* Heidegger afirma que si bien Platón y Aristóteles llevaron a cabo un cambio decisivo en el pensar griego, de tal manera que con sus consideraciones ponen punto final a la interpretación presocrática de la verdad, sin embargo ambos están ligados a la comprensión griega del mundo. Las palabras con las cuales determinan lo existente guardan la fuerza nominativa y conceptual de su origen, permaneciendo en la experiencia griega del desvelamiento. Así, la traducción latina de los conceptos griegos ὑποκείμενον por *subjetum*, ὑπόστασις por *sustancia* y συμβεβηκός por *accidente* será lo que hará perder

la comprensión de la verdad en cuanto desvelación. El lenguaje, dice Heidegger, se transformará en un útil que se adecua perfectamente a lo nombrado y permitirá asegurar la obtención de verdades, gracias a la utilización de un riguroso método. “Estas denominaciones no son nombres caprichosos. En ellas habla lo que aquí ya no podemos mostrar: la experiencia griega” (Heidegger, 2000: 83)

Por otra parte, en *Sein und Zeit* Heidegger mantiene que a partir de la proposición el *Dasein* se apropia de un estado de descubrimiento de las cosas del mundo, en el modo de ser del “uno”. El *Dasein* escucha y repite lo que le ha sido transmitido a partir de proposiciones y se retrae a la posibilidad de un descubrir original. En este sentido, a partir de lo expresado por un pensador no accedemos a una experiencia de su “doctrina”, pues permanecemos en el estado de descubrimiento de “lo-a-la-mano” (*Zuhandenheit*), para acceder a su pensamiento es necesario aproximarse a la experiencia de lo que no fue expresado. “La proposición expresada encierra en su ‘sobre que’ el ‘estado de descubiertos’ de los entes. Este estado persevera en lo expresado. Lo expresado se convierte, por decirlo así, en algo ‘a la mano’ dentro del mundo que puede ser recogido y repetido” (Heidegger, 1988: 245). De esta manera, la afirmación que realiza Heidegger, según la cual la doctrina de un pensador se manifiesta en lo in-expresado, se inscribe en la crítica a la llamada “manera tradicional de concebir la verdad”.

Ahora bien, a partir de esta crítica Heidegger resalta que lo in-expresado en Platón se encuentra presente en su obra, en la forma de mitos. De esta manera, los mitos, en la obra de Platón, nos presentan los aspectos más fundamentales de su pensamiento, al mismo tiempo que revelan la enseñanza platónica. Para Heidegger, los mitos de los que hace uso Platón van a revelar la doctrina no enunciada de este pensador,³ y será específicamente el mito de la caverna, en *Platons*

3. Hans Krämer en *Platón y los fundamentos de la metafísica* muestra cómo los estudiosos de la escuela de Tübingen pusieron en relación la tradición indi-

Lehre von der Wahrheit, lo que ilustre su posición. A lo largo del análisis, Heidegger va a destacar que las imágenes que se hacen presentes en este mito son todas ellas un símil del cambio que Platón realiza en torno a la comprensión griega de la verdad. Sin embargo, lo que permanece recluido en las sombras y de lo cual tan sólo se observan siluetas es, en palabras de Heidegger: “lo que para los que habitan la caverna es lo más ‘real’”, aquello que se muestra como evidente a los sentidos y que puede ser objeto de cálculo y previsión.

Heidegger, en la conferencia *Alétheia (Heráclito fragmento 16)* contenida en el libro *Conferencias y artículos*, recurre al poeta Homero y a la raíz del concepto griego de la verdad (*Lethe*) para mostrar lo que en el mundo antiguo griego nombraba la noción de verdad (*alétheia*). Así, toma un fragmento de la *Odisea*, canto VIII, en el cual aparece Odiseo cubriéndose la cabeza con un velo en el palacio del Rey de los feacios, mientras el aedo Demodocos ameniza el banquete con cantos sobre la guerra de Troya. A partir de los cantos, Odiseo recuerda a sus compañeros de guerra avivándose en él el deseo de regresar a su patria Ítaca, sin embargo ante la imposibilidad de ello, llora. El llanto de Odiseo sucede sin que los demás se den cuenta. Con esta imagen Heidegger ilustra el carácter de desvelación-privación de la verdad, Odiseo, al colocarse el velo, permanece estando presente, en un estado de ocultamiento que lo separa de los asistentes. El velo que cubre su rostro impide que los que participan del banquete lo perciban, sin embargo Odiseo se encuentra presente, pero en la forma de la ocultación. Esta imagen muestra la experiencia griega de la verdad, que se encuentra íntimamente relacionada con la palabra griega que nombra la verdad, la cual en su modo de expresión nombra al mismo tiempo la ocultación y la presencia.

recta de Platón con los escritos directos, la carta VII y el diálogo *Fedro* para mostrar no sólo que la oralidad en Platón tenía una preeminencia, sino para concluir la existencia de doctrinas no escritas por Platón.

Según esto, el experimentar griego, en el caso de Ulises, no piensa según la perspectiva de que los invitados presentes son representados como sujetos que, en su conducta subjetiva, no aprehenden como su objeto de percepción al Ulises que llora. Para el experimentar griego más bien ocurre que en torno al que llora prevalece un estado de ocultamiento que lo retira de los otros (Heidegger, 1994 : 230).

Así, la lengua griega permite una experiencia de la verdad, como un proceso de ocultación-desocultación, el cual se observa en la raíz del concepto que nombra la verdad (*alétheia*). La raíz de *alétheia*, el concepto *lethe*, que significa olvido, muestra el carácter negativo de la comprensión griega de verdad. *Lethe* nombra el olvido en un doble sentido. Al olvidar, lo olvidado cae en el ocultamiento, pero también quien olvida cae en el olvido. A partir de este doble sentido⁴ Heidegger muestra la relación de copertenencia entre el *Dasein* y el desvelamiento del Ser.

Heidegger, en *Sein und Zeit* al formular la pregunta por el sentido del Ser, resalta la existencia de un ente, el cual tiene cierta preeminencia ontológica respecto al resto de lo existente y requiere ser analizado previamente a la pregunta por el ser. En *Sein und Zeit* el *Dasein* es entendido como la apertura ontológica de un ente al cual, en su ser mismo le va la comprensión del Ser. En *Aportes a la filosofía* el *Dasein* es interpretado como el lugar de juego del Ser y de su esencia. De esta manera, la noción de *Dasein* nombra la mutua pertenencia del

4. Hugo Mujica en su libro *Origen y destino* toma algunos fragmentos de Píndaro transmitidos por Filón de Alejandría en los cuales este poeta cuenta cómo Zeus creó a la diosa Mnemosyné a la cual se le llamó memoria. Esta diosa tenía por misión la expresión del Ser. Los hombres accedían a esta desvelación cuando podía llegar a las praderas de Alétheia que formaban parte del reino de Mnemosyné, después de haber cruzado el río del fuego y las aguas del olvido(12-16).

ser del *Dasein* y de lo existente, en la cual el primero es apertura de lo existente, en el modo de la desocultación o de la ocultación. Ahora bien, el concepto de *alétheia* en su estructura no habla de una comprensión negativa de la verdad. Desde la perspectiva de Heidegger, la “a” privativa de *alétheia* indica una característica importante, que nos habla de la manera en que los griegos reflexionaban sobre lo existente. *Alétheia* nombra todo aquello que no ha sido olvidado y en cuanto tal llega, tras estar oculto, al descubierto.

En este mismo sentido Heidegger, en el curso impartido en 1925 titulado *Platón der Sophistes*, al analizar el concepto de *alétheia* afirma que lo existente para los griegos era algo que no estaba disponible, sino que tenía que ser conquistado. El conocimiento representaba una apertura en la ocultación propia del mundo, una lucha contra el substraerse en el ocultamiento y por ello, una ganancia. “Para la verdad, los griegos poseen una expresión característica: ἀλήθεια. La α es un α-privativo. Ellos utilizan una expresión negativa para lo que nosotros comprendemos positivamente [...]. Esta expresión privativa indica que los griegos comprendían que el ser en el descubrimiento del mundo debe ser conquistado en alta lucha... (Heidegger, 1992: 15). Así, para Heidegger el lugar de desvelamiento de las cosas no se ubica en la proposición, sino quien es verdadero es el *Dasein*,⁵ porque a él concierne descubrir el mundo. El mundo sólo se abre, se desoculta, para

5. En este curso impartido tres años antes de *El ser y el tiempo*, Heidegger emplea el término *Dasein* para nombrar el ente al cual le es esencial el llevar las cosas a la des-ocultación, carácter que forma parte de la “definición” aristotélica del “hombre” como *zōon lōgon ējon*. Algunos intérpretes de Heidegger, como Jean Francois Courtine, ven en la lectura de Aristóteles realizada por Heidegger un hilo conductor del trabajo que lleva a cabo en torno a la analítica existencial como base de la tarea de destrucción de la tradición y la repetición de la cuestión del Ser (Courtine, 1988: 26).

el *Dasein*,⁶ por lo tanto la verdad no es un atributo de las cosas, sino un carácter esencial de aquel que puede llevarlas a la des-ocultación.⁷ Ahora bien, el carácter esencial de la verdad en cuanto a-létheia, en el sentido de descubrimiento, dice Heidegger, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, se hace presente en el mito de la caverna bajo la distinción de cuatro diferentes niveles, los cuales nos muestran con imágenes la comprensión platónica de la verdad y la educación.

El primer nivel es el de las sombras, en él viven los hombres presos y sujetos a lo que se hace presente a su mirada como mera proyección oscura de lo que sucede en el mundo exterior. En este primer nivel los hombres permanecen encadenados, detrás de ellos se encuentra la fogata gracias a lo cual las imágenes de un mundo exterior se proyectan como sombras. La mirada de estos hombres tiene una sola dirección, las cadenas les impiden mirar en su derredor y percatarse de que lo que ellos observan es tan sólo una percepción sombría de lo “real”.

En el segundo nivel, el hombre que se encontraba en la caverna preso, es liberado, si bien puede observar en todas direcciones, perma-

6. Pietro Palumbo ve en el estudio de Heidegger de la *Ética Nicomaquea* aristotélica una dirección interpretativa de la comprensión Heideggeriana de la verdad y del Ser. Para Aristóteles la alétheia es un carácter de ser del hombre, un modo de ser gracias al cual el *Dasein* trasciende la ignorancia, un comportamiento del *Dasein* en su relación con el mundo (Palumbo, 2011: 137).

7. Franco Volpi en *Dasein comme praxis* considera que Heidegger realiza un análisis y síntesis de la verdad planteada por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* en cuanto a-létheia y llega a una topología jerárquica de la verdad en la que considera que, por una parte, verdadero es el ente en tanto posee el carácter de ser manifiesto (con esta comprensión expresa el sentido de adecuación que otros intérpretes brindan a Aristóteles), pero verdadero es también el *Dasein*, la vida humana en tanto que descubridor de la verdad y, en tercer lugar, es verdadero el *lógos*. Pero de estos tres ámbitos de la verdad, el fundamento ontológico último de descubrimiento del ente se encuentra para Heidegger en el *Dasein* y su actitud descubridora (Volpi, 1988: 9-10).

nece dentro de la caverna. Al liberarse de las cadenas que lo mantenían atado, se libera su observar. Ahora puede mirar no sólo en dirección de las sombras, sino también el lugar del cual éstas provienen. Así, la libertad hace posible el conocimiento, el hombre al liberarse, se libera de una visión unidireccional, de tal suerte que puede aproximarse por gradación cada vez más a lo “verdadero”.

Ahora bien, la libertad es un elemento determinante para pasar del ámbito de las sombras, a la percepción del lugar en donde ellas se originan. De esta manera, la aproximación a lo más verdadero sucede en la medida en que el hombre deja de estar encadenado y su mirada restringida. En este segundo nivel, el fuego que se encontraba a sus espaldas y por el cual se proyectaban las sombras en la pared le es visible, sin embargo su resplandor le impide observarlo y con ello pecar de que lo que observaba eran sólo sombras proyectadas gracias a la luz del fuego.

En un tercer nivel, el hombre que habitaba la caverna se libera completamente y sale al exterior, las cosas se muestran, por primera vez, en su aparecer bajo la luz del día con una imagen lejana a las sombras. El resplandor artificial del fuego ha quedado abajo, en el primer nivel, la apariencia de las cosas ha dejado de ser mera penumbra para convertirse en su esencia misma. La verdad se manifiesta de una manera superlativa con el término *tó alethestatou*, lo más verdadero. Aunque el tercer nivel es el estadio más elevado, porque en él, la esencia de las cosas se da en su aparecer, Heidegger habla de un cuarto nivel, en el cual, el que se ha liberado de un observar unidireccional, propio de la caverna, retorna nuevamente a ella, con la intención de liberar a los que se encuentran presos todavía. En este retorno se confronta lo que los habitantes de la caverna han descubierto con su mirada, con lo que ha observado quien ha salido de ella. Así, dos percepciones de la “realidad” se confrontan frente a la exigencia de una univocidad común de la verdad. La labor del que regresa a la caverna es, en un primer momento, propiciar la liberación de quienes todavía están presos y, posteriormente, reconducir la mirada, de manera paulatina,

hacia la idea. Este cambio de mirada que se da en los diferentes niveles que conforman el mito de la caverna hasta llegar a la observación de la esencia en el aparecer, nos desvela la comprensión platónica de la verdad (*alétheia*) y de la educación (*paideia*), al mismo tiempo que la teoría platónica de las ideas.

En el mito encontramos la relación entre lo sensible y lo inteligible, entre el cuerpo y el alma. Así, como el ojo requiere de la luz para observar y esta observación se realiza de manera paulatina, pues el ojo no puede observar directamente la luz sin que ésta lo ciegue, de la misma manera, el alma requiere de un proceso en el que vaya gradualmente habituándose a observar. Para Platón la verdad acontece en los distintos estadios que presenta el mito de la caverna, pero tan sólo uno de ellos representa el más verdadero, éste es el nivel en el que la idea del Bien se manifiesta en su esencia, apareciendo. Desde esta perspectiva, la educación estaría en relación con un conducir la mirada, en el sentido del *nous*, hacia la percepción de la idea. La reconducción de la mirada puede efectuarse gracias a la dialéctica,⁸ pues el *nous* tan sólo necesita una orientación hacia la idea.

El primer proceder de la dialéctica es el *elenkhos*, la estructura del *elenkhos* ha sido estudiada por G. Vlastos en *The socratic elenchus* (1994: 1-37), quien considera que este primer momento del proceder dialéctico consiste en examinar las opiniones de los interlocutores a partir de cuestionarlos, sin tomar ninguna posición al respecto, de tal suerte que a partir de la formulación de preguntas se muestre, de manera imparcial, la incoherencia o contradicción en la que está incurriendo el interlocutor. Este proceder, si bien es propio de la mayoría

8. Sylvain Delcomminette en su artículo “Devenir de la dialectique”, publicado en *Lectures de Platon* (Zarader, 2013), mantiene que la dialéctica es considerada por Platón como la ciencia primera porque a ella corresponde el continuo movimiento del pensamiento, de tal manera que se identifica con el pensamiento puro.

de los diálogos de Platón, lo vemos de manera clara en *República* VI y VII. El *elenchos* en tanto primer elemento de la dialéctica guarda una cercanía con la mayéutica, se cuestiona al otro para ayudarlo a parir el conocimiento. El primer elemento de la dialéctica parece implicar un previo conocimiento de aquello que se pregunta, pues de este preguntar se espera un determinado tipo de respuesta que se considera el más adecuado.

La dialéctica en cuanto método de des-velación del ser del ente además del *elenchos* tiene dos componentes más: la sinagogé (συναγωγή) y la diaíresis (διάκρισις). La sinagogé (συναγωγή) consiste en que el orador sea capaz de llevar al discurso el dominio de las cosas que han sido dadas de manera múltiple a una vista unificadora, a una idea. En este primer momento de lo que se trata es de lograr una visión primordial de las cosas mismas, de captar lo visto en su presencia como unidad, de tal manera que los distintos fenómenos y estructuras que conforman una idea puedan ser captadas en su conjunto y conducidos a la unidad a la que pertenecen. Se trata de ordenar los diferentes fenómenos e ideas orientados a la cosa en cuestión. Esta operación tiene como fin hacer distinto y concordante aquello de lo cual se habla. El segundo compuesto de la dialéctica, la diaíresis (διάκρισις), consiste en diseccionar el todo que fue dado por la vista en partes. Dicha partición está orientada por la idea que fue aprendida y la manera en que el todo estructural de la idea fue dado por la vista de manera dispersa y aprendido en su unidad. Ninguna parte que compone la unidad es desechada, sino que el todo se resguarda y se disecciona descomponiéndolo en sus partes con el objetivo de hacer visible las conexiones y articulaciones que existen entre todas sus partes.

Ahora bien, dado que las ideas en Platón tienen el carácter de *parousia*, es decir se manifiestan como presencia, la educación va a consistir en una reconducción de la mirada a lo ya visto, y se va a efectuar en el ámbito de la dialéctica. En los últimos diálogos: *Sofista*, *Parménides*, las *Leyes* y *Timeo*, Platón define la dialéctica como una técnica

τέχνη que tiene por tarea la elucidación de lo más alto, descubrir los principios fundamentales de lo existente, su origen y proveniencia. En este sentido, la dialéctica, al mismo tiempo que una técnica que consiste en el descubrimiento de los principios a partir de la discusión con otro, también es una ciencia. La dialéctica, es un llevar al interlocutor al ver, abriéndole, en un sentido metafórico, los ojos. Pero esta apertura de la mirada, del *nous*, nos muestra el mito de la caverna, se da en distintos niveles, cada uno de ellos va generando una adaptación del ojo con lo observado, la dialéctica, en este sentido, es la ciencia y el método que reconducirá la mirada y brindará orientación hacia el principio primero, que para Platón es la idea del Bien.⁹

[...] el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas (533d).

De esta manera, Heidegger observa que el mito de la caverna presenta, junto con la comprensión platónica de la verdad y la educación, la teoría platónica de los principios a la cual Aristóteles en *Metafísica* 987 b15 hace referencia. Heidegger mantiene que para Platón los principios son uno y están representados por la idea del Bien (*tò agatón*), que posteriormente con Aristóteles nombrará lo divino (*tò teiόν*). La

9. Monique Dixsaut piensa que en la *República* es claro que el problema del bien se encuentra en relación con la dialéctica, de tal manera que el Bien al mismo tiempo que un principio es el fin al que tienden todas las cosas. “Une chose est indiscutable: dans la *République*, la question du Bien est toujours liée à celle de la dialectique, qui reconnaît dans le Bien à la fois son principe et sa fin, ce dont elle dérive et ce vers quoi elle tend. Si l’action du Bien peut rester inaperçue de la plupart, elle ne peut pas échapper au dialecticien qui n’est ce qu’il est et ne gait ce qu’il fait que parce qu’il en pâtit” (Dixsaut, 2003: 264-265).

idea del Bien en el mito de la caverna se encuentra en una analogía con el sol. El sol representa la unidad de los principios, al mismo tiempo que es el principio generador, aquello gracias a lo cual llega a la existencia la multiplicidad, es causa de lo existente en dos sentidos; por una parte permite la observación de las cosas, en este sentido es causa de conocimiento de lo existente, pero al mismo tiempo el sol es principio de generación y crecimiento de todo lo sensible.

Ahora bien, el mito de la caverna ilustra el proceso de ocultamiento-desocultamiento de la verdad, en ella el sol representa el estado de desvelamiento de lo que es, mientras en la caverna, el estado de ocultación, en ella se proyectan las sombras de lo que estando presente, no se muestra. Sin embargo, la crítica que Heidegger llevará a cabo a la comprensión de la verdad en Platón se centrará en el dominio que tomará la idea frente al desvelamiento, en el cual la educación (*paideia*) tiene un papel fundamental. La educación (*paideia*) al hacer uso de la dialéctica para la recta conducción del observar, lleva la mirada hacia la observación de lo más verdadero, que es la idea. Así, la verdad se traslada del observar, a la aparición de lo observado, lo que se va haciendo presente, gracias a la dialéctica, en cada uno de los momentos de la liberación de la caverna, tiene un mayor grado de ser, hasta lo más verdadero que se da con la aparición de la idea del Bien. El dominio de la verdad corresponde a la idea del Bien, en tanto unidad, principio de conocimiento y generación de todas las cosas. Ahora bien, mientras el sol es el mostrarse de la idea del Bien como presencia, pues la idea en cuanto esencia (*ousia*) se caracteriza por su aparecer (*parousia*), la imagen de la caverna presenta lo que se retrae a la des-velación y no puede reducirse a la mera presencia, en penumbras, como sombras, en la ocultación se encuentra lo absolutamente otro, lo no ente.

BIBLIOGRAFÍA

- Dixsaut, M. (2003): *Platon*, Paris: Vrin.
- Heidegger, M. (1988): *Ser y tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1992): *II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Platon: Sophistes*, GA 19, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (2000): *La época de la imagen del mundo*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1994): “Aletheia (Heráclito. Fragmento 16)” en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal.
- _____ (2003): *Aportes a la filosofía*, Buenos Aires: Biblos.
- Courtine, J. (1990): *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin.
- _____ (1988): “Donner et prendre: la Main”, en *Philosophie*, vol 5, no.17, Paris.
- Krämer, H. (1996): *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Caracas: Monte Ávila.
- Mujica, H.(1987): *Origen y destino*, Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Palumbo, P. (2001): *Heidegger et il pensare metafisico*, Milano: Rubettino Editore.
- Platón (2001): *Diálogos*, Madrid: Gredos.
- Szlezák, T. (2005): “Das Hölengleichnis” en *Politeia*, Berlin: Akademie Verlag.
- Vlastos, G. (1995): “The Socratic Elenchus: Method is all”, en *Socratic studies*, New York: Cambridge University Press.
- Volpi, F. (1988): “*Dasein* comme praxis: L’ assimilation et la radicalisation heideggeriana de la philosophie pratique d’ Aristoteles”, en *Heidegger et l’ idée de la phénoménologie*, Vol. 108, London.
- Zarader, J. (2013) *Lectures de Platon*, Paris: Ellipses.

METÁFORA Y SIGNIFICACIÓN ÉTICA EN LEVINAS¹

Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi

El presente trabajo examina en qué medida el lenguaje metafórico puede ser expresión de una significación trascendente a todo acto constitutivo en la obra de Emmanuel Levinas. Para ello expondré algunas consideraciones sobre la corporeidad y la temporalidad en Levinas en contraposición con la fenomenología husserliana y posteriormente realizaré una valoración de la metáfora como medio propicio para explicitar la significación que se dona en ellas. Para estos dos últimos puntos han sido particularmente valioso el texto inédito “Notas sobre la metáfora” publicado por Danielle Cohen-Levinas y Bruno Clement en el año 2009, y otros textos inéditos publicados en los dos primeros volúmenes de las obras completas de Levinas, principalmente los *Cuadernos de cautividad* del primer volumen y el ensayo *La Metáfora* del segundo volumen.

Cuando Levinas en *Totalidad e infinito* se refiere a la manifestación o epifanía del rostro como acogida de “una significación sin contexto” quiere indicar que tal significación no se comprende a partir de un acto intencional por el cual algo que da interpretado “*en tanto que*” algo. Ello en virtud de la trascendencia de la alteridad que se resiste a ser pretendida e identificada como algo determinado,

1. La presente exposición tiene como base los resultados de dos trabajos previos: “¿Existe un giro hermenéutico en la filosofía de Levinas?” en Gibu, R., Xolocotzi, A., Godina, C. (coord.) *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos* (2012). México D.F., Ítaca, y “Sensibilidad corporeidad y significación”, en Xolocotzi, A. y Gibu, R. (coord.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (2014), Madrid, Plaza y Valdés.

precisamente, como un esto en tanto que esto, un esto *según el modo* en que esto es aprehendido o interpretado. Comprender esta “significación sin contexto” sería todo lo contrario a interpretar, todo lo contrario a –cito– “ir de un término de la relación a otro, percibir relaciones en el seno de lo dado”. La primera significación “antes de dejarse interpretar como ‘conciencia de’, es sociedad y obligación” (Levinas, 1994: 227).

Tras *Totalidad e Infinito*, aparece una nueva perspectiva en la interpretación levinasiana de la fenomenología husserliana. En un artículo de 1965 titulado “Intencionalidad y sensación”, publicado en la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* de 1967, se aprecia el enorme interés que tenía el filósofo francés por la perspectiva genética de la fenomenología, es decir, la historia sedimentada implicada en todo acto constitutivo. Las conclusiones críticas que Levinas había realizado en su tesis doctoral de 1930 respecto al carácter ahistórico de la conciencia intencional, son ahora reconsideradas. Esta reconsideración significará un examen atento de la dimensión no-intencional de la conciencia, más precisamente de la dimensión pasiva y preteorética que precede a todo acto constitutivo.²

En *De l'existence à l'existant* de 1947 Levinas insiste en no perder de vista la dialéctica que se inauguraba en el mismo instante antes de pensar en una dialéctica del instante en relación con el tiempo. Sólo esta perspectiva permite captar el hecho de que cada instante es “un

2. Es claro que el interés de Levinas por la perspectiva genética de la fenomenología no surge en los años 60, aunque sí se hace explícito en el artículo de 1965 aquí citado. Este interés se aprecia ya desde los *Carnets de captivité* y en los trabajos de 1947 que muestran el intento de Levinas de ‘deformalizar’ la temporalidad fenomenológica husserliana, como se verá enseguida. “Emmanuel Levinas aura été, sans aucun doute, un lecteur singulièrement assidu et attentif des *Leçons sur la conscience intime du temps* [...]; sa lecture, complexe et stratifiée, témoigne d'une remarquable exposition/réappropriation radicalment critique [...]” (Courtine, 2012: 73).

inicio, un nacimiento” (Levinas, 1993: 130), una excedencia sorprendente, que ningún instante anterior o posterior es capaz de justificar. En efecto, en el instante se realiza una ruptura y un corte respecto a la dialéctica de los instantes, “el acontecimiento (*événement*) por el cual en el puro acto, en el puro verbo de ser, en el ser *en general*, se pone un ‘ente’, un sustantivo” (Levinas, 1993: 16). El surgimiento del sujeto indica un alto, una detención (*arrêt*) en el instante presente en medio del transcurso anónimo del ser. Ello es posible porque en el instante tiene lugar un primer movimiento, una primera relación que no procede de nada previo y por la cual es asumido. Esto significa que “el presente realiza la situación excepcional en donde se le puede dar al instante un nombre, pensarlo como sustantivo” (Levinas, 1993: 125). Con “sustantivo” no hay que entender “objeto” ni ‘cosa’, sino una realidad que rompe con el anonimato del ser y que inaugura una posición, un “aquí” (*ici*). Esta ruptura es anterior a cualquier intervalo temporal, anterior a la relación con algún otro instante y también anterior al mundo. Se explicita así una dualidad originaria que permite comprender el surgimiento del sujeto como posesión del instante presente, como remisión del yo al sí: “el ser es dos –pero dos en el instante”, afirmaba ya Levinas en los *Cuadernos de cautividad* (Levinas, 2009a: 178). Se trata de una relación paradójica porque lo que empieza a existir se realiza en un instante en el que ya ha ocurrido algo, que señala un evento pasado no lo suficientemente pasado para ser considerado en un intervalo respecto de ese instante. El sujeto, que es esta dualidad yo-sí, obra el fin de la vida entendida como juego (*le jeu est perdu*) constatándose la gravedad y el peso de la existencia a través del cuerpo (Levinas, 2009a: 185). La existencia aparece como una paradoja de libertad y de responsabilidad, de poder sobre sí y de no poder respecto al hecho de estar fijado, enclavado (*être rivé*). Ya en *De l'évasion* de 1935 Levinas había planteado algunas intuiciones sobre esta relación irreversible con la propia existencia. “Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser [...] (es el descubrimiento) de

su hecho mismo, de la inamovilidad misma de nuestra presencia” (Levinas, 1982a: 70). La identidad del sujeto no se descubre aquí como una tautología, sino como una vuelta sobre la propia existencia de la que no es posible escapar.³ Este no poder escapar implica la acogida irreversible de una necesidad que no puede pensarse desde la carencia sino más bien de la excedencia: el hecho inasumible e inconceptualizable de empezar a existir. La existencia se torna así un peso, una carga que desmiente la idea de autarquía del sabio antiguo. Surge así una exigencia absoluta de evasión, no en el sentido de un impulso hacia un lugar del cual se tiene información, sino en el sentido de una salida hacia lo desconocido, hacia lo otro que el ser. El no poder escapar y el deseo de evasión correspondiente señala la dualidad del sujeto en aquel resquicio del yo vinculado irreversiblemente al sí mismo. Esta condición refiere al hecho mismo del cuerpo: “el cuerpo no es solo un accidente infeliz o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia [...] es una adherencia de la que *no escapamos más* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión de la que nada podría alterar el gusto trágico de lo definitivo” (Levinas, 1997: 18).

Es interesante destacar en este texto la crítica al lenguaje metafórico como forma de expresión de esta condición de enclavamiento. Más adelante, retomaremos esta crítica. La descripción que Levinas lleva a cabo sobre los fenómenos corporales de la pereza y la fatiga en *De l'existence à l'existant* apunta a explicitar la condición del sujeto como una relación del yo al sí como asunción de un peso jamás elegido y, por tanto, anterior a todo acto constitutivo de la conciencia. Así, por

3. Dice Levinas: “En la referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica: reviste una forma dramática [...] La evasión también es la necesidad de salir de sí mismo, de romper el encadenamiento más radical, el más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo” (Levinas, 1982a: 73).

ejemplo, en la pereza o laxitud se confirma la “precedencia” de un movimiento respecto del instante presente. No se trata de una experiencia que apunte al rechazo de algún esfuerzo en particular, sino de la laxitud de sí, de aquella referida a la misma existencia (cf. Levinas, 1993: 31). Anterior a un juicio o un estado afectivo, actos portadores de algún contenido, la laxitud es “la manera misma como el fenómeno del rechazo a existir puede realizarse” (Levinas, 1993: 32). Aquí aparece algo semejante a aquella paradoja que vimos en relación al inicio de la existencia : un desfase o un retraso respecto al acto mismo de existir, un rechazo a asumir el peso de la existencia actual en un movimiento inútil realizado dentro de una asunción ya consumada. Levinas sobreabunda en expresiones que intentan describir este desfase : “retroceso (*recul*) ante el acto”, “indecisión (*hésitation*) ante el acto”, “rechazo (*refus*) en relación al acto”, “imposibilidad de comenzar”, “rechazo a emprender, a poseer, a ocuparse”, “aversión impotente y sin gozo”, “abstención de porvenir” (Levinas, 1993: 37-39). Este retraso en el mismo instante es la realización del tiempo mismo.

La excedencia implicada en el surgimiento del sujeto responde a un acontecimiento cuya realización jamás el pensamiento será capaz de traducir. Antes del intervalo procurado por la luminosidad de la comprensión está la separación del yo realizada en medio del ser anónimo e indeterminado (el *il y a*) en el que no es posible ningún pensamiento, ninguna reflexión. La imagen de la noche que Levinas utiliza para referirse al ser indeterminado da cuenta de la precedencia de la oscuridad respecto a la luminosidad en el instante en el que el sujeto surge a la existencia. El intervalo que se inaugura con la noche no es aquel que propicia el vacío del horizonte iluminado del conocimiento, sino aquel que inaugura la materialidad de las cosas: “la noche es contacto” (Levinas, 2009a: 103). En los *Cuadernos de cautividad* Levinas busca introducirse en esta dimensión previa al horizonte de comprensión analizando la singularidad del lenguaje artístico que no es precisamente el metafórico. En el arte hay un claro intento de sepa-

rar lo sensible de cualquier sentido objetivo. Así, en el sonido musical o en la poesía se forman totalidades “independientemente del objeto” (Levinas, 2009a: 131). Si en la música destacan las notas mayores o menores, la estridencia o el silencio, la velocidad o la lentitud, en la poesía el ritmo, la rima, la aliteración, el metro. En ambos casos se da la paradójica significación de la materialidad pura que significa “sin significar algo determinado” (Levinas, 2009a: 132). No es el dato material inmediato y estático lo decisivo en esta significación, sino la realización de esa materialidad, el modo mismo de darse de ella antes de cualquier intento del pensamiento de configurarla. Si Levinas habla en algún momento del sonido como símbolo, no lo hará para defender su carácter expresivo sino para destacar el brillo (*éclat*) que se produce en él. La materialidad tiene su propia intencionalidad y no requiere de un acto de conciencia para ser interpretada. Todo sonido porta un significado que no puede reducirse a la idea comunicada. Lo que trasmite el sonido del tambor (lo angustiante) o de la campana (el silencio que viene después, el lapso que se instaura entre una campanada y otra) son irreductibles a la comunicación. La positividad significativa de lo sensible solo se expresa a través de la materialidad. No hay función simbólica, sino acontecimiento (cf. Levinas, 2009a: 152-153).⁴

4. Levinas intenta describir esta excedencia o paroxismo de la materialidad en esta escena de su novela *Eros*: "Jean-Paul descendit le perron de la gare du Nord. Il était deux heures du matin [...] Il prit le chemin de sa maison. Le métro ne marchait plus. Vers la plaine Monceau. Jean-Paul constata combien ce retour à Paris était concret. [...] Suivre les boulevards extérieurs, rencontrer toutes les stations de métro vidées de leur mystère souterrain, retrouver dans les coins habituels les traces des marchands de journaux, respirer l'air qui change quand on quitte un quartier pour passer dans un autre –aucun intermédiaire ne fut épargné. Rien n'était mort. Ah! dans quelques heures tous ces lieux immobiles tous ces bâtiments qui ne sont à personne, ces poubelles abandonnées, ces comptoirs sans vendeurs aux abords des magasins fermés vont reprendre leur signification au milieu des humains, agités, impatients, avides" (Levinas, 2013: 54-55).

En la pretensión del arte moderno de rechazar toda perspectiva realista y, por tanto, de destruir toda representación, se confirma y radicaliza esta línea de interpretación. Una obra de arte moderno propicia un espacio sin horizonte en el que la eliminación de los objetos potencia la materialidad de los elementos contenidos hasta el punto de caer “sobre nosotros como pedazos que se imponen por sí mismos: bloques, cubos, planos, triángulos, sin que haya transición entre unos y otros” (Levinas, 1993: 90). Aquí no importa la función simbólica ni metafórica del arte sino “su modo mismo de ponerse en el ser”, no se trata de expresar una significación espiritual a través de un material, sino el acontecimiento de la materialidad misma, su desnudez.⁵ Según nuestro autor, el sentido de este arte no procede de una relación con un horizonte de comprensión, sino del nacimiento “de un fragmento, de un pedazo, de un mundo roto” (Levinas, 2009a: 58). De allí surge un sentido de materialidad que superando la clásica oposición entre materia y espíritu, destaca la realización misma del cuerpo que coincide con el acto de ponerse.

Es revelador el intento levinasiano de clarificar en muchas partes de los *Cuadernos* el sentido del término “realización” (*accomplissement*). Este término es decisivo para comprender el método levinasiano en contraste con la descripción fenomenológica (Levinas, 2009a: 60). A diferencia de la intencionalidad que ejerce una función constitutiva respecto del fenómeno, para Levinas el pensamiento es involucrado en el dinamismo de lo sensible hasta el punto de descubrirse condi-

5. “On ne peut tout de même pas dire que tout est connu par l’intérieur. L’homme envieux, l’homme méchant –ne peut être connu dans sa méchanceté que de l’extérieur. L’homme de rien aussi. Les hommes sont en grande partie ce qu’ils sont pour l’extérieur” (Levinas, 2009a: 99). “Les êtres qui ne se détachent jamais de leur monde: le soldat –avec le mystère de l’uniforme– la prostituée avec le mystère de son fard, de ses yeux passés au noir, de ses maisons closes, {Le curé avec sa soutane} Le sel de la vie –la vraie extériorité” (Levinas, 2009a: 138).

cionado por su contenido. “Pensar esta exterioridad es el movimiento mismo de la realización (*accomplissement*)” y no la comprensión ni la anticipación de un ser que se oculta (Levinas, 2009a: 119). Se trata de una “prefiguración” de la exterioridad, de un despliegue en la propia historia, de un movimiento en el que el significado de lo sensible se va consumando, ya en instante presente, antes de toda donación de sentido. De este modo lo primero no es el dato inmediato sino la realización misma en la que se inaugura una excedencia (*surplus*), un salto que nos lleva al ámbito originario de las cosas, a su sentido eminente.⁶

Si la desnudez de la materialidad no se entiende como expresión de una significación interior, parecería que la lógica del lenguaje simbólico y metafórico no tiene lugar en el pensamiento levinasiano. Sin embargo, a partir de la publicación de los primeros volúmenes de las obras completas de Levinas, es posible rastrear el interés que despertó desde muy temprano en el filósofo francés el lenguaje metafórico. Hay en estos

6. Hasta qué punto esta noción de “realización” pudo haberse desarrollado en sintonía con la estética hegeliana, es una línea de investigación a seguir. Aquí simplemente señalo la cercanía de esta noción con la primera forma de arte que sería la simbólica, más precisamente, con su primera expresión que el filósofo alemán llama “simbolismo inconsciente”. Dice Hegel refiriéndose a este primer momento artístico de lo bello: [...] propiamente no puede hablarse [aquí] de una diferencia entre lo interior y lo exterior, entre la significación y la forma, pues lo interior todavía no se ha desligado para sí mismo como significación de su realidad inmediata en lo dado. En consecuencia, si hablamos aquí de significación, esto se debe a nuestra reflexión (a la necesidad de concebir la forma espiritual e interior como algo exterior)... En esta primera unidad no hay ninguna diferencia entre alma y cuerpo, entre concepto y realidad; lo corporal y sensible, lo natural y humano no es tan sólo una expresión de una significación que haya de diferenciarse de ello. Más bien, lo que aparece está concebido como la realidad y presencia inmediata del absoluto, que no tiene para sí otra existencia autónoma, sino que tiene solamente la presencia inmediata de un objeto” (Hegel, 1989: 288).

trabajos una consideración de la metáfora que se contrasta claramente con aquella posición crítica que vemos en *A priori y subjetividad* de 1962 (Levinas, 1967), en *La significación y el sentido* de 1963 (Levinas, 1972), y que se extiende incluso hasta *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1974 (Levinas, 1990). Siguiendo el espíritu del griego μεταφορά traducido como “transportar, llevar algo o a alguien”, Levinas se refiere a este término como la acción de llevar “más allá” de los contenidos perceptibles, esto es, hacia lo ausente (Levinas, 1972: 17). Nuestro autor coincide con la fenomenología en que la recepción de contenidos propicia “un nacimiento latente” de significaciones, una excedencia de sentido que remite más allá de ellos –función metafórica. Esta función no debe interpretarse única y necesariamente desde la perspectiva del “pasar de una idea a otra” al interior de un entramado significativo común, que es precisamente lo que Levinas ha criticado. Cabe la posibilidad de otra interpretación en la que “ir más allá” asuma una radicalidad inédita a la fenomenología y la hermenéutica, y por la que se acceda a una alteridad cuya significación no requiere de otros términos para ser comprendida. A esta ambigüedad de la metáfora parece aludir Levinas en este texto tomado de *La significación y el sentido* de 1963: “Esta metáfora (cuya función es ir más allá de lo dado) puede ser indicativa de un defecto de la percepción o de su excelencia, dependiendo de si el *más allá* de la metáfora conduce a otros contenidos, ausentes del campo limitado de la percepción, o de si el *más allá* es trascendente al orden mismo del contenido o de lo dado” (Levinas, 1972: 17). ¿Qué podría significar una metáfora que lleve *más allá* de lo dado? Se trata claramente de una noción distinta a aquella dimensión metafórica que reconoce la familiaridad y cercanía de las significaciones en el entramado de una cultura, que remite lo dado al ser en su conjunto y a todas las cosas con las que guarda una relación de familiaridad. Los trabajos inéditos de Levinas confirman que para nuestro autor, al menos en los años 1962 y 1963, había una forma de comprender la metáfora capaz de explicitar la significación trascendente a toda donación: más allá de la sensación

e intuición, más allá del instante presente, es decir, “más allá del ser”. En efecto, tanto en *Notas sobre la metáfora* (Cohen Levinas y Clement, 2007)⁷ como en *La Metáfora* (Levinas, 2009b: 323-347)⁸ hay una confrontación entre dos posiciones. En primer lugar, la metáfora aparece como la “evocación de semejanzas entre objetos o situaciones: montañas, olas petrificadas; bosque, catedral [...] El lenguaje no hace más que traducir una situación que es pretendida (*visée*) a través de la intención del pensamiento. Semejanzas entre realidades del mismo orden” (Levinas, 2007: 27). A esta definición, que hemos vinculado anteriormente a la función expresiva de la metáfora, debe contraponerse ahora otra vinculada a su carácter superlativo y absoluto. Dice Levinas en *Notas sobre la metáfora*: “La metáfora, esencia del lenguaje, residiría en este impulso hacia el extremo, hacia este superlativo siempre más superlativo que es la trascendencia, superación del umbral, del obstáculo, de un límite fijo, sobre-naturaleza” (Levinas, 2007: 28). Y en *La metáfora* sostiene: “La metáfora puede fijar su propio movimiento colocándolo en el absoluto. La sublimación o el superlativo o la trasgresión de los límites” (Levinas, 2009: 328). La metáfora entendida desde esta perspectiva superlativa y absoluta se le puede llamar “énfasis”.⁹ Es sorprendente que este término,

7. Texto inédito extraído de los *Archives Levinas*, editado por Robert Calin y publicado por Danielle Cohen Levinas y Bruno Clément en *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée* (2007: 25-40). Según Calin, estas notas las pudo haber escrito Levinas para la conferencia *La métaphore* que impartió el 26 de febrero de 1962 en el Collège philosophique de París (Cohen Levinas y Clement, 2007: 25-26).

8. Manuscrito inédito publicado en 2009 (Levinas, 2009). Corresponde en su mayor parte a escritos preparatorios de Levinas para la conferencia *La métaphore* de 1962, pero posteriores a las *Notas*.

9. “[la métaphore] semble apporter une amplification à la pensée – une emphase” (Levinas, 2009: 325); “Le problème philosophique de la métaphore revient à la possibilité qu’aurait le langage d’exprimer ou d’entendre au-delà de la mesure de la pensée. Le problème de l’emphasei.” (Levinas, 2009 : 328).

tan importante en *De otro modo que ser o más allá de la idea*, aparezca ya en este texto de 1962 referido a la acción de elevar, sublimar y transfigurar un sentido. A través de ella se produce ese acontecimiento casi milagroso por el que el pensamiento es capaz de trascender la propia experiencia, de acceder a la excedencia.

Si la metáfora en su sentido expresivo obra sobre la lógica de las correspondencias y semejanzas en un movimiento sellado por su horizontalidad, la metáfora superlativa y absoluta, apunta a una elevación semántica caracterizada por su verticalidad. Si en el primer caso nos mantenemos en el orden del ser en su conjunto, en el segundo lo trascendemos, es decir, salimos de la experiencia (Levinas, 2007: 30). Esta salida de la experiencia designa un movimiento hacia una altura que no tiene término, hacia una significación que no coincide con la percepción ni con su vivencia en el instante presente y que, por tanto, está “más allá del ser”. Afirma Levinas: “Algunas expresiones filosóficas como *trascendencia*, *más allá del ser*, tal vez *Dios*, son metáforas por excelencia. Aquí el uso de la metáfora pretende conducir, en el seno del pensamiento, más allá de los límites del pensamiento” (Levinas, 2009: 328). La metáfora superlativa o absoluta es la orientación primera, la condición de toda significación, el “significado de la significación” (*signifiance de la signification*) como se dirá en *De otro modo que ser*, de modo tal que sin ella no sería posible ninguna otra metáfora. Este es el sentido en el que se debe entender la frase de Levinas “sin Dios no habría metáfora” (Levinas, 2007: 32). La palabra “Dios” no remite a un ser existente eterno e inmutable, sino a aquella significación que adviene por la metáfora: trascendencia, elevación del pensamiento por encima de sí mismo, lo que está “más allá” de toda pretensión (*Meinung*) y de toda correspondencia.¹⁰

10. “Nous parlons en effet de la transcendance de l’au-delà, du surnaturel, de l’absolument autre et par-dessus tout de Dieu, terme de l’analogie qui réunit toutes ces expressions” (Levinas, 2009: 340).

El lenguaje, desde esta perspectiva, no sería un hecho posterior a la significación por el que se busca explicitar la correspondencia entre los términos de una relación, sino la metáfora misma, aquella “intencionalidad original en el que el pensamiento surge de él mismo en un sentido eminente, de modo más radical que en la intención misma de la noesis al noema” (Levinas, 2009: 329). Se trata de una intencionalidad perteneciente a un orden distinto al de la intencionalidad fenomenológica que ya ha sido entrevisto en la relación del yo al sí y en la excedencia de la materialidad. Una intencionalidad cuya significación no surge con la sensación ni con la recuperación de ésta en el instante presente, sino en el surgimiento del existente y por tanto, en un pasado que ninguna memoria es capaz de retener.¹¹ Una intencionalidad cuya significación no se agota en el ser en su conjunto ni en las palabras que lo explicitan. Esta significación sería imposible “salvo si ella empieza por ordenar, por poner en cuestión. Ella es posible como moral que es, así, la raíz de la metáfora” (Levinas, 2007: 37). La primera palabra, por tanto, no proviene de un yo que busca explicitar las correspondencias en el orden del ser, sino de una alteridad que impide el retorno de la conciencia sobre sí misma cuestionándola a través de una exigencia ética. La condición metafórica del lenguaje se muestra en su capacidad de llevar al orden no fenoménico de la significación ética, es decir, de transportar más allá del ser y del ente. “No hay lenguaje sin este movimiento –afirma Levinas–. Y este movimiento viene del otro en tanto que el lenguaje es respuesta a otro” (Levinas, 2007: 39). Este orden significativo novedoso capaz de producir una metáfora absoluta es el que explicita Levinas en la noción de *rostro*. La significación del *rostro* no es semejante a aquella que traducen las palabras, no es metafórico como los significados que constituyen el mundo. Es metáfora absoluta en la medida que su significación está más allá de toda percepción y de la contemporaneidad de los términos relacionados (Levinas, 2009: 343).

11. “La pensée n’est plus irréductible mémoire” (Levinas, 2009: 340).

A modo de conclusión podríamos decir que el punto de partida de Levinas desde el cual debe pensarse la significación es el momento preciso en el que el sujeto se separa de la indeterminación del ser, del *il y a*. Es en el ámbito del sujeto separado que tiene sentido hablar del origen de la significación. La condición del sujeto separado es en primer lugar la de un yo, único e irrepetible, alguien que posee nombre, según Levinas, que carga el peso de su existencia a través de la posición del cuerpo. La significación de esta posición no se explica a través del flujo temporal de la conciencia ni de la capacidad del cuerpo de constituir significados a través de actos cinestésicos, sino a partir de esta remisión ineludible del yo al sí en el instante mismo de la separación. En esta remisión del yo al sí se inaugura una primera significación sellada por su excedencia en tanto necesidad de evadirse del ser, de ir “más allá del ser”. Esta excedencia no puede expresarse a través de ningún discurso simbólico ni a través de ninguna metáfora, si entendemos por metáfora aquella capaz de reconocer y vincular un significado al interior de una totalidad significativa propia de una cultura. Si hay lugar para un lenguaje metafórico para expresar esta excedencia, tendrá que ser el de aquel que comprende la metáfora en términos absolutos y superlativos. Una metáfora capaz de explicitar la primera palabra y la primera significación que no provienen de un yo que interpreta las correspondencias en el orden del ser, sino de una alteridad que conmueve al yo antes de cualquier retorno de la conciencia sobre sí misma. Una alteridad que exige e interpela solo puede ser rostro y su significación sólo puede entenderse éticamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Calin, Rudolf, (2007): “Passer d’une idée à l’autre”, en: *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Courtine, Jean-François, (2012): *Levinas la trame logique de l’être*, Paris: Hermann Éditeur.

- Danielle Cohen Levinas y Bruno Clément (ed.), (2007): *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Hegel, G. W. F. (1989): *Estética. Vol. 1*, Barcelona: Península.
- Levinas, E. (1967): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.
- _____ (1972): *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Fata Morgana.
- _____ (1982): *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana.
- _____ (1984): *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin.
- _____ (1990): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Livre de Poche.
- _____ (1993): *De l'Existence à l'Existant*, Paris: Vrin.
- _____ (1994): *Totalité et infini*, Paris: Livre de Poche.
- _____ (1997): *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Paris: Rivages poche.
- _____ (2007): "Notes sur la métaphore", en: Danielle Cohen Levinas y Bruno Clément (ed.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 25-40.
- _____ (2009a): *Œuvres 1 : Carnets de captivité et autres inédites*, Paris: Bernard Grasset.
- _____ (2009b): *Œuvres 2: Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, R. Calin y C. Chaliel (ed.), Paris: Grasset & Fasquelle.
- _____ (2013): *Œuvres 3: Eros, Littérature et Philosophie*, Paris: Bernard Grasset/IMEC.

INSTITUCIÓN, SENTIDO E HISTORICIDAD EN LA FILOSOFÍA DE MERLEAU-PONTY

Graciela Ralón de Walton

Son numerosos los textos en los cuales Merleau-Ponty reconoce como una adquisición imponderable la noción de institución (*Stiftung*) que Husserl ha utilizado, tanto para referirse a la fecundidad indefinida de cada momento del tiempo, como a la fecundidad de las operaciones culturales. Más precisamente, a través de la noción de institución Merleau-Ponty intenta poner de manifiesto, por una parte, que la dimensión histórica comporta la presencia de nudos o emblemas de sentido y, por otra, que la institución hace visible una dimensión temporal peculiar, es decir, una duración que no se inmoviliza en sí misma sino que se continúa, en la medida en que es retomada, y que perdura en el tiempo, en la medida en que se pluraliza.

Para comprender el alcance de la noción de institución desde la perspectiva merleau-pontyana, es necesario primeramente desentrañar hasta qué punto Merleau-Ponty intenta remediar con esta noción las dificultades provenientes de la interpretación de la conciencia en términos de forma y contenido y el acto de la conciencia como captación de sentido (*Auffassung als...*). Adelantemos que la conciencia comprendida como institución abre un campo en virtud de que lo instituido no es depositado como un simple residuo sino que será continuado y transformado dando lugar a nuevas experiencias. Merleau-Ponty afirma, interpretando a Goethe, que toda institución es genial porque es “productividad póstuma”. En virtud de ello, el mundo percibido debe ser interpretado como herencia y quehacer porque todo lo que acaece en él adquiere un sentido cuyos depositarios son los hom-

bres. Merleau-Ponty afirma que, “es suficiente que, en la multitud de cosas, aprovechemos ciertos huecos (*creux*) ciertas fisuras (*fissures*) –y desde que hemos nacido lo hacemos–, para hacer venir al mundo eso mismo que le es lo más extraño: un sentido, una incitación semejante a aquellas que nos arrastran hacia el presente o el porvenir o el pasado, hacia el ser o el no-ser...” (Merleau-Ponty, 1969: 85). De esta manera, la institución de una obra de arte, de un sentimiento o de un saber “dotan a la experiencia de dimensiones durables, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia” (Merleau-Ponty, 1968: 61). En relación a estas cuestiones, nuestro interés se centrará en interpretar el movimiento que tiene lugar a través de la institución como “un sentido en génesis” y, a continuación, ilustrar este movimiento a través de la institución del sentido pictórico.

I. INSTITUCIÓN Y SENTIDO

En el curso dictado en el Collège de France “La institución en la historia personal y pública” (1954-1955), el autor se ocupa, específicamente, de la noción de institución. Con la intención de mostrar el movimiento de sentido que la institución desencadena, analiza esta noción a través de cuatro órdenes de fenómenos. Los tres primeros son remitidos a la historia personal e intersubjetiva y el último, a la historia pública. Es necesario reconocer que hasta en las funciones humanas que comúnmente son tratadas como algo puramente biológico, por ejemplo, la pubertad, se presenta el ritmo de “conservación, recuperación y sobrepasamiento (*dépassement*) por parte de lo que ahí ha sedimentado” (Merleau-Ponty, 1968:62). Este ritmo es lo característico de cualquier tipo de institución, en el caso de los acontecimientos específicamente humanos, como puede ser el amor, la obra artística o una formación ideal, el pasado no solo orienta el futuro, sino que da

lugar a una búsqueda o interrogación. En otros términos, tanto la historia personal como la historia pública obedecen a una lógica manifiesta, es decir, a la circulación interior entre el pasado y el futuro que da lugar a nuevas búsquedas: “Hay simultáneamente descentramiento y vuelta a centrarse (*recentration*) de los elementos de nuestra propia vida, movimiento de nosotros hacia el pasado y del pasado reanimado hacia nosotros [...]” (Merleau-Ponty: 1968, 64-65). Ya se trate de la acción artística o de la acción histórica, el trabajo del pasado hacia el presente no concluye en una historia universal cerrada, sino “en un cuadro de diversas posibilidades complejas” que permanecen ligadas a las circunstancias locales y acuñadas por un índice de facticidad. Con otras palabras, para Merleau-Ponty, el movimiento de institución de sentido se encuentra expuesto a la contingencia de la historia, es decir, permanece abierto a situaciones impredecibles que lo transforman y que nunca son reabsorbidas totalmente.

Antes de caracterizar cada uno de los campos en el que la conciencia instituye un sentido, Merleau-Ponty lleva a cabo una reformulación de la noción de conciencia que le permite comprender la vida personal y, en consecuencia, la vida interpersonal desde un nuevo punto de vista. En la medida en que la conciencia intencional ya no es pensada bajo la categoría de acto y la operación que esta inaugura deja de ser considerada como constitución, la conciencia adquiere el carácter de institución de sentido. Más precisamente, la noción de institución exige que la subjetividad no sea concebida como un ser para sí o como la X de una experiencia y que la donación de sentido (*Sinngebung*) no se reduzca a la captación de un *esto* subsumido bajo una esencia, sino a la “idealización o generalización lateral por recurrencia a partir de un modelo” (Merleau-Ponty, 2003: 103). El acto de captación de un contenido (*Auffassung als*) debe ser comprendido como “apertura a”, en virtud de que la conciencia de las cosas y de sus huellas no son correlatos de actos, sino que aparecen provistos de un doble horizonte por donde la cosa puede devenir cosa para los otros y no solo para un

sujeto. Desde esta perspectiva, resulta interesante destacar cómo la noción de nacimiento permite comprender la diferencia, señalada por Merleau-Ponty, entre la conciencia constituyente y la conciencia instituyente. “El nacimiento (no es un acto) de constitución sino institución de un por-venir” (Merleau-Ponty, 2003: 38). La institución tiene sentido para la conciencia porque todo es instituido, esto es, puesto; y, más adelante agrega: “Constituir [...] es casi lo contrario de instituir: lo instituido tiene sentido sin mí, lo constituido no tiene sentido más que para mí y para el yo de ese instante” (Merleau-Ponty, 2003:37). Con el nacimiento aparece “una nueva posibilidad de situaciones”, un ser que no se define de entrada como una serie de estados de conciencia ni como una monada sino como un campo de experiencias: “En la casa donde un niño nace, todos los objetos cambian de sentido, ellos se ponen a esperar de él un tratamiento todavía indeterminado, alguien otro aparece ahí, una nueva historia, breve o larga, viene a ser fundada, un nuevo registro está abierto” (Merleau-Ponty, 1945: 466). Como comenta Yves Thierry en un artículo titulado “La institución y el acontecimiento según Merleau-Ponty”: “el acontecimiento del nacimiento no es solamente el comienzo fechado de una vida [...] consiste en la apertura de una experiencia perceptiva que no cesa de continuarse” (Thierry, 2005: 144), es un acontecimiento (*avenement*) –la expresión es de P. Ricoeur– (Merleau-Ponty, 1969: 85), que no se deriva del orden de “los puros acontecimientos” y que no puede ser tratado como el simple efecto de ciertos encuentros probables.

Por otra parte, la institución implica una relación diferente con el tiempo, mientras que la constitución es institución continua, lo instituido atraviesa su futuro y, en el caso del pasado, la relación también es diferente porque lo instituido no es un “nacer a”, en el sentido de conocer o experimentar algo por primera vez, sino un “nacer de”. De manera taxativa, Merleau-Ponty afirma que el tiempo “es el modelo de la institución: pasividad-actividad, continúa, porque ha sido instituido, estalla, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es

un campo” (Merleau-Ponty:2003: 36). Es gracias al tiempo que mis pensamientos permanecen como algo adquirido para siempre a la vez que abren hacia nuevas búsquedas. La acción de pensar no es un acto puro y no implica ni un salto fuera del tiempo a un mundo inteligible ni tampoco la creación de significaciones nuevas a partir de la nada. Tiempo y pensamiento están incrustados uno en el otro. En una palabra, el tiempo es “el cuerpo del espíritu” (Merleau-Ponty, 1960: 21). Por lo tanto, el punto de partida no reside en una subjetividad clara y distinta sino en el reconocimiento del espesor temporal de la conciencia. La evidencia de la conciencia está tejida de temporalidad, se encuentra montada sobre una pirámide de tiempo que oscurece la claridad y la distinción que Descartes reclamaba para su captación: “ella descubre en sí misma con los campos sensoriales y con el mundo como campo de todos los campos, la opacidad de un pasado originario” (Merleau-Ponty, 1945:403). Cada conciencia, con sus sedimentaciones históricas y sus implicancias sensibles, se presenta como un “permanente ausente”, que no es necesario verificar a cada instante, del mismo modo que no es necesario darse vuelta para identificar que el otro lado de la habitación está detrás de mí. Así, Merleau-Ponty puede afirmar que si “yo pienso [...] es porque la flecha del tiempo lo arrastra todo tras ella, hace que mis sucesivos pensamientos sean, simultáneos o que se invadan unos a otros” (Merleau-Ponty, 1960: 21).

Desde esta perspectiva la lectura del texto de Husserl, *El origen de la geometría*, constituye, para Merleau-Ponty, la clave que permite poner de manifiesto la génesis de sentido implícita en la institución de las formaciones culturales. Las Notas al curso dictado entre 1959-1960 titulado “Husserl en los límites de la fenomenología. Traducción y comentario de los textos de su última filosofía”, ofrecen una comprensión más acabada de la manera en que el fenomenólogo francés hace suyas las nociones fundamentales del escrito de Husserl. La noción de tradición se presenta como el motivo central que acapara por completo el interés de Merleau-Ponty y que desencadena su propia

interpretación. Recordemos, brevemente, que los análisis de Husserl intentan mostrar que el conocimiento de las formaciones culturales que aún permanecen vivas en nuestro presente, como tradición y simultáneamente como actividad de trasmisión, no puede ser referido a una causalidad exterior, que operaría en la sucesión de las formaciones históricas. Por el contrario, comprender un hecho cultural dado significa tener conciencia de su historicidad. Todo hecho cultural lleva en sí el horizonte de su historia, es decir, –afirma Husserl– “[...] implica una continuidad de pasados que se implican recíprocamente, cada uno de los cuales es en sí mismo un presente pasado cultural. Y esta continuidad en su conjunto es una unidad de tradicionalización hasta el presente, que es el nuestro y que lo es como tradicionalizándose en una vitalidad estática y viviente” (Husserl, 1962: 380). En todas las ciencias es posible advertir la movilidad de tradiciones sedimentadas sobre las que trabaja siempre de nuevo (*immer wieder*) una actividad trasmisora y productora que se configura en nuevas formaciones de sentido. A través de este movimiento de sedimentación y reactivación las ciencias perduran a través del tiempo. Así:

[...] la tradición ha llegado a ser tradición, en nuestro espacio de humanidad a partir de la actividad humana; por lo tanto devenida espiritualmente –aunque nosotros no sepamos nada de la espiritualidad que fácticamente ha operado allí, o tanto como nada. Y no obstante yace en este no saber y de manera esencial un saber implícito, que debe ser por lo tanto explicitado, un saber de evidencia indubitable (Husserl, 1962: 366).

A partir de esta noción, Merleau-Ponty interpreta que el trabajo de la historia profunda consiste en interrogar la tradición. La reflexión acerca de la tradición pone de manifiesto que ella no debe ser captada como algo estático porque a través de ella se hace visible el lazo pasado-presente-futuro. Desde esta perspectiva la geometría, al igual

que toda formación cultural, aparece ligada a un pasado que está presente en nosotros, aunque nosotros no sepamos nada de sus orígenes empíricos. Precisamente, este olvido de los orígenes que sobrevive en el presente es la tradicionalidad, la *Tradierung*, la remisión de... a. La tradición es “olvido de los orígenes como orígenes empíricos para ser origen eterno” (Merleau-Ponty, 1998: 33). Merleau-Ponty aclara que no se trata de una definición antropológico-psicológica: “[...] es una humanidad trascendental, interior, es el resorte filosófico de toda humanidad que es descubierta en la irrealidad; el vacío característico, la precariedad de lo que ha sido libremente creado. Es en esta irrealidad que nosotros somos *Ineinander*”, y, a continuación, agrega que nosotros somos hombres “[...] en eso, en lo que estamos agrupados alrededor de ese interior *donde* nadie es, que es latente, oculto y (se) nos escapa siempre dejando entre nuestras manos verdades como huellas de su ausencia” (Merleau-Ponty, 1998: 34).

Así, por ejemplo, la geometría se nos ofrece como un reenvío de las operaciones humanas, de ahí que nosotros la comprendemos como “[...] adquisición total de producciones espirituales, que por el trabajo progresivo en nuevos actos espirituales se amplía por medio de nuevas adquisiciones” (Merleau-Ponty, 1998: 367); se trata de una negatividad circunscrita, una abertura. Esta abertura es vuelta a hacer en la medida que concebimos las marchas de construcción que conducen del mundo a la idealidad acabada. Merleau-Ponty desglosa el texto de Husserl de la siguiente manera:

Las marchas iniciales de la geometría y todas sus marchas ulteriores comportan, además de su sentido manifiesto o literal tal como es vivido cada vez por el geómetra, un cierto excedente de sentido: ellas abren un campo, instauran temas que el creador no ve más que como un punteado hacia el porvenir (*Urstiftung*), pero que, remitidos (*tradiert*) a las generaciones siguientes con las primeras adquisiciones, llegan a ser practicables por una suerte de creación segunda

(*Nachstiftung*), en la que se abren por otra parte nuevos espacios de pensamiento, hasta que habiéndose agotado el desarrollo en curso en una recreación última (*Endstiftung*) interviene una mutación del saber, frecuentemente por retorno a las fuentes y a las vías laterales descuidadas en el camino, y por una reinterpretación del conjunto (Merleau-Ponty, 1968: 161-162).

La marcha de la geometría forma con su sentido ideal un solo todo, ya que el sentido ideal es “[...] un sentido de campo, de iniciación o de abertura que comporta producción y reproducción continuada” (Merleau-Ponty, 1968: 162). El efecto principal que produce toda formación cultural es el “[...] de lanzar la cultura hacia un futuro, de hacerse olvidar, de sobrepasarse, [...] y recíprocamente es esencial a un conjunto ideal ser nacido, él se ofrece a nosotros con una estela de historicidad” (Merleau-Ponty, 1968: 162). De aquí resulta claro que, si el modo de devenir del mundo de la cultura no es el devenir causal, puesto que las formaciones culturales no son naturales como las piedras o las montañas, “[...] la idealidad es lo que se engendra en una historia que puedo repetir. Identidad del ser ideal –tener un pasado, historicidad– tener un pasado que puedo volver a vivir” (Merleau-Ponty, 1998: 35). La idea de tradición comporta un doble movimiento: el pasado recuperado por el presente y comprimido en él, pero también el presente anticipado por el pasado que permanece operante en él. “La idea de tradición es ese doble movimiento: ser otro para ser él mismo, olvidar para conservar, producir para recibir, mirar hacia delante para recibir el impulso del pasado” (Merleau-Ponty, 1968: 37).

Merleau-Ponty advierte que la posibilidad de que esto dé lugar a una interpretación relativista o a una filosofía del saber absoluto queda excluida con la noción de horizonte. La noción de horizonte es la que permite que el pasado sea tan verdadero como el presente, y el horizonte de futuro “[...] ese excedente olvidado en el camino y sin embar-

go apuntado desde el comienzo” (Merleau-Ponty, 1968:37). Asimismo, el presente es tan verdadero como el futuro, porque si bien se sabe que el futuro lo cambiará, la transformación no debe ser entendida como una pérdida positiva: “la ganancia es pérdida (*Sinnentleerung*, olvido) pero también el olvido es fecundo, permite mantener (*garder*)” (Merleau-Ponty, 1968:37). La afirmación de una verdad no significa la comprobación de una mera relación de identidad entre dos cosas o la mera derivación de una a partir de la otra. Desde esta perspectiva es necesario comprender que “[...] la historia no trabaja sobre un modelo: ella es el acontecimiento del sentido” (Merleau-Ponty, 1955: 30). Desde el momento que ninguna operación expresiva agota su objeto, y todo sentido alcanzado se halla rodeado de un horizonte que exige una explicitación; es necesario que las nuevas estructuraciones que producen un sentido recobren la estructura inicial, independientemente de sus lagunas o de sus opacidades. Por el contrario, las nuevas tematizaciones vienen a colmar las lagunas y a disipar las opacidades. Por eso, el lugar propio de la verdad reside en la recuperación del objeto de pensamiento en su nuevo sentido, aun cuando el objeto siga conservando, en sus repliegues, relaciones que utilizamos sin advertirlas.

Por otra parte, la noción de horizonte impide una filosofía del saber absoluto. Conservación y superación no son la misma cosa. Es el horizonte el que permite la doble circulación del pasado hacia el futuro y del futuro hacia el pasado. “*Urstiftung* y olvido se reúnen de otro modo que la conservación y la superación de Hegel”. En este sentido, la dialéctica no consiste en el avance de un sistema circular impulsado por una totalidad implícita, que tiende a manifestarse plenamente al modo de la dialéctica hegeliana, sino que implica totalizaciones precarias que nunca se completan y que pueden reorganizarse en cada presente. Cada presente implica la posibilidad de trascender la anterior totalidad de sentido en una nueva totalidad, y es esto lo que permite la recreación interior o el reconocimiento de los hechos. Las estructuras fecundas o matrices simbólicas alrededor de las cuales

se agrupa el infinito detalle de los hechos no rompen sus ataduras con la contingencia, y el movimiento por el cual la historia intenta comprenderse es, también, “sin garantías”. La historia lleva consigo significaciones esbozadas “como un interlocutor distraído, deja que el debate se desvíe [...]” (Merleau-Ponty, 1955: 40).

Ahora bien, para Merleau-Ponty el verdadero problema de la unidad de la historia reside en saber por qué culturas tan diferentes entre sí se comprometen en una misma búsqueda o se proponen la misma tarea. Su intención reside en reconocer el orden de la cultura o del sentido, como ya adelantamos, como un orden original del acontecimiento: “[...] hay una historia única de la cultura que vuelve a soldarse por encima de las interrupciones o de las regresiones ya que desde el comienzo la obra inicial significaba más allá de su existencia empírica” (Merleau-Ponty, 1969: 114). El pasado no solo orienta al porvenir sino origina una búsqueda que paradójicamente ya estaba anunciada por él. De esta manera entre el pasado y el futuro, o entre la sedimentación y la reasunción del sentido, hay una circulación interior.

Es interesante señalar que, para Merleau-Ponty, este movimiento de institución, sedimentación y reasunción del sentido, alcanza también a la historia de la filosofía. La filosofía es la reasunción (*reprise*) de operaciones culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras, y que nosotros reanimamos o reactivamos a partir de nuestro presente. La pregunta retrospectiva (*Rückfrage*), que retrocede hasta las profundidades de la geometría y de la física, a fin de develar su sentido originario, es un modelo (*exemplarische*) para pensar la historia de la filosofía (Merleau-Ponty, 1998: 20). Como en todo saber (*Wissen*) se encuentra en la filosofía “esa operación supra-personal de abertura de un campo”, que pone de relieve un sentido, que, por el hecho de no haber permanecido encerrado en el pensamiento de algunos hombres, culmina por hacer de la filosofía un pensamiento de la “historia por participación” (Merleau-Ponty, 1998: 19). El sentido vuelve a ser encontrado “[...] ampliando nuestros pensamientos,

nuestra situación vivida de filósofos por la de los antiguos, y la de los antiguos por la nuestra” (Merleau-Ponty, 1998: 20). Es necesario desvelar una historia que es “referencia a lo otro”, lo cual va a exigir una revisión de las distinciones entre “hechos y esencias, real e ideal” (Merleau-Ponty, 1998: 20) y, al margen, agrega “horizontal y vertical, temporal e intemporal: hay una intemporalidad que opera dentro del tiempo, que es más bien omnitemporal” (Merleau-Ponty, 1998: 20).

Merleau-Ponty se pregunta expresamente si la filosofía no ejerce, por ejemplo, el mismo poder elíptico que ejercen las obras de arte. En una nota de *Lo visible y lo invisible* expresa que: “[...] una filosofía, como una obra de arte, es un objeto que puede suscitar más pensamientos que los que ahí están ‘contenidos’ [...] que guarda un sentido fuera de su contexto histórico, que no tiene aún sentido más que fuera de ese contexto” (Merleau-Ponty, 1964: 253). En *La prosa del mundo* propone dar como ejemplo de esta historia vertical a Descartes. Descartes es una de esas instituciones que se esbozan en la historia de las ideas antes de aparecer en ella:

[...] que en la medida que ellas duran, no cesan de incrementarse y de transformar en ellas mismas los acontecimientos con los que están confrontadas, hasta que, insensiblemente el movimiento se invierte, y que el exceso de las situaciones y de las relaciones que no pueden ser asimiladas por ellas sobre aquello que pueden absorber las altera, y suscita otra forma que sin embargo no hubiera sido sin ellas (Merleau-Ponty, 1969: 129-130).

Esto permite, por ejemplo, que Spinoza, Malebranche, Leibniz, cada uno a su manera, reivindicque a su propio Descartes. Metafóricamente Descartes es como un gran organismo en el que sus continuadores “subvierten la distribución de los centros vitales y de las funciones”, pero no obstante es el mismo Descartes quien les despierta sus propios pensamientos o quien les anima a pensar en contra de

él. Al igual que ocurre con la lengua o con la pintura, no es posible realizar un inventario de los pensamientos de Descartes, ya que del mismo modo que nuestro campo visual, el campo del espíritu, no está limitado por una frontera, él se pierde en una zona vaga, en la que si bien los objetos se presentan débilmente, no por eso desaparecen. Se pone en evidencia la afirmación husserliana, según la cual: “[...] (toda ciencia) está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores conocidos o desconocidos, que trabajan unos con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productora” (Husserl, 1962: 367). En términos de Merleau-Ponty, el pensamiento de un filósofo es “[...] un movimiento que arrastra detrás de él una estela y anticipa su futuro, la distinción de lo que *ahí se encuentra* y de lo que las metamorfosis futuras encontrarán ahí, no puede ser, por decirlo así, sino macroscópica” (Merleau-Ponty, 1969: 132). Al comparar los escritos de Descartes con los de Spinoza las diferencias pueden ser notables, pero cuando se intenta captar el problema que es común a ambos resulta que ellos “[...] aparecen comprometidos el uno contra el otro en una lucha más sutil, donde cada uno, el parricida y el infanticida, golpea con las mismas armas que son también las del otro” (Merleau-Ponty, 1969: 132). Lo propio del mundo de la cultura es despertar en el otro un eco “[...] cada uno mueve al otro como él es movido por él, está mezclado con el otro en el mismo momento en que él le contesta [...]” (Merleau-Ponty, 1969: 133). Y es precisamente por eso, que carece de sentido saber a quién pertenece un pensamiento: “las doctrinas se anudan entre ellas a través del tiempo, de las relaciones longitudinales, [...] que hacen que Platón permanezca en ciertos aspectos nuestro contemporáneo y aún maestro de verdad, aunque la sociedad donde él vivía no se continúe en la nuestra” (Merleau-Ponty, 2000: 33-34). Es esa relación interior de un tiempo en otro lo que permite, en el orden de los pensamientos, “encontrar un sentido en el porvenir y hablar de verdad”. Hay un germen de verdad que hace que las formaciones culturales guar-

den no solo un sentido en el interior de un saber más maduro, sino también que nuestra experiencia sea comprendida como un devenir hacia la verdad. Así, cada verdad alcanzada tiene el carácter de una verdad relativa, es decir, de un “mero acercamiento que está referido al horizonte infinito en el que la verdad en sí vale por así decirlo como un punto infinitamente lejano”. (Husserl, 1962:324). De esta manera, como ya advertimos, el relativismo histórico se supera porque la situación no es sinónimo de insularidad o de historia-idea, “sino nosotros hablando de otras culturas”; una vez más, Merleau-Ponty nos remite a Husserl al recordar que “el escepticismo [...] no tiene sentido, pues sólo me doy cuenta de los errores porque conozco lo que los rectifica” (Merleau-Ponty, 2003: 82).

En sus últimos cursos, Merleau-Ponty caracteriza la historia que opera en nosotros como “historia intencional” o “vertical”, con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reasunciones (*reprises*), interioridad en la exterioridad –“*Ineinander* de presente y de pasado” (Merleau-Ponty, 1996: 83). Esta noción de historia vertical se contrapone a la de historia entendida como una mera sucesión horizontal y externa de hechos, es decir, el uno-tras-otro o sucesión (*Nacheinander*) en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad (*Außereinander*) en una serie de episodios vinculados. Así, el ser vertical es el ser primordial que no ha quedado sometido a la polarización, inherente a las mencionadas distinciones. En el caso de la historia, la verticalidad se contrapone a la concepción de un “plano único” y procura poner de relieve un “escalonamiento en profundidad” por el que diversos momentos remiten uno a otro en una proyección de uno en otro que deja aparecer un mismo “núcleo de ser”.

2. INSTITUCIÓN DE LA OBRA DE ARTE

A partir de estas reflexiones intentaremos ilustrar, a través de la institución de la obra artística, la formación de estos nudos de sentido o

matrices simbólicas, que son los emblemas de la institución. Así, por ejemplo, en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, la noción de matriz simbólica aparece tanto para referirse a la obra de arte como a todo pensamiento productivo. Lo que hace de la obra de arte un órgano del espíritu es que:

[...] ella contiene, más que ideas, *matrices de ideas*, que nos proporcionan *emblemas* de los que nosotros no hemos nunca terminado de desarrollar el sentido, que, justamente, puesto que se instala y nos instala en un mundo del que nosotros no tenemos la clave, nos enseña a ver y finalmente nos da qué pensar como ninguna obra analítica puede hacerlo [...]” (Merleau-Ponty, 1960: 96-97).

La metamorfosis por la que el pintor transforma el mundo en pintura es un claro ejemplo del entramado de sentido que la instauración de una obra pone en marcha. En primer lugar es necesario tener presente que la metamorfosis del pasado por el presente, la del mundo por la pintura y la del pasado del pintor por su presente, solo es posible porque lo dado “era pintura”. Sin embargo, para el pintor, el mundo se le presenta siempre como una sollicitación inagotable y misteriosa que lo interpela, esto es: “a pintar”. Lo que el pintor aporta a la expresión del mundo es una variante que, de entrada, solo se le aparece por oposición a las otras pinturas, pero que se manifiesta, no obstante, en cada elemento y en el conjunto, de suerte que se trata de una distorsión sistemática dirigida por la nueva relación con el mundo.

La noción de estilo juega un rol central. Para Merleau-Ponty, el estilo no es ni un medio de representar, lo cual equivaldría a suponer un modelo exterior, ni tampoco la representación del mundo es “un medio del estilo”, lo cual equivaldría a decir que el estilo es un fin que se conoce con anterioridad. “El estilo es en cada pintor [...] el índice general y concreto de ‘la deformación coherente’ por la cual él

concentra la significación aún dispersa en su percepción y la hace existir expresamente” (Merleau-Ponty, 1969: 86). La referencia al mundo percibido pone de manifiesto que el pintor no crea su obra a partir de la nada, pero también carece de sentido que pueda discernir: “[...] lo que es de él y lo que está en las cosas, lo que estaba en sus cuadros precedentes y lo que agrega ahí, lo que ha tomado de sus predecesores y lo que es suyo” (Merleau-Ponty, 1969: 95).

La única manera que tiene de reconocer su estilo es realizando la obra porque es la manera de aprender una cierta modulación en el tejido de las obras ya instituidas. Sin duda, existe por parte del pintor la elección de un motivo que se presenta como una “desviación expresiva” respecto de cierta norma. Pero esta elección no puede ser considerada como un en sí absoluto puesto que toda elección vuelve a recrear la pintura que hereda y se apoya sobre ella “como en una de las nevaduras del mundo pictórico dado”, y al mismo tiempo abre un porvenir. La lógica que anima la obra del pintor al igual que la de la historia de la pintura es una “racionalidad de búsqueda”. Así, por ejemplo, la perspectiva como un modo cultural de interpretar lo que vemos, se encontraba ya en germen en la antigüedad, constituía una interrogación acerca de la visión de un mundo, un hueco que exigía ser llenado por la pintura. Con otras palabras, la aparición de algo nuevo se encuentra en cierto modo previamente trazado en una estructura como sistema abierto y comprometido en el devenir del pensamiento. Y cuando se rehace esta estructura de acuerdo con sus propios vectores, la nueva configuración recupera y salva la antigua porque la contiene como inseparable de sí. La verdad del resultado, su valor independiente del acontecimiento, no se basa en un cambio en el que las relaciones iniciales desaparecen para ser reemplazadas por otras en las que ya no serían reconocibles. Por el contrario, depende de una reestructuración que se halla anunciada ya en los vectores de la estructura dada, de modo que cada cambio efectivo viene a llenar una intención, y cada anticipación recibe en la construcción el cumpli-

miento que espera. La expresión tiene lugar cuando “una estructura se descentra, se abre a una interrogación y se reorganiza de acuerdo con un nuevo sentido que, sin embargo, es el sentido de la misma estructura” (Merleau-Ponty, 1969: 178).

Así, lo que constituye para nosotros la obra de Vermeer es la “estructura Vermeer”, en la que se hace visible el sistema particular de equivalencias que hace que todos los momentos del cuadro indiquen la misma e irremplazable desviación. El sistema de equivalencias, que el trazo del pintor, la línea sinuosa o el barrido del pincel evocan de manera perentoria, definen una “pregnancia empírica”, que confirma que cada ser percibido se presenta como una estructura o un sistema de equivalencias (Merleau-Ponty, 1964: 261-262). Cuando ello ocurre, el cuadro de Vermeer se ha convertido en un emblema y la tarea de la historia de la pintura es tratar de definir, a través de sus cuadros, “[...] una esencia, una estructura, un estilo, un sentido de Vermeer [...]” (Merleau-Ponty, 1969: 100-101), que hace posible que el espectador del cuadro perciba entre los colores, las formas o los personajes “[...] un sistema riguroso de equivalencias que constituye el sentido de cada pintura” (Merleau-Ponty, 2000:29). La expresión pictórica constituye para Merleau-Ponty una de las expresiones más acabadas, tanto de la presencia del *lógos* mudo como del esfuerzo que el pintor realiza para restituir, a través de las formas, de los colores o los rostros, la configuración de lo sensible que la naturaleza realiza sin ningún esfuerzo. De esta manera, la pintura “retoma y sobrepasa” la configuración del mundo que comienza en la percepción. Percibir es ya estilizar. Así, cuando se percibe una mujer –ejemplifica Merleau-Ponty–, no se percibe un maniquí coloreado, sino “una expresión individual, sentimental, sexual”. Se trata de una manera única de hacer variar el ser femenino que comprendo de la misma manera que comprendo una frase, pues “[...] encuentra en el yo el sistema de resonadores que le conviene” (Merleau-Ponty, 1969: 84). Ahora bien, en el caso del pintor las significaciones ya establecidas

darán lugar a otras, de manera que la percepción de la mujer no expresará solo una determinada conducta sino una “manera típica de habitar el mundo y de tratarle [...] de significarle tanto por la carne como por el espíritu” (Merleau-Ponty, 1969: 84). La significación nueva se instituye cuando los datos ya significativos del mundo son sometidos a una “deformación coherente”. Pero el problema reside en saber qué significa coherencia y qué es lo que hace que todos los vectores visibles converjan en una misma significación. Merleau-Ponty responde qué es la naturaleza del mundo percibido lo que hace que el pintor sea capaz de producir emblemas que expresan, además de las intenciones instintivas, una relación más última con el Ser. Si el azul del mar puede enseñarle a Renoir algo de *Las lavanderas*, es porque cada fragmento del mundo se presenta como una cierta manera de responder a la interpelación de la mirada, “muestra y enseña una manera de hablar”.

La noción de estilo ilustra el momento fecundo en que un sentido operante o latente encuentra los emblemas que han de liberarlo y de hacerlo accesible a los otros. El estilo hace posible la significación. Ahora bien, para comprender la operación de expresión es necesario privarse de las significaciones establecidas y volver a un mundo no significante, que es la situación en la que se encuentra el creador, al menos respecto de aquello que va a decir. El problema no reside en comprender cómo determinadas significaciones pueden o no corresponder a determinados objetos, sino en comprender cómo una determinada situación o un determinado objeto comienza a significar (Merleau-Ponty, 1969: 95). El esquema interior que el pintor termina por plasmar en la obra no debe ser buscado en la vida interior del artista, ni tampoco es el producto de los condicionamientos exteriores. Desde este punto de vista, el pintor no hace más que decir lo que las cosas y los rostros “querían decir”, libera un sentido que le es propuesto por el mundo a medida que se le aparece. La significación aparece cuando, por un lado, las construcciones del conocimiento se

aplican a lo percibido “como a algo de lo que hay significación” y, a su vez, lo percibido se encuentra con lo comprendido en una doble relación: es solo un esbozo, que pide una continuación y, del que también lo percibido es su prototipo, de tal manera que solo lo percibido hace de lo comprendido su verdad actual. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty se pregunta: “¿Qué le pide exactamente el pintor a la montaña?”, y responde:

Que desvele los medios, solo visibles, por los cuales se hace montaña ante nuestros ojos. Luz, iluminación, sombras, reflejos, color, todos estos objetos de su búsqueda no son del todo objetos reales: como los fantasmas, solo tienen existencia visual. De hecho existen solo en el umbral de la visión profana, no son comúnmente vistos. La mirada del pintor les pregunta cómo se comportan para hacer que repentinamente haya alguna cosa y que ella sea esta cosa, qué hacen para componer este talismán de mundo, para hacernos ver lo visible (Merleau-Ponty, 1964: 28-29).

Retomando las reflexiones anteriores, quisiera, brevemente, siguiendo un comentario de María Luz Pintos Peñaranda (2003: 98), reparar en qué medida las instituciones como cuerpos sociales no permanecen ajenas al movimiento de la tradición. En las lenguas románicas, el sentido original del término institución está empalidecido a favor de una de sus implicancias. El verbo latino *statuo* significa fundar o establecer algo. La capacidad humana para fundar o establecer algo es lo que posibilita que algo se asiente y se establezca como un hecho empírico. Pero, como hemos señalado, para la fenomenología el poder de instituir, que es institución de sentido, es más que lo instituido de hecho. La institución de sentido pone de manifiesto el poder creador o impulso formador que revela la espiritualidad en tanto actividad creadora. Una consecuencia de ese poder de institución originario que se mantiene como impulso

creador consiste en materializarse en las diversas instituciones sociales establecidas en el mundo de la vida. Es por medio de estas instituciones culturales como el individuo recibe y se solidariza con su tradición hasta alcanzar su propia identidad, ya que la institución es un sistema simbólico que el individuo incorpora como estilo de funcionamiento para su vida empírica.

Las instituciones sociales, tales como las familiares, religiosas, económicas, jurídicas, educativas etc., son expresiones de la capacidad creativa que caracteriza al hombre. Por lo tanto, todas estas instituciones denotan establecimiento, consolidación y permanencia y, al mismo tiempo, son signos de una fuerza creadora que perdura por detrás de ellas. En toda institución hay algo originario que está en la base y que recuerda la institución de lo instituido. Por debajo de las instituciones perdura el acta de fundación o de instauración que le otorga a la institución su rostro visible pero que como fuerza instituyente es el motor invisible que las nutre y las mantiene vivas.

BIBLIOGRAFÍA

- Husserl, E. (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI. Haag: Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- _____ (1955): *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard.
- _____ (1960): *Signes*, Paris: Gallimard.
- _____ (1964): *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard.
- _____ (1968): *Résumés de cours*. Collège de France 1952-1960, Paris: Gallimard.
- _____ (1998): *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France.

- _____ (2000): *Parcours deux 1951-1961*, Paris: Verdier.
- _____ (2003): *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belín.
- Pinto Peñaranda, M. (2003): "Merleau-Ponty: fenomenología e historia", en *Fenomenología e historia*, Madrid: Ediciones UNED.
- Thierry, Y. (2005): "L'institution et l'événement selon Merleau-Ponty", en *Merleau-Ponty de la perception a l'action*, Provence: Publications de l'université de Provence.

SENTIDO Y REALIDAD VIRTUAL EN LA FENOMENOLOGÍA DE ORTEGA Y GASSET

Rubén Sánchez Muñoz

Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo.

J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*.

La relación de Ortega con la fenomenología se inicia en la tercera estancia del filósofo español en tierras germánicas en 1911¹ y se profundiza en 1912 cuando decide estudiarla “en serio”, tomando distancia del neokantismo al que se había adherido en sus viajes anteriores y del que fue mostrándose crítico con el paso del tiempo. Ortega fue el artífice de la introducción de la fenomenología en España en una etapa relativamente temprana de su desarrollo. En 1913 escribió una reseña al libro de Heinrich Hoffmann, *Untersuchungen über der Empfindungsbegriff*, intitulada *Sobre el concepto de sensación* que apareció publicada en tres entregas en la *Revista de Libros* en junio, julio y septiembre de ese año. El segundo estudio importante de 1913 es la conferencia “Sensación, construcción e intuición” que dictó Ortega en junio de este año en el IV Congreso de la “Asociación española para el progreso de las ciencias”. Ya familiarizado con la propuesta de las *Investigaciones lógicas*, el filósofo se muestra ahora interesado en las *Ideas I* de Husserl

1. Ortega había estado en dos ocasiones en Alemania: en 1905 y en 1906-1907. Sobre la relación de Ortega con la fenomenología puede verse los trabajos de San Martín, 1994; 1998 y 2012. Véase también Sánchez y García, 2016.

publicado poco tiempo antes en el primer volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. En el *Ensayo de estética a manera de prólogo* y en las *Meditaciones del Quijote* de 1914 muestra Ortega el influjo que la fenomenología ya empezaba a ejercer sobre su obra, algo que también se evidencia en *Sistema de psicología* (más bien conocido como *Investigaciones psicológicas*) que nuestro autor redactó entre octubre y marzo de 1915 y 1916.²

Se puede decir que en el período que va de 1913 a 1916, el cual coincide con la recepción, estudio y comprensión de la fenomenología por parte de Ortega, encontramos importantes reflexiones sobre el sentido y la realidad virtual, pasando por algunas reflexiones sobre la conciencia de imagen. En este trabajo exponemos los resultados y problemas que Ortega abre en el análisis de estos tópicos durante esos años.

La importancia del artículo *Sobre el concepto de sensación*, radica en que Ortega lleva a cabo un balance de las posturas epistemológicas más importantes en ese momento. Además, es el primer texto de fenomenología en español, de alguna manera la primera introducción a la fenomenología trascendental en lengua hispana hasta donde sabemos (cf. San Martín, 1994: 161-246). Por otro lado, en este escrito aparece una de las mayores aportaciones de Ortega a la fenomenología, a saber la traducción del término *Erlebnis* por vivencia, el cual había sido traducido en un primer momento como intimidad, por ejemplo cuando traduce *das sinnliche Erlebnis* como “intimidad sensible” (Ortega, 1913a: 627). Pero ya en la tercera entrega aparece una nota al pie de página en la que el filósofo español aclara el sentido del término *Erlebnis* y las razones que justifican su traducción por *vivencia*.³

2. De esta obra sólo se tuvo noticia en 1979 cuando las publicó por vez primera Paulino Garagorri. El texto está contenido en las nuevas *Obras completas* en el tomo 7.

3. “Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún

La reseña que escribe Ortega al libro de Hoffmann le permite llevar a cabo una radical crítica al concepto de sensación y, a partir de allí, al positivismo cuya hegemonía en ese entonces en el ámbito filosófico era indiscutible. La crítica se va a extender más tarde al neokantismo, del que el filósofo español ya se había distanciado. Pero, sobre todo, lo que Ortega pretende es exponer y discutir el método y las conclusiones del trabajo de Hoffmann, para concentrar las lecturas que ha realizado de la fenomenología en la que ve la superación de las otras dos posturas. Además de Husserl y Hoffmann, otro autor importante para Ortega es Wilhem Schapp quien había publicado en 1910 su libro *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, cuya influencia en el filósofo español se deja percibir en varios momentos de su programa filosófico de estos años.

Ortega complementa las ideas expuestas en la reseña con una conferencia en la que examina las “tres posiciones radicales” que la filosofía tomaba en esos años acerca del problema del conocimiento. En *Sensación, construcción e intuición* empieza analizando el concepto de sensación. En ella se da por sentado que “el ser es lo sentido” y que conocer es sentir (Ortega, 1913b: 644). El empirismo radical de Mach y Ziehen, y la teoría de la representación que se funda en la distinción entre ideas e impresiones de Hume, terminan por otorgar al ser humano una función pasiva. Al igual que Husserl, Ortega reconoce

vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquella, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como ‘vivir la vida’, ‘vivir las cosas’, adquiere el verbo ‘vivir’ un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que ‘vivencia’. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él” (Ortega, 1913a: 634).

las buenas intenciones de principio de las que parte el empirismo y la validez de la tesis que sostiene que el conocimiento no puede consistir en una copia de la realidad o del ser. Sin embargo, para Ortega, las sensaciones en las que el empirismo quiere garantizar la validez del conocimiento, no dejan de ser construcción de la teoría. En un paralelismo con la crítica husserliana a la actitud naturalista en *Ideas I*, Ortega ve en el concepto de sensación una fuerte carga científicista que no permite finalmente describir los fenómenos dados de modo inmediato. El sonido y la sensación, ellos mismos en persona, no nos son dados sino son construcciones científicas (Ortega, 1913b: 645). Para el filósofo español esta posición queda atrapada en la superficie de las cosas tornándose ulteriormente escepticismo.

La tesis opuesta al sensualismo es el constructivismo. La crítica se dirige ahora al neokantismo, en especial a Cohen y Natorp, que pasa de la mera pasividad del empirismo a la “pura actividad” del entendimiento. En el constructivismo el ser es construido, es puesto tornándose un “objeto ideal” y el conocimiento una “función ideal” (Ortega, 1913b: 649). Para el constructivismo “el conocer unos datos es determinarlos desde el sistema construido por el sujeto” (San Martín, 1994: 148). Javier San Martín resume así estas críticas de Ortega: “el neokantismo crea una teoría y si los datos no se ajustan a ella, peor para los datos” (San Martín, 1994: 148). Del mismo modo E. Inman Fox resume la propuesta epistemológica del neokantismo enfatizando la fundamentación *a priori* en la que debía estar cimentado el saber asumiendo como punto de partida el modelo científico de las matemáticas y la física (Fox, 1987: 22).

Para Ortega detrás de cada proposición o cada acto de juzgar –lo que él llama aquí “acto de segundo grado”– se encuentra una “experiencia o intuición individual” –lo que denomina “actos presentativos o de primer grado” (Ortega, 1913a: 628). Esta experiencia, en el sentido noético referido a los actos tales como percibir, imaginar o fantasear, es anterior a cualquier proposición y está a la base de cualquier juicio sobre

la realidad. El carácter de inmediatez de tales actos es lo que permite a Ortega relativizar las posibilidades del método inductivo y deductivo, y acentuar el valor de la intuición en todo acto cognoscitivo. La proposición: “estoy viendo ahora la mesa ocupada con libros y papeles” no deriva su verdad de nada que no sea el estado objetivo mismo a que hace referencia. La proposición se limita a transcribir en expresiones una objetividad patente, inmediata, no inferida. El peligro de las alucinaciones no hace peligrar su verdad, porque no hablo en ella de un objeto como existiendo aparte e independientemente de mi visión, sino de lo que veo, en cuanto que lo veo (Ortega 1913a: 630).

Ahora bien, ¿a qué objeto se refiere y cuál es este sentido de objetividad del que habla Ortega? En estas palabras puede anticiparse un par de cuestiones básicas de la fenomenología trascendental. Por un lado, Ortega ha comprendido a estas alturas la importancia de la constitución y, por otro lado, ha asimilado la relevancia del “principio de todos los principios” que Husserl expone en el parágrafo 24 de *Ideas I*. La recepción temprana de la fenomenología por parte de Ortega consiste en haber comprendido la crítica de la fenomenología al concepto de sensación o si se quiere “al concepto constructivista de sensación” (San Martín, 1998: 98). Solo que en esta línea también encontramos una crítica radical de la fenomenología al concepto de experiencia. Lo importante de la intuición, lo que a juicio de Ortega abre “una nueva época de la Filosofía” (Ortega 1913b: 652), es que en ella están dadas las cosas mismas de un modo inmediato. En la intuición individual de un objeto Ortega identifica dos elementos básicos. Primero: “lo que el objeto es” y segundo: “la nota de su existencia, aquí y ahora” (Ortega, 1913a: 630). En esta línea San Martín ha hecho notar que la fenomenología es para Ortega inicialmente no solo “un método de *descripción*” sino, ante todo, “un método de *legitimación*” (San Martín, 1998: 62). El empirismo y el positivismo que se desprenden de él, se han centrado en uno de los aspectos más importantes de la percepción individual, el hecho de que las percepciones son fugaces, que en ellas los objetos se presentan en el

flujo temporal de la conciencia, de modo tal que no solo el conocimiento no puede consistir en una representación mental del objeto –que es la línea fundamental de la teoría del conocimiento moderna– sino que, en sentido estricto, ni siquiera es posible sostener que se pueda conocer objeto alguno con certeza.

En su *Ensayo de estética a manera de prólogo* Ortega critica este carácter representacionista del conocimiento al introducir la noción de yo como yo ejecutivo. Recupera la “significación primaria” que adquiere la primera persona en expresiones como yo odio, yo deseo, yo siento dolor, etc., y advierte que es posible distinguir entre el dolor que siento y que está ejecutándose en este momento determinado (el dolor como doliendo dice Ortega) y el dolor que no duele. Este dolor que no duele se refiere a la imagen o al concepto del dolor: “la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen: en el momento en que se hace imagen de sí mismo deja de doler” (Ortega, 1914a: 668). El yo ejecutivo tiene el sentido de la intimidad y muestra que detrás de cada concepto o imagen está el “verdadero ser” desde el cual adquieren sentido. Este sentido es la referencia objetiva detrás de la cual se encuentran las operaciones de la subjetividad, porque “eso de que son imagen constituye el verdadero ser” (Ortega, 1914a: 668). No existe persona, objeto o cosa que no tenga un sentido correlativo a sus modos de darse.

Que esto es así queda expresado en su conferencia “Sensación, construcción, intuición” al afirmar en una nota a pie de página que “no es la intuición percepción ni representación, como no es juicio, sino una función sui generis, que puede ejercitarse lo mismo sobre el contenido de una percepción que sobre el de un juicio...” (Ortega 1913b: 652). Pero Ortega, que conoce bien las tesis de *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, y que ha logrado asimilar como propia la reducción eidética (y su concomitante intuición de esencias), sostiene –como lo hace Husserl en la primera parte de la obra de 1913– que el empirismo entraña una contradicción. Si bien es cierto que las percepciones –o las impresiones por

emplear un término de Hume que Ortega critica (Ortega, 1913b: 644)—son fugaces y que el acto transcurre en un flujo temporal, el empirismo olvida o no se cuestiona cómo se da el objeto, él mismo “es incorruptible y exento de vicisitudes” (Ortega, 1913a: 630). En otras palabras, Ortega centra su atención en este momento en el polo noemático de la correlación y pasa de la intuición individual de un objeto a una intuición esencial del objeto. Así, por un lado, están los actos de la conciencia y, por otro, los objetos que nos son dados en esos actos; no solo es posible separarlos esquemáticamente para realizar una descripción sino que, además, no deben confundirse unos con otros.

A partir de los actos de conciencia los objetos cobran sentido y “validez de ser” —en expresión de Husserl. El objeto es lo que es porque se da. Justamente porque se da o aparece es que el objeto puede ser conocido. Por ello en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* Ortega afirma que “no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo que es para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo” (Ortega, 1914a: 670). El sentido de un objeto es un aporte de la subjetividad.

A la experiencia en la que se nos aparecen los objetos, a los actos en los que se nos dan, Ortega le llama “valor ejecutivo” (el polo noético, en términos de Husserl). Dice Ortega: “A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquellos” (Ortega, 1913a: 631). Pero aparte de este poder ejecutivo de los actos, del que hablaremos más adelante, Ortega introduce otro concepto que puede considerarse una sus mayores aportaciones a la fenomenología. Se trata del carácter virtual que adquieren los fenómenos cuando se realiza la reducción eidética, esto es, cuando se reduce el mundo a mero fenómeno —aunque Ortega ciertamente no habla aquí de reducción eidética. Esto es lo que entiende el filósofo español por fenómeno: “el carácter virtual que adquiere cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contem-

plarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo” (Ortega, 1913a: 631). Concluye Ortega afirmando que la fenomenología es esa “descripción pura” de los fenómenos, es, inmediatamente, “descripción pura de esencias”; su tema es “todo aquello que constituye la conciencia” (Ortega, 1913a: 632). Así, el problema del sentido aparece en estos textos tempranos del *corpus* orteguiano, de la mano del problema de la constitución.

En efecto, el problema de la constitución Ortega lo formula dando por hecho que cualquier ciencia posible —él menciona por ejemplo la psicología, la astronomía y la propia fenomenología— solo puede tener sentido a partir de la constitución que de la misma efectúa la conciencia humana. Afirma que en todas ellas “la *existencia* de la conciencia humana es un supuesto constitucional sin la cual la psicología carecería de sentido” (Ortega, 1913a: 632). Y habría que decir que sin conciencia no podría hablarse del sentido de ningún objeto en general. La conciencia es una “instancia definitiva” —dice Ortega— en la cual “se constituye el ser de los objetos” (Ortega, 1913a: 632). De acuerdo con el filósofo español la conciencia es un “objeto limitante” cuyo sentido apunta a un ser “ilimitado y absoluto” que tiene como propiedad fundamental la intencionalidad. Ortega no lo dice así, pero queda implícito al emplear la expresión “conciencia de”. “Este plano de objetividad primaria, en que todo agota su ser en su *apariencia* (*fainómenon*), es la conciencia, no como hecho tempoespacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como “conciencia de” (Ortega, 1913a: 633). Esto es justamente lo que le permite a Ortega más adelante sostener que los objetos “son presencias inmediatas ante la conciencia” y lo de menos es la discusión de si esos objetos son reales o irreales. De esta forma, la novedad de la fenomenología radica en “elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo vivido” (Ortega, 1913a: 634).

Para Ortega es claro que todo acto de la conciencia o vivencia está referido a un objeto “intencional” —(cf. Ortega, 1913a: 636 nota).

Este objeto, sin embargo, es el correlato del acto, solo que el objeto del que se trata aquí y al que apunta el sentido de la reducción, no es el objeto trascendente sino el “objeto inmanente”. Así pues, tenemos por un lado los actos de la conciencia –percibir, recordar, imaginar, fantasear, etc.– (la noesis husserliana) y, correlativamente, el objeto al que se refieren los actos –lo percibido, lo recordado, lo imaginado, lo fantaseado, etc. – (el noema husserliano). Para evaluar desde la fenomenología el aporte de la subjetividad en el proceso de constitución o del sentido de un objeto, Ortega recurre a varios ejemplos. Uno de ellos aparece al final de la reseña al libro de Hoffmann. Después de hablar de cómo la forma, el tamaño, el color, varían en nuestra percepción del objeto y de las variaciones que intervienen en este proceso, como son las variaciones en el tamaño visual y las imágenes de las cosas que se nos aparecen, Ortega da este ejemplo sencillo pero de naturaleza estrictamente fenomenológica: “Tómese la pluma de escribir: colóquese a 30 ó 40 centímetros de distancia, y aparecerá en su tamaño natural. Conservando el mismo alejamiento, póngase de fondo la ventana y acomódese la visión al marco de ésta. La pluma aparecerá entonces bastante mayor” (Ortega 1913a: 638).

Luego Ortega se da cuenta de una de las dificultades de la fenomenología, a saber: el problema de la narración o lo que viene a ser lo mismo, la trasposición de la experiencia al lenguaje, la articulación en signos de las vivencias. Esta crítica es, a nuestro juicio, una de las más sólidas que se le puede hacer a la descripción fenomenológica. Dice Ortega: “La narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad. Lo narrado es un ‘fue’. Y el *fue* es la forma esquemática que deja en el presente lo que está ausente, el ser de lo que ya no es –la camisa que la serpiente abandona” (Ortega, 1914a: 672). En este mismo *Ensayo de estética a manera de prólogo* la crítica de Ortega apunta al ámbito de la experiencia antepredicativa y deja entrever una de las limitaciones de la fenomenología que tiene que ver con la imposibilidad de describir toda la experiencia o vivencias. El ser

dado tiene siempre una mayor riqueza que el ser que puede ser descrito. “En el mundo real podemos tener las cosas antes que las palabras en que nos son aludidas, podemos verlas o tocarlas antes de saber sus nombres” (Ortega, 1914a: 679).⁴ Hay que prestar atención a esta crítica porque justamente da en el centro de una gran dificultad. La vida en su carácter ejecutivo vendría a ser lo individual, particular y primario o realidad radical –como va a sostener en el *Prólogo para alemanes* en 1934– y la conciencia –en su carácter reflexivo– sería una abstracción, un esquema, en síntesis algo derivado y, por tanto secundario. En esta crítica Ortega va a delinear la superación de la fenomenología, porque según él la realidad radical es vida espontánea en su carácter ejecutivo, no vida de conciencia a la que solo se accede suspendiendo la primera. La dualidad de la vida como realidad radical se manifiesta como un “diálogo dinámico” dice E. Inman Fox, entre el “yo y sus circunstancias” (Fox, 1987: 23 y ss). Lo que tenemos como resultado no es una conciencia reflexiva, sino una vida en la que se da la coexistencia del yo con el mundo. Por ello el llamado de Ortega será un llamado de salvación: “Salvémonos en el mundo, salvémonos en las cosas”.

Lo más importante sería la vida en su carácter ejecutivo. Pero la filosofía está en otras coordenadas. El carácter reflexivo de la filosofía hace que el yo ejecutivo tome distancia de sí mismo y se vea a través de una imagen. Y lo mismo ocurre con cualquier otro objeto. La realidad, dirá Ortega, se desrealiza cuando de ella solo nos queda una imagen o su espectro: “[...] mientras se está ejecutando el acto vital mío de ver el

4. Sobre este problema puede verse el trabajo de Ziri6n, A. (2010) “Sobre los l6mites del lenguaje y las limitaciones de la fenomenolog6a. Hacia una cr6tica fenomenol6gica del lenguaje”, *Phainomenon. Revista de Fenomenologia*, n6m. 20/21 - Primavera e Outono, Centro de Filosof6a, Universidad de Lisboa, Lisboa, pp. 163-178. Este trabajo ser6 publicado nuevamente en el libro coordinado por R. S6nchez y E. Gonz6lez Di Pierro (en edici6n), *Pensar la fenomenolog6a desde dentro. Ensayos cr6ticos*, bajo el sello editorial de la Universidad Veracruzana y la Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo.

ciprés, es éste el objeto que para mí existe; qué sea yo en aquel instante constituye para mí un secreto ignorado” (Ortega, 1914a: 677). El objeto real, podríamos llamarlo así, se desrealiza cuando se transforma en una actividad del yo. Se convierte en una imagen que Ortega llama “materia espectral” (Ortega, 1914a: 675). De alguna manera Ortega aquí realiza una crítica a la fenomenología; en particular su crítica se dirige al carácter reflexivo del yo. El yo reflexivo se aleja del yo ejecutivo cuando intenta describir el objeto que se le presenta y sostiene que “nuestra intimidad no puede ser directamente objeto para nosotros” (Ortega, 1914a, 676). El objeto que se presenta y que forma parte de la intimidad se vive ejecutivamente, pero el objeto o imagen en la que se reflexiona rompe con el transcurrir espontáneo de la ejecutividad. Lo que conozco del sol es la imagen del sol, así como lo que conozco de mi yo es la imagen de mi yo (Ortega, 1914a: 669). “Toda imagen tiene, por decirlo así, dos caras. Por una de ellas es imagen de esta o aquella cosa; por otra es, en cuanto imagen, algo mío. Yo veo el ciprés, yo tengo la imagen, yo tengo el ciprés. De suerte que, con respecto al ciprés, es *sólo* imagen, pero con respecto a mí es un estado real mío, es un momento de mi yo, de mi ser” (Ortega, 1914a: 675).

De este modo Ortega afirma que “toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo”, con lo cual estamos de acuerdo. Pero luego afirma algo que parece no tener sentido: la actuación del yo es un “sentimiento” y de esa “reacción subjetiva [...] no nos damos cuenta” (Ortega, 1914a: 676). Si no nos damos cuenta de ella: ¿con qué derecho podemos afirmar que se trata de un sentimiento? Al afirmarlo ya estamos presuponiendo su conocimiento. La razón de ello puede estar en que Ortega no va a aceptar la noción de conciencia de la fenomenología de Husserl (San Martín, 1998) La acepta en un primer momento cuando la define como “instancia definitiva” en la que “se constituye el ser de los objetos” (Ortega, 1913a: 632). Pero luego lleva a cabo una crítica a la conciencia para rescatar el carácter ejecutivo de la vida.

Pues bien, lo que nos falta ver es qué sentido tiene esta imagen que tenemos de las cosas y su relevancia para la fenomenología. Este problema lo va desarrollar Ortega en algunas páginas de las *Meditaciones del Quijote* y en su *Sistema de psicología*. Se trata de la propuesta de la realidad virtual. Pero, ¿qué quiere decir que la imagen es “virtual”? ¿Cómo debe comprenderse la virtualidad que tenemos de las cosas? En primer lugar, Ortega entiende por virtual aquello que solo cobra sentido en virtud del sujeto (San Martín, 2012: 105). La imagen del sol no es el sol, pero sin mi yo que vive y ejecuta esa imagen del sol no tendría sentido el sol en su realidad, entre otras cosas porque lo que el sol es lo es en virtud de mi yo. El yo es aquel en quien se verifica y ejecuta la presencia de las cosas; sin embargo, la vida ejecutiva que es la intimidad misma del individuo, deja de ser intimidad –afirma Ortega– cuando se convierte en imagen. Y, a pesar de todo, hay que observar que es esta imagen virtual la que otorga objetividad al conocimiento, la que viene a ocupar el lugar del noema husserliano. Si bien los sentidos nos proporcionan “la carne de las cosas” o la “superficie”, la imagen en tanto que realidad virtual o concepto, nos da la “profundidad”.

El problema que quiere resolver Ortega antes de proponer su tesis sobre la realidad virtual como realidad vivida es cómo el ser interior de una cosa nos es dado. Es evidente que la superficie de las cosas se da a través de la experiencia sensible y del contacto que tenemos con la realidad a través de los sentidos. Pero el sensualismo y el positivismo que de allí se sigue se queda atrapado en la superficie de las cosas. En el apartado de *Meditaciones del Quijote* intitolado “Superficie y profundidad”, que sigue la descripción sobre “El bosque” con el que inicia la “Meditación preliminar”, describe esta dialéctica que se da entre la superficie de las cosas, lo que nos llega a los sentidos, y la profundidad de esas mismas cosas que no nos es dada empíricamente. En efecto, los árboles que se ven a lo lejos constituyen el bosque que vemos. Pero el bosque y los árboles son dos realidades que se pueden distinguir una

de otra. Una cosa es ver la suma de los árboles y centrar la mirada en ellos o en cada uno de ellos y otra cosa es ver el bosque. La realidad se presenta en dos modos o dimensiones. Los árboles son realidades físicas o patentes; el bosque es una realidad vivida o latente. “El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino” (Ortega, 1914b: 765).

Detrás de la superficie de las cosas se esconde la profundidad; una es patente, la otra es latente. Para las cosas que nos son dadas en nuestro contorno, sean estas cosas físicas como los árboles del bosque o el canto de una oropéndola y el sonido de un arroyo que corre a cierta distancia, todas ellas “se mantienen en una distensión virtual” gracias a mi yo, gracias a un “acto mío” (Ortega, 1914b: 768). Sin estos actos míos, desaparecería la distancia: el sentido de cercanía o lejanía carecería de fundamento. Ortega no niega que hay una “parte de la realidad” que se ofrece a los sentidos a través de las impresiones. Pero no acepta que eso sea todo lo que se da de la realidad, porque reconoce que hay un “trasmundo”, una profundidad de las cosas que no es dada a los sentidos y que tampoco es impuesta por el sujeto. El trasmundo o profundidad es más bien dado inmediatamente, lo cual no quiere decir que se dé y cobre sentido sin ningún esfuerzo por parte nuestra. Al contrario, el mundo profundo “exige más de nosotros” (Ortega, 1914b: 768). Las cosas, antes de poder dividir las en reales o ideales o irreales, son “pura presencia que goza de una realidad virtual” (San Martín, 1998: 65 y ss). Y Ortega identifica el plano de las vivencias con el carácter virtual de la realidad.

Con una propuesta como ésta Ortega se coloca en una posición crítica frente al empirismo. Muestra que el ser no se agota en las sensaciones o impresiones. El positivismo se mueve en el plano de la superficie de las cosas, pero no va a lo profundo. Y el neokantismo se mueve en la estructura formal y *a priori* de la realidad, pero descuida su dimensión factual. En ambos casos lo que tendríamos sería un empobrecimiento del mundo. Ortega lo dice en las *Meditaciones del Quijote*

así: “Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es... el verdadero pecado capital... Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es” (Ortega, 1914b: 766). Este pecado capital es un “pecado cordial” que se deriva de una “falta de amor”.

Pero el tema de la realidad virtual no se agota en estas líneas. La profundidad de las cosas es una cualidad virtual que se despliega en dos planos: primero como profundidad espacial, por ejemplo cuando hablamos de la lejanía de las cosas y, segundo, como profundidad temporal en la cual vemos modificados y entrelazados nuestros actos de conciencia y las modificaciones temporales en que los objetos se presentan. Así, un color podemos percibirlo y reconocer en el acto mismo una ligera modificación respecto de un recuerdo o una imagen pasada, etc. Ortega quiere hacer justicia a las dimensiones en que se presenta la realidad, el de la superficie y el de la profundidad —ciertamente esta distinción la introduce en el horizonte de una teoría de la cultura de la cual aquí no vamos a hablar. Por un lado nos encontramos con la violencia a partir de la cual la realidad “cae ante nosotros”, violencia tal como la fiera de una pantera que Ortega identifica con el sensualismo, ante el cual podemos quedarnos atrapados en la superficie de las cosas. Por otro lado está la idealidad, la imagen o el concepto de esa realidad que, en este plano, ya no es “real” sino virtual en la que se da la profundidad de las cosas: su sentido. Sin renunciar a la superficie, Ortega privilegia el concepto, privilegia el sentido y ello debido a que es en el concepto donde encuentra “el órgano normal de la profundidad”. “El sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad” (Ortega, 1914b: 782). Así, la existencia material de una cosa no es suficiente para una teoría del conocimiento, para una teoría de la cultura o para una teoría del arte, porque además es preciso “conocer su sentido”. Y esta es la función del concepto. Si la materia nos es dada en las impresiones que tenemos de

las cosas, el concepto o el sentido nos es dado en la relación que la cosa tiene con las demás cosas del entorno y conmigo mismo. El concepto por ello es un límite, pues nos presenta dónde termina un objeto y empieza otro. Pero estos límites, “son como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materias, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen” (Ortega, 1914b: 783).

Si la vida está en la dirección de la espontaneidad, del aparecer violento de la realidad ante los sentidos y el concepto es, como parte de la racionalidad, lo opuesto a esta realidad material por ser un “espectro”, no parece razonable elegir un espectro en lugar del objeto material. Jamás podría reemplazar una imagen la carne de las cosas. Sin embargo, la función del concepto no es el de sustituir la realidad material. Su función es otorgar seguridad a través de su contenido esquemático: “el concepto expresa el lugar ideal”. “Sin el concepto no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras” (Ortega, 1914b: 784).

Sin embargo, el concepto no es “real”, es una cualidad o realidad virtual; por sí mismo carece de sentido. El concepto nos da “la forma, el sentido físico y moral de las cosas” o, en otros términos “el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas” (Ortega, 1914b: 784). A pesar de todo, el concepto no puede reemplazar “la carne de las cosas” que nos dan las impresiones. Por ello, relacionando el concepto con una teoría de la cultura Ortega afirma que la cultura, que en este momento queda fundada o cimentada en el concepto, “no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza de claridad” (Ortega, 1914b: 786). El concepto, por tanto, no intenta sustituir la vida espontánea solo asegurarla. Como ha dicho San Martín, parece que Ortega “nos

quiere impeler al reconocimiento de que la virtualidad está ínsita en lo más profundo de la vida” (1998: 70).

Con estas indicaciones lo que podemos notar es que Ortega intenta hacer justicia a dos tesis opuestas, a las tesis del empirismo y el positivismo y a las tesis del neokantismo, las cuales Ortega resume en los términos de “sensación” y “construcción” en su conferencia de 1913. Este es el esfuerzo que lleva a cabo también en el *Sistema de psicología* de 1915 y 1916. Allí podemos ver cómo Ortega intenta superar la modernidad a través de la fenomenología, en especial siguiendo la línea de la intuición esencial, la que a su juicio es “la gran conquista específica del siglo XX”. El valor de la virtualidad en esta obra radica en la relación que Ortega lleva a cabo con las tres épocas de la filosofía que él identifica con el realismo de la Antigüedad, el idealismo de la época Moderna y, finalmente la fenomenología, de la cual resalta la reflexión sobre la vida de la que parte para asegurarla. Esta es una de las razones por las cuales la filosofía pretende ser una ciencia sin supuestos (Ortega, 1915: 499). Ortega quiere esclarecer “las relaciones entre el ser y el pensar” para alcanzar con ello “un nuevo reparto de jurisdicciones entre el sujeto y el objeto” y para hacerlo echa mano de la fenomenología y asume que “el método de la ciencia primera y fundamental tiene que ser un método sin supuestos, un partir íntegramente de sí misma; por eso y sólo por eso es primera y fundamental” (Ortega, 1915: 459). No obstante el fuerte impulso de la fenomenología en la génesis de la razón vital y en su paso a la historicidad radical, Ortega se va a alejar parcialmente de este método filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

- Fox, E. I. (1987): “Introducción”, en J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, edición de E. Inman Fox, Madrid: Editorial Castalia.

- Ortega y Gasset, J. (1913a): “Sobre el concepto de sensación”, en *Obras completas*, tomo I (1902-1905), Madrid: Taurus, 2004.
- _____ (1913b): “Sensación, construcción, intuición”, en *Obras completas*, tomo I (1902-1905), Madrid: Taurus, 2004.
- _____ (1914a): “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *Obras completas*, tomo I (1902-1905), Madrid: Taurus, 2004.
- _____ (1914b): “Meditaciones del Quijote”, en *Obras completas*, tomo I (1902- 1905), Madrid: Taurus.
- _____ (1915): “Sistema de psicología”, en *Obras completas*, tomo VII (1902-1925) Obra póstuma, Madrid: Taurus, 2007.
- Sánchez R. y García, S. (Coord) (2016). *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*, México: UV/Torres Asociados.
- San Martín, J. (1994): *Ensayos sobre Ortega*, Madrid: UNED.
- _____ (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid: Tecnos.
- _____ (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Gregorio Marañón/Biblioteca Nueva.

EL PROBLEMA DEL SENTIDO EN LA ESCUELA FENOMENOLÓGICA ITALIANA ACTUAL: ANGELA ALES BELLO, VINCENZO COSTA, VITTORIO DE PALMA

Eduardo González Di Piero

El presente trabajo se centra en un diálogo con algunos exponentes de la corriente fenomenológica italiana actual, donde han destacado importantes continuadores de la tradición iniciada por Antonio Banfi y, sobre todo, Enzo Paci. Autores como Filippo Costa, Enrico Filipini, Elio Franzini, Carlo Sini, Giovanni Piana, Angela Ales Bello, Vincenzo Costa, Vittorio de Palma y muchos otros más, pertenecientes a distintas generaciones, han contribuido a la consolidación y permanencia, así como al desarrollo, de la fenomenología husserliana en Italia y han influido en otros ámbitos europeos y extraeuropeos con aportaciones interesantes, profundas y valiosas. Hemos elegido la interpretación de algunos de estos autores de la fenomenología italiana reciente como interlocución respecto del problema que nos atañe, que se centra así en la polémica realismo-idealismo que se desprende de la formulación de la fenomenología husserliana y sus desarrollos, pero que, al final, se refiere principalmente al problema del sentido, temática central para la fenomenología, desde Husserl, hasta sus desarrollos más recientes. En este sentido, hemos elegido a Vincenzo Costa, a Vittorio de Palma y a Angela Ales Bello para dar muestras de lo que Javier San Martín ha llamado "la nueva imagen de Husserl", en contraposición al "Husserl convencional". Lo que tienen en común estos autores, y resultan paradigmáticos respecto de lo que podemos llamar la "escuela italiana de fenomenología" es, con diferencias desde luego, la consideración de que no hay, estrictamente, un giro trascendental en Husserl hacia un idealismo y que, en todo caso, tal posición

filosófica debe ser entendida de una manera muy particular tanto en la génesis como en los desarrollos fenomenológicos que se van delineando, desde los exordios husserlianos del periodo de Gotinga, hasta las postrimerías de la etapa de Friburgo, en un primer momento, y luego, también, en las ramificaciones posteriores que alcanzan nuestro propio tiempo. Esta posición, nos permite una lectura crítica del idealismo trascendental husserliano que es entendido por estos autores más como una forma de realismo no ingenuo que, como veremos, en Ales Bello resultará en la paradójica consideración de que el idealismo trascendental de Husserl es, en verdad, un realismo trascendental.

La intención primordial, aunque no única, es la de mostrar, porque sigue pareciendo necesario hacerlo a pesar de tantas y tantas especulaciones al respecto e intentos de dar por concluido el debate, que evidentemente no hay un “giro trascendental” en Husserl, en el sentido en que los primeros discípulos de Gotinga lo interpretaron, como una “vuelta a un idealismo trascendental”, de corte kantiano-fichteano, y, al mismo tiempo, hacer ver que este desmentido, tampoco convierte a Husserl en un fenomenólogo realista. Una cuidadosa lectura de *Ideas I*, especialmente la tercera parte de la sección segunda, titulada “la región de la conciencia pura”, sería suficiente para socavar las interpretaciones erróneas y los malentendidos a que ha sido sometida la propia obra en el sentido de representar una ruptura con el contenido de *Las investigaciones lógicas*. El párrafo 55, como su título indica, “Conclusión. Toda realidad existe por obra de ‘dar un sentido’. Nada de ‘idealismo subjetivo’”, efectivamente recapitula la tesis husserliana sobre el problema de la conciencia como correlato del mundo.

Ya la enunciación misma del párrafo no puede ser más clara. Pero he aquí una síntesis del contenido del párrafo, que es paradigmático para la discusión que presentamos.

En principio, Husserl enuncia que las unidades reales son “unidades de sentido”. Esto, a su vez, nos remite necesariamente a una instancia que es la que suministra el sentido, y tal instancia no es otra que

la conciencia. El problema es que no es posible absolutizar la realidad emparejándola con la totalidad del ser, de ahí la palmaria afirmación de Husserl, fuerte en su formulación: “Una realidad absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo” (Husserl, 2013: 204). Por supuesto que Husserl es el primero en ser consciente de los problemas y objeciones que puede implicar su tesis, que se desarrolla desde el principio de esta sección, e inmediatamente replica, anticipando posibles cuestionamientos: “A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significaría convertir todo mundo en ilusión subjetiva y echarse en los brazos de un ‘idealismo berkeleyano’ sólo podemos replicarle que no ha captado el sentido de estas discusiones” (Husserl, 2013: 205). Luego, Husserl enfatiza que no se trata de una negación de “lo real”, sino de un rechazo a una interpretación de tal esfera que implica contradicción. Luego de un despliegue de argumentación lógica, Husserl concluye diciendo que “Éste [el contrasentido] sólo brota cuando se filosofa y, buscando una razón última sobre el sentido del mundo, no se nota en modo alguno que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto ‘sentido’ que presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido” (Husserl, 2013: 205). Hacia la parte final, Husserl previene a quien pueda extrañarse o incluso escandalizarse con la afirmación de que el mundo natural se constituye en la conciencia absoluta, de que no lo haga, prometiendo –como de hecho lo hará– que más adelante esclarecerá ciertos huecos o detalles que en este momento pueden quedar pendientes, y señalando, para concluir, que lo que le interesa es, preliminarmente, dar cuenta de lo que significa realmente una “conciencia trascendentalmente pura” y, sobre todo, el hacer ver con claridad que la reducción fenomenológica es posible y que “después de su ejecución queda la conciencia absoluta o trascendentalmente pura como un residuo al que seguir atribuyendo realidad, es un contrasentido” (Husserl, 2013: 206).

Por tanto, “nada de idealismo subjetivo”. Así es. Pero tampoco, agregamos aquí, “nada de realismo ingenuo”. Como han señalado

muchos de los especialistas en la temática, entre ellos de manera eminente Miguel García-Baró, Husserl mismo fue, en parte, responsable del equívoco, pues algunos de los primeros fenomenólogos procedentes de Múnich, enfáticamente Hedwig Conrad-Martius, habían interpretado equívocamente la crítica al psicologismo y la radicalización empirista como una investigación eidética descriptiva que, efectivamente, desembocó en la falsa idea de un realismo orientado hacia un ontologismo que, evidentemente, Husserl no podía nunca aceptar desde el inicio de su propio proyecto, como lo atestigua él mismo en el *Nachwort* a las *Ideas I*, de 1930, donde explica, efectivamente, cómo su toma de distancia del psicologismo y del antropologismo “trascendentales”, con los que “supuestamente” se había querido remediar su excesivo intelectualismo y abstracción, es paralelo también a la condena de un realismo fenomenológico, que no es más que una forma de psicología fenomenológica de tipo descriptivo, rompiendo así las ilusiones por la “tierra prometida” que los fenomenólogos de Gotinga veían abrirse frente a sí en ese “territorio infinito de la filosofía verdadera”.

La posición husserliana respecto de la reducción o, si se quiere, las reducciones y su resolución en el denominado “ego trascendental” aparentemente despojado de toda concreción, privado de todo contenido, ha hecho interpretar todo como una absoluta exclusión y desentendimiento por el aspecto de la concreción individual, humanamente existencial, cuando, como bien sabemos, la intención de Husserl es la de poner entre paréntesis la factualidad obvia, la realidad dada por sentada, precisamente ingenua, incluida desde luego la existencia fáctica, pero con una finalidad, que es la que se pierde de vista: que cuando llegamos al, por así decir, fundamento de la subjetividad última y sus estructuras, a través del yo, la conciencia y sus vivencias, accedemos, precisamente, en ese mantenimiento de nuestra mirada hacia el yo y la conciencia, hacia la justificación de cómo la realidad se presenta y se constituye auténticamente para nosotros.

Vincenzo Costa, primero de los filósofos que hemos elegido, sostiene que la interpretación de autores como Ricoeur, en el sentido de que hay una perspectiva idealista en la fenomenología de Husserl, se debe a un doble uso que Husserl hace del término “mundo”, porque la tesis de Costa es que lo trascendental es el mundo y no el sujeto. Por un lado, para Husserl, el mundo se refiere a la totalidad de las cosas, y toma su sentido desde la intencionalidad, pero por otro, la noción de “mundo” se refiere a las condiciones de posibilidad de la manifestación misma, un poco en la línea de Jan Patočka y es en este caso que “se identifica con la subjetividad trascendental” (Costa, 2002: 21). Para Costa, al señalar que la intencionalidad posibilita la manifestación, significa que el aparecer del mundo no es “pensamiento”: “No hay un sujeto que organice nuestra experiencia volviéndola significativa. Hay, en cambio, un mundo, en cuyo interior el sujeto mismo se mueve, y este mundo tiene muchos pensamientos, una red de significados. Nada entra en la esfera de la experiencia sino en tanto está dotada de significados” (Costa, 2002: 21). Costa piensa, y así lo asumimos nosotros también, que la clave se encuentra en la noción de pasividad, en las síntesis pasivas, porque gracias a ella es que se interpreta de manera distinta el concepto mismo de “afección”.

Así, el acto sería una forma de respuesta, “sólo el necesario polo subjetivo de la correlación intencional” (Costa, 2002: 22) y apoya su tesis central en su lectura del manuscrito A VI 27, principalmente. No hay, pues, espontaneidad del yo ni en la construcción del polo objetivo, pero estrictamente tampoco en el dar sentido, en palabras de Costa: “Los actos subjetivos, a través de los cuales se manifiesta un mundo, no son lo que da sentido, sino el lugar, la apertura en que se revela el sentido de ser de las cosas: el mundo” (Costa, 2002: 22). La insistencia de esta tesis nos lleva a la conclusión de que la misma idea de mundo no conduce a la filosofía fenomenológica hacia ningún idealismo, si entendemos por éste la posición filosófica que confiere centralidad a las formas de la subjetividad en cualquier plano de los

procesos de acercamiento a la realidad. Vincenzo Costa afirma que a lo que nos lleva la noción de mundo es a un antirrealismo, lo que no es igual a idealismo, y éste ha sido uno de los equívocos más fuertes en los que han incurrido tantos intérpretes y seguidores de la fenomenología desde su momento fundacional. Veamos:

Si los objetos pueden manifestarse sólo a partir de ciertas condiciones de manifestatividad, si un mundo determina incluso las condiciones de co-posibilidad, entonces no tiene sentido hablar de estructuras verdaderas en sí, que permanecerían tales aún cuando nadie las conociera. Hablar de un ser verdadero en sí que no se fenomeniza, es, desde el punto de vista fenomenológico, un no-sentido (Costa, 2002: 22).

Finalmente, lo que se trata de mostrar aquí es, por un lado, que si hubiera evidencia entonces no podría darse la conciencia y, por otro, que lo que sucede en el pensamiento husserliano es un tránsito de “cierto realismo” presente en las *Investigaciones lógicas* hacia lo que él llama justamente “antirrealismo fenomenológico”, que no un idealismo, como leyeron muchos de los primeros discípulos del círculo de Gotinga y que, como hemos nosotros sostenido en diversos momentos, coincide con la noción que Husserl mismo entiende como “idealismo trascendental” y lo que Ales Bello llamará, como veremos, “realismo trascendental”.

Por su parte, Vittorio de Palma, en un interesante ensayo, remata de manera original y contundente las ideas que hemos querido variar aquí a partir del tema expuesto en *Ideas I* por Husserl, en particular el conclusivo parágrafo 55. Nos muestra, en primer lugar, desde un doble ángulo, uno histórico-crítico y el otro que llama “dogmático”, las razones por las que Husserl se declara idealista, razones que, de acuerdo con de Palma, se encuentran ya en las propias *Investigaciones Lógicas*. Respecto del primer punto de vista, nos dice De Palma:

Al declararse idealista, Husserl quería en primer lugar contraponerse al realismo de su tiempo [...] que interpretaba la cosa en sí de Kant como fundamento y causa de las apariciones, es decir como una realidad incognoscible que está detrás de la fenoménica; y la versión brentaniana, según la cual el objeto real es diferente del fenoménico y no puede ser experimentado, sino sólo inferido por las sensaciones (De Palma, 2003: 151-152).

Respecto de la segunda razón, que, como dijimos, es caracterizada como “dogmática”, el italiano sostiene que “consiste en cambio en el considerar que el material originario o ‘base empírica’ del conocimiento está constituido por contenidos amorfos e inmanentes a la conciencia, que están dados apodícticamente en la percepción interna y que son aprehendidos como apariciones del objeto trascendente gracias a una animación de parte de actos intencionales”, lo que coincide en buena parte con lo sostenido por Costa respecto de los actos intencionales mismos, pero De Palma considera que, sobre la base de esta segunda razón, este idealismo husserliano es verdaderamente metafísico en el sentido de que

La conciencia es absoluta no simplemente en tanto lugar de la constitución y condición de posibilidad del aparecer, es decir en tanto función a partir de la cual es cumplida toda posición y legitimación de existencia, sino en cuanto fundamento ontológico de la realidad, es decir en cuanto sustancia que contiene los constituyentes últimos (aunque no temáticos) de la realidad, y por tanto contiene también a ésta”(De Palma, 2003: 154).

Así vista, la formulación parece provocadora –y lo es– y parece también, en un primer momento, contradecir la tesis de fondo que hemos venido sosteniendo. Sin embargo, el propio De Palma evoca los Manuscritos B I 4 y B II 2 en que Husserl, por un lado suministra una

interpretación ontológica acerca del carácter de absoluto de la conciencia, pero al mismo tiempo, la importancia de relativizar tal tesis, en que Husserl mismo indica que no podemos negar realidad objetiva a los objetos de la naturaleza y enfatiza que “su ser es verdadero ser” y que, además, el hecho de que los objetos externos encuentren su constitución en la conciencia y eche raíces en ella, no significa desacreditar su carácter de existentes fuera de esta conciencia. Pero, agregamos en función de lo identificado por Costa, no hay una realidad en sí, nouménica. De Palma sostiene, y esto habría que verificarlo y contrastarlo sobre estudios ulteriores, que Husserl sería una especie de Kant invertido, pues lo que Kant hace del lado objetivo, es decir, duplicarlo, poniendo a la cosa en sí como fundamento de una realidad ya dada empíricamente, Husserl lo hace del lado del polo subjetivo. No estamos completamente de acuerdo con esta tesis, pero no tenemos aún todos los elementos teóricos para completar una argumentación contraria.

De cualquier modo, en consonancia con lo sostenido, incluso esta segunda razón, definida dogmática, se remontaría según él a las *Investigaciones Lógicas* y lo defiende de la siguiente manera: “La teoría de la percepción formulada en esa obra implica en efecto un primado ontológico de la conciencia, ya que se funda sobre la distinción entre contenidos amorfos, [...] objeto trascendente [...] y acto aprehensional” (De Palma, 2003: 156). Esto no significa, contrariamente a lo que piensa De Palma, que la consecuencia sea llegar inevitablemente al idealismo subjetivo o psicológico, refutado por Husserl justamente en la afirmación acerca del idealismo berkeleyano en el párrafo que comentamos. Al contrario. De hecho, y esto es algo significativo, el propio De Palma enfatiza que el núcleo del idealismo husserliano – aceptando la denominación–:

[...] no consiste para nada en la doctrina de la reducción, sino en la teoría de la constitución sensible fundada en la dicotomía entre contenidos amorfos e inmanentes y aprehensión animadora. El idea-

lismo husserliano no es pues un producto del giro trascendental, no surge de la confrontación con Kant y con la tradición idealista o de la relación con Natorp y con el neokantismo (De Palma, 2003: 156).

El problema es que, para De Palma, el idealismo husserliano consistiría en una herencia de la psicología brentaniana y el concomitante planteamiento cartesiano del problema del conocimiento. Aunque no coincidimos *tout court* en esto último, nos muestra por qué puede muy bien considerarse, como lo hace sobre todo Patočka, a Husserl como un empirista, sí, pero un empirista *sui generis*. La experiencia es notablemente ampliada y conduce a la subjetividad como un objeto interno, pero objeto al fin, mismo que, nos dice Patočka, “Así, en las *Investigaciones Lógicas* se afirma que aquello que aparece originariamente son las cosas trascendentes, pero se atiene a la tesis brentaniana del acceso originario a lo psíquico, si bien tal acceso es pensado de manera distinta de Brentano” (Patočka, 1991: 297-298 desde De Palma, 2003: 157). Esta última frase, “si bien tal acceso es pensado de manera distinta de Brentano” parece ser soslayada o minimizada por De Palma, pero es fundamental para dar cuenta de que justamente el idealismo husserliano no puede ser considerado en el mismo filón de un idealismo psicológico. El primado de la percepción interna de las vivencias inmanentes es justamente lo que nos permite pensar que lo que hay es una forma de experiencia en la denominada reflexión trascendental.

Por su parte, la gran especialista husserliana, Angela Ales Bello, se centra en la cuestión de la controversia idealismo/realismo con la finalidad de dar cuenta, justamente, del problema del sentido. Efectivamente, en uno de sus últimos libros, titulado precisamente *El sentido de las cosas. Por un realismo fenomenológico*, ella intenta establecer una interesante tesis que polemiza, en buena parte, con algunos supuestos de lo que, en últimas fechas, se ha denominado *Nuevo Realismo*, cuyos principales expositores son Markus Gabriel, Quentin Meillasoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris, entre otros, y que se erige con

pretensión de novedad respecto de toda la tradición filosófica de la modernidad, incluido a Husserl según su interpretación, centrada en la subjetividad y la actividad subjetiva como la donadora de sentido estrictamente hablando.

Para Ales Bello, la oposición entre realismo/idealismo al interior de la escuela fenomenológica se constituye, en sus palabras, como un "epifenómeno", que no puede pretender constituirse como absoluto y que ha de ser dimensionado y reconducido hacia una significación más profunda que le subyace. Es necesario, para ello, tratar de captar la modalidad bajo la cual hemos de entender el papel que juega el sujeto humano en la constitución de lo real.

Se subraya aquí la importancia que tiene la no aceptación de la actitud natural sin que vayamos más hacia el fondo, razón por la cual ha de darse la famosa "puesta entre paréntesis" de tal actitud, si lo que queremos es establecer su validez y esencialidad. No es que la actitud natural y su correspondiente mundo sean falsos, sino que son considerados insuficientes para dar cuenta de cuál es el sentido de las cosas. Lo que ocurre, según Ales Bello, es que se trata de dos actitudes que se encuentran en el fundamento mismo de dos tomas de posición, que nosotros llamamos con los términos "realismo" e "idealismo", y enfatiza que tales actitudes son eminentemente "psíquicas", correlativas a dos momentos que pueden ser vividos por el ser humano individual y colectivamente. Ales Bello hace notar agudamente que:

En la fase madura de su pensamiento [Husserl] se expresa a propósito de la definición de la fenomenología como idealismo trascendental, propuesta por él desde la primera elaboración del método. Se trata, según él, de un modo nuevo de entender el término idealismo y procede por exclusiones. No es idealismo en sentido psicológico, ni en sentido gnoseológico [...]. Ni es un idealismo de tipo kantiano que cree poder mantener indeterminadamente posible, al menos como concepto límite, un mundo de cosas en sí. Y tampoco es un idealis-

mo que se base en una serie de argumentaciones en polémica con el realismo" (Ales Bello, 2013:10) .

Por supuesto, a partir de esto, la pregunta que la misma Ales Bello se plantea es consecuente, es decir, ¿qué es el realismo, para Husserl? Y nos remite a la *Quinta Meditación Cartesiana*, donde Husserl se pregunta por la justificación de la alteridad y su trascendencia respecto de la conciencia, porque no se constituye ni por meras representaciones como tampoco por objetos representados, sino que *tiene una existencia* en sí. Ales Bello hace notar cómo Husserl da cuenta, en posición realista, del reconocimiento de un mundo objetivo en sí mismo, que está constituido por las cosas y por los otros. Como sabemos, Husserl rechaza el supuesto de un realismo ingenuo sobre la existencia de un mundo en sí, pero por ello intenta realizar una justificación, radicalizando la afirmación de la existencia de ese *mundo en sí*, problematizándola e inaugurando, así, un nuevo tipo de realismo. Tal realismo es el que se define como "realismo trascendental". Ales Bello, por supuesto, es consciente de las dificultades de la expresión, como lo dice en el siguiente pasaje:

A través de las lecturas de las obras de Husserl se puede demostrar que él no es idealista en el sentido en que se usa predominantemente esta definición. Pero, entonces, ¿es realista, siempre de acuerdo con la definición corriente? *Creo que se puede demostrar que él es un "realista trascendental" usando necesariamente los términos consolidados por una larga tradición, porque es difícil inventar nuevos. Ciertamente "realismo trascendental" es una expresión que contrasta con la que él propone de "idealismo trascendental", pero considero que se adapta mejor al procedimiento y los resultados de su análisis"* (Ales Bello, 2013: 11-12).

Lo más importante es establecer, en todo caso, que idealismo y realismo son dos expresiones de un dilema que está determinado por la

pretensión de absolutización de una de las dos, causado por la dominación de la terminología moderna que opone sujeto a objeto porque toma como real aquello que, en la experiencia originaria, se encuentra en unidad e indiferenciación de ambos momentos. La radicalización de uno u otro, que para Ales Bello son el idealismo acrítico y el realismo ingenuo, representan los polos completamente opuestos del dilema, que, "una vez planteado de esta manera, obliga a la elección" (Ales Bello, 2013: 155). En este sentido, el realismo trascendental propuesto enfatiza la necesidad de identificar el fundamento en la unidad, entendida como una totalidad dinámica, diferente de las cosas y de la subjetividad, aunque de cualquier modo no ajeno a ellas, y esta propuesta conduce directamente a un mayor acercamiento para la resolución del tema del sentido, que es el que subyace en realidad a toda la problemática, donde se revela el doble aspecto en que se articula la cuestión del sentido: investigar, por un lado, la modalidad por la cual captamos el sentido de las cosas y, por otro, hacia lo que esto nos lleva, es decir, al origen mismo del sentido, dándose, en la práctica, una correlación estrecha entre ambos momentos.

Intentamos, así, mostrar por las diferentes vertientes de tres figuras de la fenomenología italiana actual, haciéndolas confluir en el párrafo 55 del primer volumen de *Ideas I*, en qué consistiría el sentido, los alcances y los límites del llamado "idealismo trascendental" de Husserl, como una forma de anti-realismo peculiar. El mundo y los objetos son relativos a la conciencia, indudablemente, como muestra Husserl, momentos antes de su conclusión, en el conocido párrafo 49, pero debemos percatarnos de que esta relación a la conciencia es extrínseca y puramente formal. Cuando Husserl habla de contingencia del mundo esto significa no su dependencia de la conciencia, sino justamente otra cosa, que el principio de constitución del mundo mismo no es la conciencia, sino, en palabras de De Palma, nuevamente: "en primer lugar la legalidad intrínseca de las apariciones dadas de hecho a ella [la conciencia], su ser intrínsecamente ('en sí mismos')

sintetizables por una subjetividad de manera que se pueda constituir una experiencia objetual”(De Palma, 2003: 171).

El idealismo trascendental es completamente distinto de un idealismo psicológico, que extrae sentido a partir de datos amorfos sin sentido, así como de un idealismo “a la Kant”, que acepta, es más que afirma, la posibilidad de que existan “cosas en sí”, de tal manera que no hay ninguna hipóstasis de la objetividad que vaya más allá de su dación posible, lo que implicaría una realidad en sí misma subyaciendo al mundo de la objetividad empírica. El mundo de los fenómenos se da, y estrictamente es el único que se da, y en este sentido es que decimos que es el único real, pero su estructura se funda en la configuración de los datos de la sensibilidad y no en un sujeto fundante que, precisamente, los experimenta y los vive. De esta manera podemos entender el sentido y los alcances de la frase husserliana que preside el tema que luego hemos variado: “nada de idealismo subjetivo”.

BIBLIOGRAFÍA

- Ales Bello, A. (2013): *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Roma, Castelvecchi.
- Costa, V. (2002): “La fenomenologia fra soggettività e mondo”, en *Leitmotiv*, vol. 2.
- De Palma, V. (2003): “Il vissuto e la cosa in sé. Genesi e significato dell’idealismo husserliano”, en *Leitmotiv*, vol. 3
- Husserl, E. (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México: FCE, UNAM, IIF.
- Patočka, J. (1991): *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart: Kielt-Cotta.

II. APORTES HERMENÉUTICOS

LA ONTOLOGÍA DE LA IMAGEN DE SÍ COMO ENCARNACIÓN

Gerardo Rivas López

Introducción

La tesis que desarrollaré a lo largo de las dos secciones de esta disertación será que cualquier imagen, sea mental, plástica, artística o verbal, expresa la insubstancialidad del propio ser en el plexo ontológico del mundo en el que las cosas también participan como elementos de una encarnación o situación vivencial compleja. Según esto, por más que nos resulte extraño escuchar lo siguiente, no hay *stricto sensu* imágenes de personas o cosas sino, más bien, de cómo unas y otras aparecen en el mundo, que deviene de acuerdo con un sentido total que hay que elucidar en cada caso y que constituye la esencia fenomenológica de la imagen como tal. O sea que la imagen posee un sentido ontológico primordial que le permite justamente configurar un modo de ser como el de un individuo o de una cosa en una situación normal o extrema, así como, viceversa, el de una cierta dimensión temporoespacial que puede ser instantánea o perdurar mucho, quizá la vida entera (como sucede con el retrato o las películas biográficas, que en último término combinan ambas perspectivas). Sea, pues, que tomemos como eje a la persona y a las cosas que la rodean o que nos fijemos en la temporoespacialidad en la que su existencia se desarrolla (que son, reitero, los dos modos elementales de estructurar la imagen de sí), lo que veremos será siempre un devenir insubstancial en el que lo humano se integra con el mundo. Claro está, insubstancial no quiere decir ni confuso ni aleatorio, sino, por lo contrario, fenomenológicamente esencial, o sea, que se realiza en el mundo pero no es subjetivo porque implica la existencia del mundo en su totalidad (Merleau-Ponty, 1945: 88). De ahí

que, a diferencia de la interpretación común de la imagen (que, *pace* Platón, la toma como apariencia en el sentido peyorativo del término), haya que ver el carácter esencial que la imagen tiene en la experiencia de cada cual, de lo que el mejor ejemplo es, sin duda, la imagen de sí. Por lo mismo, hay que agregar que la imagen se distingue de entrada de dos elementos con los que a veces se le confunde: en primer lugar, del signo, que de una manera u otra siempre se refiere a un objeto en general (pongamos, el jarrón que se define como concepto con independencia de la forma de aparecer de los innúmeros jarrones que pueda haber en el mundo); en segundo lugar, el símbolo, que siempre se refiere a un valor trascendente (como, por ejemplo, el heroísmo o la abnegación, que aunque se personifican deben comprenderse por medio de la reflexión y no por medio del puro aparecer fenoménico).

Más aún, si la concebimos como la configuración insubstancial del devenir o, lo que es idéntico, como la integración total del ser propio en el mundo en el que aparece, la imagen tiene por fuerza que trazarse en la multiplicidad de planos del mundo que se concretan de acuerdo con dos horizontes básicos: lo verbal y lo plástico. Estos dos horizontes, a su vez, se relacionan de modos muy complejos tanto en la esfera de la vida como en la de la cultura y el arte, que conforman *un sistema específico de expresión vivencial*, lo cual quiere decir que los modos de vivir, de valorar y de crear a los que corresponde lo individual, lo cultural y lo artístico expresan el mismo sentido en un momento dado a pesar de la extraordinaria diversidad que ponen de manifiesto y de las innegables tensiones que los atraviesan, por ejemplo, en el presente, en el que no en vano la imagen ha llegado a su apogeo como valor supremo de las tres esferas que acabamos de mencionar para poner en jaque la distinción básica entre el hombre y las cosas, que es, creo, el fenómeno más trascendental de nuestro tiempo. O sea que si la imagen no solamente configura el devenir sino también estructura su expresión en una época por medio de estilos, géneros y tipos de expresión, en la nuestra lo hace para desestabilizar el sistema de valores

con el que definimos el ser del hombre en relación con el mundo en el que encarna, lo cual implica que aunque propiamente no haya una conciencia de sí en las cosas (justamente ellas son el mero encuadre de la existencia humana), a través de la imagen pueden encarnar un sentido que defenestra el modo natural de verlas como instrumentos o medios para un fin (Heidegger, 2000: 86).

Ahora bien, lo anterior se hace doblemente significativo en el caso concreto de las imágenes de uno mismo con las que intentamos sacar a la luz nuestro auténtico modo de ser, darle un aspecto determinado que permita a su vez integrarlo en la realidad inmarcesible del mundo allende el mero flujo psicológico de imágenes que justamente para cada uno siempre están en riesgo de desvanecerse en el torbellino de la fantasía o del delirio o meramente de esa atención de término medio con la que percibimos el mundo. Que sea tan común hablar de que alguien no se ha visto en tal o cual circunstancia o de que se siente lo que no es, corrobora que la necesidad de una imagen de sí, inclusive en el plano psicológico, ha menester de una estabilidad y concreción que la libere de la subjetividad que la proyecta y la convierta en una vivencia asequible para cualquier otro, sea a través de la reflexión (el primer modo en el que la imagen se estabiliza en el flujo emocional), sea a través de la comunicación (la vía privilegiada para fijarla en el mundo interpersonal), sea, en fin, a través de la expresión artística (el fulcro para integrarla en el mundo histórico). De esta guisa, la imagen de sí puede mostrarse a través de aspectos normalmente ajenos a la individualidad, lo que refuerza su importancia filosófica y obliga a elucidar su configuración estética.

Así, la tesis general expuesta la desarrollaremos sin solución de continuidad por medio de un análisis fenomenológico de la imagen de sí por antonomasia, la del espejo, a la que agregaré el de las fotografías que acompañan los documentos oficiales y el de las fotografías que todo mundo toma hoy en día con los teléfonos inteligentes, con lo que mostraré la insubstancialidad de la individualidad en relación con la

propia identidad psicológica, con el mundo social que nos circunda o con el instante que se vive en algún lugar; junto con ello, apuraré la oposición entre la experiencia actual de la imagen y la tradición metafísica de cuño substancialista, que ha sido incapaz de justipreciar la imagen porque ha partido de un ideal ontológico trascendente en vez de sacar a la luz la inmanencia estética del mundo en la que las cosas son también formas de integrar el ser del hombre.

I. EL APARECER DE UNO MISMO

¿Cuál será la imagen más inquietante del mundo? No es difícil dar con ella, pues no hay que buscarla ni en los horrores de la degradación personal, la locura, la laceria o la hecatombe que deja tras de sí un montón de cadáveres en descomposición. Para poner a prueba el sentido de la realidad, basta que estemos a solas en una habitación en penumbras, que nos pongamos frente a un espejo y alumbremos desde diversos ángulos nuestro rostro con una luz titilante como la de una candela: conforme la llama tiembla en medio de la oscuridad, los rasgos propios, esos que se supone que identificamos sin dudarlos en cualquier momento, pues en ellos se encarna nuestro ser, pierden la identidad que los caracteriza y proyectan otra que es inclusive aterradora, no porque manifieste precisamente malignidad o vesania, sino simplemente porque no corresponde al modo en el que por lo común nos vemos: he ahí nuestro aspecto, nuestro temperamento, las arrugas o la gesticulación que nos han definido desde siempre junto con todo el cúmulo de incidentes y recuerdos que nos salen al paso en un parpadeo, pero la unidad de ese flujo vital literalmente se difumina conforme la candela proyecta nuestra mirada desde la sombra, y entonces lo que vemos es el rostro de alguien desconocido, cuya presencia resulta francamente perturbadora, pues en vez de perfilarse desde esa mirada única que lanzamos cuando estamos frente a nosotros mismos aparece

desde una serie de rasgos inconexos. Más aún, justo porque la candela ilumina solamente un rasgo del rostro, por ejemplo, el ojo derecho, mientras deja en la penumbra el resto, se abre un abismo entre ese rasgo en concreto y la personalidad propia que en condiciones normales reconstituyen la memoria y la seguridad de vernos como nosotros mismos: en cambio, el ojo, aislado en medio de las sombras y sin el encuadre de nuestra fisonomía, nos escudriña como si no fuese el nuestro y, lo que es peor, aniquila la identidad de nuestros recuerdos y, sobre todo, el carácter orgánico de nuestras percepciones: estamos ahí frente a nosotros, en una intimidad absoluta, pero quien nos observa es un desconocido que nos sale al encuentro cuando menos lo esperábamos.

Sin llegar al extremo de tensión que provoca este sencillo experimento (no recomiendo hacerlo cuando uno tiene que dormir solo), pienso que la experiencia de mirarse en el espejo siempre tiene un sentido psicológico especial porque pone en jaque la identidad de uno y, ya en un plano filosófico, porque muestra la alteridad primordial entre lo que creemos ser y el aspecto con el que vivimos en el mundo: cada uno de nosotros, por ejemplo, se comporta como miembro de una familia, de una profesión o de una clase social, etc., pero cuando miramos en el espejo nuestra imagen, ya sin el dramatismo del experimento que acabo de describir y simplemente con la premura y distracción del aseo matutino, percibimos como telón de fondo de nuestro ser un aspecto que nunca termina de cuadrar con el modo de vernos en relación con un sentido total como el del pasado o el del mundo social, lo cual expresa la abisal diferencia que vivimos entre nuestra identidad psicológica, laboral o de cualquier otra índole y nuestro ser tal como aparece en el mundo: el que nos mira nunca termina de ser nosotros mismos, es alguien que tiene un aspecto raro y a la vez habitual, por lo que lo aceptamos a regañadientes o con complacencia según sea el estado de ánimo con el que hayamos abierto los ojos. De suerte que esa diferencia entre el ser y la apariencia o (por mejor decir) el aspecto, que en vez de ser engañosa como ha pensado la tradición da más bien

mucho qué pensar o al menos mucho qué corregir mientras nos aliamos, se proyecta por medio de una imagen necesariamente ambigua porque atañe, reitero, a lo que creemos o queremos ser pero también a cómo aparecemos en un plexo mundano en el que puede fijarnos la mirada de cualquier otro, empezando por la de quien se proyecta en el espejo bajo unos rasgos que son los nuestros, aunque no parezcan serlo, incluso cuando los observamos en medio de la prisa matutina.

La ambigüedad o más bien la alteridad esencial de la imagen especular resulta, pues, de la escisión entre el aspecto y el sentido de lo que hemos vivido y viviremos en el curso de un día o por el resto de los que nos queden, por lo que esa imagen tiene que ser desconcertante aun en el mejor de los casos, cuando uno se siente plenamente satisfecho de la propia apariencia o cuando todo lo vemos, literalmente, color de rosa. De ahí que la imagen propia no sea, no pueda ser, la de una individualidad substancial o la de una conciencia pura o trascendente que por casualidad, como el alma platónica, hubiese encarnado con el rostro de uno pero dejara sentir su sentido trascendente a flor de piel; es, por el contrario, el aparecer de una conciencia que se desdibuja en la fisonomía y vuelve a concretarse en el parpadeo con el que recuperamos nuestra identidad sobre la superficie del espejo a sabiendas de que en un instante volverá a desdibujarse cuando nuestro aspecto parezca contradecirla. Por supuesto, hay en este juego entre identidad y aspecto un dinamismo que no es de ninguna manera absurdo, ya que aun en el caso del experimento que he descrito, el surgimiento de nuestra mirada desde la penumbra, aunque conlleva la sospecha de que no somos nosotros los que nos contemplamos, se reafirma por medio del sentimiento de que no puede ser tampoco alguien más. La imagen especular es así dinámica y perturbadora por naturaleza, ya que configura la identidad y la existencia o, por decirlo de otro modo, la individualidad y el mundo, sí, pero como momentos de un flujo existencial en el que cada aspecto tiene que remitirse a un sentido que nunca podemos identificar fuera del propio dinamismo del que ha-

blamos. De modo que, en realidad, *la imagen de sí siempre es la forma esencial de la percepción de uno mismo en un mundo complejo e irreducible a nuestra manera de representarlo*, mundo que al desplegarse nos arrebató el relativo dominio que tenemos sobre nuestro pasado y sobre lo que percibimos y nos obliga a evocar el momento más insospechado o a fijarnos en el detalle más ridículo de nuestro entorno. Y quiero hacer hincapié en esto porque la escisión entre ser y aparecer nunca es absoluta, al revés, es la esencia misma del devenir que reconfigura nuestra identidad y nos muestra que, por ejemplo, la imagen de un hombre maduro que se turba al verse a la luz de una candela no es tan ajena a la de cualquier otro hombre en el mundo y, más aún, a la de formas de ser que no tienen nada que ver con lo humano, como sucede ya no digamos con lo animal sino con lo verdaderamente monstruoso o inexpresable.

Si la vemos como lo propongo, la imagen especular es la forma elemental de vivencia del propio ser allende la individualidad personal: como acabo de decir, uno se mira como un hombre en el que la edad ya ha hecho estragos aunque uno se sienta casi como si tuviera el ánimo de la juventud o, al revés, como un joven que mantendrá intacto su vigor a pesar del paso del tiempo mientras la memoria nos revela que nuestra vida ha sido una larga cadena de incertidumbres, y esta oscilación abre un abanico de estados de ánimo y actitudes ante la vida que permite comprender por qué, en ciertas circunstancias, uno se mira como alguien ajeno por completo a sí mismo o por qué se mira como un ser que ya ni siquiera parece humano: el devenir de la existencia que defenestra el orden de los valores de toda índole (sobre todo los morales) y junto con ello la supuesta identidad emocional (“yo soy quien soy y no me parezco a nadie”) es un hecho visible en la inmediatez del espejo, al punto que cuando quiero expresarlo tengo que recurrir, como lo hace la psicología, a términos como “inconsciente” o “impulso atávico”, que, sin embargo, lejos de hacer justicia a la experiencia terminan por distorsionarla porque suponen una realidad

trascendente como la del ello freudiano, en vez de hacer comprensible la insubstancialidad del sentido cuyo horizonte eminente es la identidad de cada cual. En efecto, la fuerza que percibo tras mi personalidad no es un impulso originario o inconsciente que busca salir a la luz, es la de la complejidad de la existencia. Por otra parte, es gracias a esa complejidad que capto la cosa con la que brota mi alteridad constitutiva: por volver a nuestro caballito de batalla, la candela con la que me alumbro frente al espejo, pese a estar inanimada, cobra vida, por así decirlo, pues se constituye en el núcleo móvil de la imagen, que brota así al unísono desde nuestra mirada y desde la candela que movemos para mejor destacarlo tal o cual aspecto de nuestro rostro (Bachelard, 1961: 37). Si no fuese por cómo nos perfila la lucecilla que titila, no habría necesidad alguna de elucidar el sentido concreto de nuestra identidad en el mundo. Así que la conciencia se despliega a través de la imagen conjunta y cambiante del ojo, de la candela y de la penumbra, merced a un sentido total que ya en su origen se ha escindido entre lo que somos y lo que parecemos.

La característica fundamental de cualquier imagen de sí es, entonces, la de hacer visible la escisión o alteridad radical de la existencia que define tanto al hombre como a cualquier otro ser en cuanto este último participa como horizonte de la acción humana. Dado que para la actitud natural que va de la mano con el pensamiento común el ser del hombre y de las cosas es siempre substancial (o sea, no depende en lo más mínimo de la percepción sino de una supuesta naturaleza), la escisión del ser pierde importancia o se remite al reino de la apariencia, en el sentido peyorativo del término, que pasa en silencio el valor fundamental de la apariencia en la percepción de nosotros mismos. Pues al margen de que en cierto contexto la apariencia es idéntica a un modo falso de aparecer, hay que recordar que su verdadera función es hacernos visibles en lo inmediato del acontecer (Heidegger, 1993: 100): la apariencia de cada cual muestra cómo enfrenta un día en particular, una responsabilidad o, por qué no, cómo valora sus relaciones

interpersonales. Por ello, basta cualquier reconfiguración del sentido existencial para que vuelva a percibirse la escisión entre aspecto y ser propio que la apariencia revela, porque ella define dinámicamente nuestra identidad y la del mundo mismo: apenas en un parpadeo la imagen que habíamos proyectado se pierde en el flujo vivencial y hemos de volver a configurarla. Así, aunque no sea menester que veamos nuestra imagen en el espejo para que nos demos cuenta de que nuestro pasado o nuestro entorno nos resultan ajenos, o de que cuando más bregamos por ser lo que queremos más nos comprometemos en un mundo cuya complejidad nos sobrepasa, hay que dejar en claro que la imagen especular tiene la ventaja de permitirnos percibir en un instante la condición mundana de la existencia, allende el plano puramente psicológico de la reflexión en el que las imágenes mentales surgen y se disuelven como meras fantasías sujetas a los impulsos oníricos o desiderativos. Por lo que la imagen especular cumple una función específica en la experiencia del propio ser en el mundo, la de sacar a la luz la insubstancialidad de la conciencia y la unidad fenoménica de la existencia.

Más todavía, el sentido peculiarísimo de la imagen especular es el de proveernos de una matriz para la universalización de la propia experiencia, pues así como la identidad de uno se escinde en el aspecto que podemos tener en un momento dado y el sentido con el que lo proyectamos en el mundo (o sea, entre apariencia o aspecto y actitud), lo humano se escinde y multiplica en una individualidad aleatoria y un plexo vivencial en el que los demás, las cosas y las situaciones son los aspectos de un permanente acontecer, cuyo fin último se halla a su vez en cada uno de los momentos del proceso: la imagen no es, según esto, la de una personalidad que se refleja del mismo modo a través de sus gestos y acciones, es la de un ser que se desenfoca cuando con más cuidado se contempla en la superficie del espejo, al punto que, por volver a nuestro ejemplo, la única luz que guía la busca de una identidad no es la del espíritu soberano que se reconoce porque en

ello consiste su esencia, es la de la candela que sirve para orientar el flujo de lo aparente. A la postre la imagen hace ver que lo individual se desvanece en aras de un ser interpersonal y mundano, uno de cuyos planos es el de la identidad autoconsciente, aunque, por cierto, nunca sea el primordial.

Huelga decir que esta unidad ontológica del devenir que la imagen especular configura no es de ninguna manera negativa por más que implique la pérdida del carácter substancial de la individual, ya que se compensa con la integración de lo humano con las cosas en un mundo que se despliega en forma ambigua, lo cual no significa tampoco que cualquier cosa me permita reconocer mi aspecto en el de ella o viceversa, pues eso sería recaer en un animismo ingenuo como el del romanticismo vulgar o en el totemismo atávico que, cada uno a su modo, reivindican lo substancial de la naturaleza (Rivas López, 2016: 365). Por el contrario, la identidad intercambiable entre el hombre y las cosas se da justo en la aparición de un sentido impersonal o verdaderamente crítico de la propia identidad, sea a través de nuestra mirada más profunda en la que se descubre la alteridad o de una temporoespacialidad que desbanca sin más los alcances de nuestra memoria cuando esperábamos reconstituirla en la contemplación de nuestro aspecto a solas (Proust, 1987: 25-29). Y por ello, la imagen especular es idónea para percibir la forma de conciencia de sí por antonomasia, es decir, la que aparece en el instante en que nos identificamos con el mundo en un proceso de extrañamiento y seducción cuyo nombre no puede ser otro que “encarnación”. Pues cuando el hombre se reconoce en el cintilar de una luz que no es la de su así llamada interioridad y cuando las cosas dejan de ser una presencia inerte y revelan un dinamismo imperceptible para la actitud natural; cuando lo que llamamos “espíritu” surge como una determinación fáctica total y no como una emanación trascendente (Merleau-Ponty, 1964: 18-19); cuando, en fin, la apariencia deja de ser lo meramente engañoso o lo subjetivo y mental y se convierte en nuestra disposición ante la existencia, enton-

ces el hombre verdaderamente encarna en el mundo porque sólo en él puede reconocerse aunque sea de modo crítico, es decir, a pesar de que no haya modo de garantizar que veremos nuestro rostro en el del ser que supuestamente iba a reflejarlo. Encarnar es entonces idéntico a ser consciente de sí como individuo que participa de un devenir intempestivo que impide de entrada cualquier interpretación meramente subjetivista del proceso o (cosa en la que hay que hacer hincapié) cualquier reconocimiento total con un sentido que la realidad socio-histórica impone (como, verbigracia, el de verse como hombre felizmente casado sólo porque uno lo es según todo los criterios al respecto). En otros términos, *la encarnación es la configuración del sentido en cuanto tal, es decir, en una situación determinada cuya esencia tiene que definirse conforme con una identidad siempre aparente aunque tenga una estructura existencial indiscutible que la fija en el devenir*: cuando dudo si soy yo el del espejo, en un parpadeo veo mi nombre en un sobre que está ahí al lado. O sea que el mundo me ancla en una identidad que el reflejo pone en jaque, así como este último matiza lo que creo ser al mostrármelo como un juego de apariencias. Y esto conviene puntualizarlo porque el proceso de encarnación tiene para los oídos de cualquiera un sentido trascendente o metafísico que lo asocia en concreto a la fusión cristiana de lo divino y lo humano en la persona de Jesús, que es justamente lo contrario de lo que la encarnación denota cuando nos referimos a la función de la imagen de sí en la comprensión de la existencia. Pues bien visto, no es solamente la candela la que nos hace presentes a nosotros mismos con una intensidad que jamás alcanza la más profunda reflexión, es también el espejo en cuya superficie nos miramos el que lo hace posible, por más que no nos demos cuenta la mayoría de las veces porque sólo le prestamos atención a uno u a otro elemento de la experiencia según tengamos que resolver esto o aquello. La encarnación no es entonces un proceso binario en el que hay dos términos claramente distintos (digamos alma y cuerpo o espíritu y materia) que de un modo inefable se unen, es un proceso plural

cuyos elementos se organizan de manera aleatoria en la existencia y en ella misma se precisan en el infinito dinamismo de la identidad, por lo que en un cierto momento la candela, el espejo y aun la obscuridad circundante son formas de nuestra conciencia mientras que nuestro aspecto se reduce a mera apariencia.

Con esta mención del papel ontológico que juegan las cosas a nuestro alrededor en la articulación de la imagen de nosotros mismos impedimos, según acabo de subrayar, que la encarnación se plantee como una proyección emocional o como la reproducción más o menos fiel de un modo de ser predeterminado: encarno no cuando me identifico con una cosa dentro de un ambiente *sui generis* (eso sería en el fondo tanto como supeditarme a un sentido dado de antemano, que es justo lo que pretende el pensamiento metafísico o substancialista), encarno cuando articulo la experiencia a partir de un horizonte tan concreto como la dimensión especular de mi ser que subvierte lo mental y lo personal. Lo que me lleva a otro aspecto que hasta ahora no hemos mencionado pero que es decisivo en la encarnación, a saber, su condición auténticamente vivencial: cuando me miro como otro, mi ser pasa a un plano crítico extraordinariamente complejo que no es, claro está, aquél en el que me perfilo cuando me miro con aprobación o desagrado, pues en este último caso la imagen sirve para constatar lo que soy cuando me miro, en tanto que en el primero hace ver lo que no soy. Claro que ninguna de estas dos posibilidades es substancial, aunque sea total, de manera que hay al menos dos formas primordiales de configurar la encarnación, una que corresponde a la alteridad de mi propio ser y otra a la identidad con la que me integro en el mundo. Lo que hay que tomar en cuenta es que en ambos casos la alteridad lleva la voz cantante porque aun cuando me contemplo con la máxima concentración para captar el mínimo detalle de mi aspecto, tengo como horizonte la ambigüedad de mi propia mirada en la que por momentos aparece una forma de ser ajena y, junto con ello, la propia superficie del espejo que me recuerda la presencia del mundo alrededor.

Ahora bien, si la encarnación equivale a integrar la existencia de cada cual con la de las cosas en el plexo intramundano, entonces ella debe tener un sentido histórico decisivo, toda vez que a la cosa, a diferencia de lo que sucede con el hombre, siempre la determina un horizonte temporal muy concreto: recién levantado y con una barba de dos o tres días uno puede imaginarse sin mayor dificultad como un troglodita de la prehistoria, pero uno no puede hacer lo mismo con los utensilios de los que aquél echaba mano para vivir. La cosa varía de manera radical conforme una época impone tal o cual necesidad cultural o un cierto modo de manufacturar, y este hecho da a la encarnación un carácter concreto. Por volver a echar mano de nuestro experimento, si substituyésemos la candela por una linterna la imagen variaría tanto en su constitución plástica como en la relación que proyecta entre la conciencia y el mundo: sin dejar de revelar la alteridad de la que hemos hablado *in extenso*, nos haría ver sin las fluctuaciones de la llama y, por ende, le daría un sentido ciertamente distinto al de la imagen que ha sido nuestro caballito de batalla. La nueva estabilidad o más bien fijeza haría que la alteridad adquiriera otro matiz, de acuerdo con el temple de la persona en turno, de suerte que en vez de hablar de una fuerza quizá de ultratumba o hasta diabólica, uno hablaría del inconsciente o de un impulso psicológico. La valoración del proceso de encarnación se halla, pues, en relación directa con la condición histórica de las cosas, y eso nos referiremos con un concepto adicional que va de la mano con el de encarnación: la tecnogénesis, que consiste en que la conciencia encarna conforme con un sentido histórico que aportan las cosas.

Esta función de la tecnogénesis se verá mejor al pasar al siguiente tipo de imagen de sí que queremos comentar: la fotografía, en particular la de los documentos oficiales, que he decidido analizar por una razón muy sencilla: porque, a diferencia de la imagen especular, da cuenta del puro aspecto epidérmico de la persona que sirve para identificarla de modo general o más bien social, en tanto que a través

del espejo aparece una alteridad que, aunque defenestra la identidad substancial, hace mucho más complejo lo personal al encarnarlo en la dinámica de las apariencias, de manera que *la imagen especular se halla en un extremo de la visión de sí, mientras que la fotografía oficial se halla en el contrario*. Y no podría ser de otro modo porque, como acabo de señalar, su único fin es, por una parte, captar con despiadada precisión el aspecto para prevenir cualquier posible equívoco o suplantación y, por la otra, mostrar que el aspecto de la persona representa el sentido de la institución que avala su identidad. La primera de estas dos funciones la cumplen de manera ejemplar las fotografías del visado de países como Estados Unidos, en las que la cámara fija el aspecto con tal precisión que termina por despersonalizarlo o, por mejor decir, por hacer surgir una alteridad *sui generis*, si no la de una realidad ominosa o al menos inquietante (como lo que ocurre en nuestro experimento especular), sí la de una fisonomía abstracta o meramente anatómica como la que sugieren algunos cráneos a los especialistas forenses o a los antropólogos que los estudian. En la primera clase de fotografía oficial, *v. gr.*, la del visado, la identidad deja de ser un asunto personal y se convierte en un registro del aspecto en el sentido más superficial del término y de todas las huellas que el tiempo ha dejado en uno en el sentido más incidental del término, por lo que la consideración acerca del carácter pasa a segundo término, excepto si lo que se quiere precisar es la condición mental o emocional del sujeto, que a su vez se desmembrará en diversas causalidades psicológicas y sociales (uno podrá tener una conformación facial que a juicio del especialista en turno revele algún rasgo patológico hasta entonces insospechado). En cambio, en la segunda clase de esta fotografía, por ejemplo, la de un título profesional, lo que se capta es literalmente el modo en que el modelo encarna el sentido o ideal que la institución preconiza, el profesionalismo o el conocimiento que se han adquirido por medio del curso de los estudios, el cual debe aparecer por medio de la expresión neutra del propio modelo. La alteridad aparece en este caso como un

patrón o hasta una máscara impuestos a los rasgos de la persona, que igual que en el ejemplo anterior terminan por ser elementos abstractos o esquemáticos que se articulan en el plano más superficial del rostro, el de la apariencia, término que en este caso abarca tanto un sentido filosófico como el totalmente superficial que se le da en la dinámica comercial. Lo curioso es que (a diferencia de lo que sucede con la imagen especular, en la que también el aspecto se desintegra bajo el empuje o de un haz de luz o de una determinación cronológica precisa como la prisa del aseo matutino) los rasgos aquí no tienen un sentido por sí mismos, no apuntan, por ejemplo, a un carácter imperioso como el que provoca el fruncimiento del ceño, pues se muestran como superficies donde se registran datos o donde se realiza el ideario de una institución.

Está de más señalar que este peculiar enfoque de la identidad que la separa de modo tajante de la personalidad sería inimaginable sin el auxilio de la cámara fotográfica y del modo correspondiente de comprender la existencia, que es precisamente el axial sentido filosófico de la tecnogénesis, pues en lugar de negar la escisión o alteridad primordial entre el aspecto y la identidad la lleva a un plano peculiar donde ambos elementos, sin disociarse por completo, se vinculan en forma abstracta o más bien impersonal, lo que le da a la encarnación un sentido igualmente singular que nada tiene que ver con la ambigüedad de la imagen especular (al menos de la que se proyecta a través de una luz parpadeante como la de la candela). Más aún, ya que la alteridad es ante todo el hilo conductor del proceso de la encarnación o integración de la existencia humana en el despliegue del mundo, hay que mostrarla en la fotografía oficial como un conjunto de datos fisionómicos que permitan identificar al sujeto en cuestión o como la realización de un ideario que aquél deberá llevar a cabo cuando trabaje (si hablamos de la fotografía del título o certificado), que es la labor esencial de la tecnogénesis. El descentramiento de la personalidad que tiene lugar en las dos clases de la fotografía de la que ahora

nos ocupamos es muy distinto, por ende, del que sucede en la imagen especular, donde, como recordaremos, la alteridad aparece en el brillo de la mirada como una realidad inexpresable, inquietante o en todo ajena a uno mismo; en cambio, cuando nos capta una cámara para que se nos clasifique o reconozca una institución, la personalidad pasa a segundo término en beneficio de un objetivo específico que imponen las necesidades de la época a través de las instituciones estatales y sociales, que es por lo que en vez de ambigüedad hablo de abstracción sin que ninguno de los dos conceptos tenga un carácter valorativo, ya que, por más que resulte impersonal, el enfoque fotográfico sirve, al igual que el especular, para que la encarnación se realice por encima de la oposición natural entre el individuo y el resto de la realidad. Por extraño que parezca, la imagen de sí que nos da la fotografía oficial es lo menos personal que existe pero en esa medida permite que la individualidad se insiera en una cadena de vigilancia y/o profesionalización.

A la luz de estas consideraciones, vuelve a reforzarse el vínculo de la encarnación y la tecnogénesis o, en otras palabras, el de lo ontológico y lo histórico que le da a cada vivencia un sentido único por más que en el entramado causal de la existencia sea un fenómeno como cualquier otro, lo que significa que, por ejemplo, viajar a un país que se puede dar el lujo de exigir un visado a los visitantes o, en el extremo contrario, titularse, es decisivo para quien lo experimenta aunque sólo sea uno de los innúmeros sujetos que lo hacen. La imagen de sí es en ambos casos ciertamente impersonal porque uno sólo se vuelve sujeto social cuando se pone en un nivel en el que las instituciones pueden avalar su identidad. La tecnogénesis descubre así un sentido *sui generis* para cada cual, el de la pertenencia a un sistema de relaciones institucionales que es, sin embargo, mucho más determinante para uno que el de la alteridad cuasi ominosa que se nos revela en el espejo, cuya carga es sobre todo emocional o expresiva y se refiere de modo directo a una intimidad que sólo en casos excepcionales podemos expresar y compartir con claridad. Porque si en este último caso aparece un sen-

tido que arrastra la individualidad al desintegrar el aspecto en el flujo emocional que nos despierta su ambigüedad, en el de la fotografía se percibe una impersonalidad que permite hacer a un lado la así llamada profundidad de uno mismo y poner manos a la obra sin mayores ambages en lo que indique la sociedad: aquí no cuenta si uno quiere viajar por el noble afán de conocer el mundo o, en el otro extremo, si uno ha estudiado una carrera por vocación o por gusto, lo que importa es que uno cumpla con los requisitos mínimos de ingreso a un país o aplique sus conocimientos con profesionalismo. La radicalísima reducción del ser propio a la configuración fisonómica o al gesto de seriedad que expresa la fotografía de un título universitario es, pues, un avance en la comprensión de la conciencia de sí ya que hace justicia a un modo de identificarse con los fines sociales, sin tener que pasar por el anacrónico ideal de la realización cultural que un viaje podría haber tenido antaño o por la vocación que le daba al sentido existencial del conocimiento un aspecto un sí es no es trascendente o al menos dramático. Por ello, el cambio de medio que hace factible la tecnogénesis también implica un cambio en la comprensión de la existencia y de la identidad con la cual la encarnamos.

Esto nos lleva al último tipo de imagen que queremos elucidar en esta sección, la fotografía que sin mayor razón hacemos por el mor de hacerla, la cual ha recibido un nombre por demás significativo: selfi.¹ A reserva de las innúmeras críticas que desde un punto de vista estético pueden hacerse contra esta última manifestación del individualismo abstracto y pedestre que hace las veces de fundamento de la conciencia de sí para la época actual, hay que justipreciarla como una forma de la tecnogénesis, o sea, del sentido histórico de la encarnación, que en este caso tiene que ver más que nada con el afán de

1. Castellanizo el término porque su fonología se adapta a nuestro idioma y porque su uso se ha universalizado a tal punto que resulta absurdo escribirlo como extranjerismo.

hacer coincidir identidad y aspecto en forma plena o, mejor dicho, instantánea. La selfi es, en efecto, un dispositivo para eliminar cualquier posible ambigüedad de la presencia, de suerte que quien aparece en la fotografía sea reconocible como tal, es decir, en una esencialidad metafísica y no fenomenológica, lo que significa que la persona ha querido mostrarse en un determinado momento sin otro motivo que el de mostrarse. Y aquí conviene hacer hincapié en los dos extremos de la experiencia, el querer y el mostrarse, ya que ambos verbos se remiten a una subjetividad que supuestamente obra de manera autónoma: según la *vox populi* que siempre es la puerta de entrada al mundo de la vida, si hago algo porque quiero no respondo a ninguna otra causa más que a mí mismo, y poco importa si algún psicólogo me sale con el cuento de que las cosas no son tan simples como parecen y en mi querer hay una trascendencia emocional y existencial que me pasa de noche. Y lo mismo acontece con el mostrarse: no es tanto que quiera mostrar lo que vivo en un momento dado (por ejemplo, el crepúsculo otoñal en un bosque inglés que me provoca esa cara de melancólica bienaventuranza con la que aparezco en primer plano), es que quiero mostrarme sobre un telón de fondo que siempre será intercambiable, pues la emoción sólo depende de mí, no del objeto (la bienaventuranza podría aparecer igualmente con el telón de fondo de un vagón de metro congestionado). Es más, esta absoluta remisión a uno mismo es tan radical en el caso de la selfi que ni siquiera cuando aparezco con otra persona dejo de ser yo el que se muestra ahí, y para ello habrá que ver con la cámara de quién se ha hecho la fotografía, pues el que aparecerá será mi acompañante y no yo si es que ha sido con la suya.

Por extraño que parezca (y a despecho de lo que diga la *vox populi* que en este caso se queda corta por mucho), es la selfi la experiencia que más que ninguna otra sirve para sacar a la luz la esencial ambigüedad de la imagen de sí ¿Por qué? En primer lugar, porque la fotografía queda en la memoria de la cámara, no en la mía, lo que corrobora (independientemente de lo que diga la crítica contra la alie-

nación individual de corte moralizante) que el sentido propiamente personal de mi ser sólo se define merced a la operatividad de un mundo tecnológico complejo al que cualquier otro puede tener acceso; en segunda, porque aunque lo que prime sea uno mismo, la imagen (a menos que sea un acercamiento total que no deje ver nada más que el rostro propio) se abre al entorno como en el caso de cualquier otra; en tercera, porque en la expresión se percibe un estado de ánimo que no puede ser menos que la relación con un entorno o circunstancia que en modo alguno depende sólo de uno (y de ahí que al vernos con cara de bienaventuranza en medio del apretujamiento del vagón, lo más lógico es que nos pregunten cómo le hacemos para ponerla). Mas por encima de estos factores, lo que le da a la selfi su inconfundible sentido fenomenológico es el tiempo, que en este caso se expresa como instante (Bachelard, 1932: 76). Como la palabra lo indica, el instante es la forma del tiempo en la que se nos insta a hacer algo, por lo que resulta peregrino, por decir lo menos, hablar de una acción espontánea. Claro, como “espontáneo” e “instantáneo” se asemejan, es fácil confundirlos y creer que lo que hago en un instante lo hago porque lo deseo sin que nada me constriña a ello cosa que, sin embargo, es falsa. De suerte que, sin proponérselo, la selfi pone de relieve la fuerza del tiempo para configurar la imagen de sí en un plano elemental, el de la emoción superficial que puede mostrarse sin reservas porque no implica poner en juego la personalidad y tampoco exige mucho esfuerzo alguno a quien la mire. Apariencia indiscutible, absoluta, evanescente, la imagen sélfica permite sin mayor problema captar la encarnación como el fundamento tanto de cualquier determinación volitiva (quien la toma lo hace porque quiere) como de cualquier forma de aparecer (que aquí sería mostrarse tal cual uno es), y por ello subvierte por completo la estructura histórica en la que se la produce, que es sin lugar a dudas la del entretenimiento instantáneo de todo mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bachelard, G. (1932): *La intuición del instante*, París: Stock.
- _____ (1961): *La flamme d'une chandelle*, París: PUF.
- Heidegger, M. (1993): *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (2000): "El origen de la obra de arte", en Clive Cazeaux (Ed.), *The continental aesthetics reader*, Londres: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Fenomenología de la Percepción*, París: Gallimard.
- _____ (1964): *El ojo y el espíritu*, París: Gallimard.
- Proust, M. (1987): *En busca del tiempo perdido* (3 vv.). V. I. París: Robert Lafon.
- Rivas López, V. (2016): "A phenomenological approach to earth oblivion and human unbalance in Koyaanisqatsi", en Anna-Teresa Tymieniecka y Patricia Trutty-Coohill (Ed.), *The cosmos and the creative imagination*, Dordrecht: Springer.

SENTIDO Y EXPRESIÓN EN LA OBRA DE EDUARDO NICOL

Arturo Aguirre Moreno

La obra filosófica de Eduardo Nicol, desarrollada a lo largo de cincuenta años, es testimonio ineludible, no ya de la recepción o *adaptación* de la fenomenología al español o en México, sino de un trazado teórico riguroso, sistemático, objetivo, así como racional, que hace de la filosofía –como lo esperaba su autor con Husserl por delante– una ciencia en sentido estricto.¹ Por ello es que dicha obra destaca en su momento histórico, no únicamente por su integridad, sino que además emerge de manera excepcional por el carácter creador e innovador con el cual el autor de la *Metafísica de la expresión* concibió su trabajo: una obra que estaba en diálogo permanente con los alcances de la filosofía clásica, pero, también, plenamente consciente de los límites de ella frente al punto de inflexión que la fenomenología coetánea, y después de él, impuso.²

La legitimidad de una metafísica de la expresión se muestra en Nicol desde la incapacidad e inoperancia de una metafísica tradicional que va desde Parménides hasta el sujeto trascendental husserliano.³ De esta

1. Nicol, 1965: 369 y ss. Así como Nicol, 1990: 209-224.

2. Véase Nicol, 1990b: 423 y ss. Debe destacarse la permanente vinculación crítica de Nicol con la obra del mencionado Husserl, pero también con Heidegger, Sartre, y la relación epistolar que Nicol mantuvo con pensadores como Merleau-Ponty, E. Lévinas, según consta en el Fondo Eduardo Nicol resguardado en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CCHS-CSIC Madrid (copia) y de la Biblioteca del ISSUE-UNAM (original).

3. Para una clarificación de la noción de *subjetivismo* y nuestra opción de “sujeto trascendental” remitimos a Rábade, 1966.

manera, la presión de los tiempos (promovida por el cambio de paradigmas de la ciencia física, la fiereza agenciada por presupuestos modernos que dan pauta a un régimen de fuerza mayor y tecnológico,⁴ así como los supuestos políticos totalitarios), aunada esta presión al reajuste de la filosofía desde el historicismo y la fenomenología, hacen imposible, para nuestro pensador, mantener y dar mantenimiento a la vieja ciencia del ser tal y como fue elaborada, al igual que consolidada, desde el siglo V a. n. e.

En este plano, el afán nicoliano se perfila como una tarea obligada para el pensar crítico que se despliega sobre la filosofía misma en tanto que sistema histórico. La filosofía entonces se desprende y desarticula de teorías concebidas desde la sustancialidad, invisibilidad, inmutabilidad, identidad y suspensión temporal del ser. En última instancia, el desenvolvimiento de la metafísica de la expresión no es la reelaboración de conceptos, sino una labor de creación de otros principios acordes con el fenómeno al que se atienden y al que se atienden. De ahí que la apuesta crítica que realiza Nicol desde su “crítica de la razón simbólica” (Nicol, 1982), como él la llama, implique la posibilidad de configurar otra epistemología, ética, estética, antropología, filosofía del derecho, de la historia, de la política, de la educación y la cultura. No es gratuito que sea una veintena de libros en los que Nicol insista en la crítica al límite de una tradición que agotó sus recursos teóricos y existenciales en el menosprecio del aparecer, e hizo objeto de verdadero conocimiento aquello que la razón supuso como verdad única y absoluta. Así lo enuncia:

La metafísica tradicional no ha quedado invalidada porque hubiera planteado la cuestión del principio [...] cuando trataba de resolver el problema del ser, sino precisamente porque se concibió a sí misma como ciencia del ser; para ello tenía que distinguir entre ser y rea-

4. Véase Nicol, 1972.

lidad, tenía que desdeñar a la realidad y acabar claudicando y recurriendo a ella de todos modos. [...] Conviene ante todo “recuperar el ser” en una evidencia inapelable que se ofrezca como fundamento de la existencia y a la vez de toda ciencia posible. [...] Todas las variantes sistemáticas concuerdan en un punto negativo: *la filosofía no ha logrado convertirse en una auténtica fenomenología* en ninguna de sus operaciones de reforma. El hecho no es una simple coincidencia; se debe a una razón orgánica, y por esto la reforma no ha de afectar solamente a unos productos del pensamiento filosóficos, sino al propio organismo de la filosofía. Ha de iniciarse una nueva manera de pensar y de expresar el pensamiento (Nicol, 1974: 40a y 124b).

Recuperar el ser... en su comparecencia, porque el ser no puede, para Nicol, negarse en la concreción, la relación, la espacio-temporalidad, la contingencia y la permanencia como constancia de la realidad; por ello, para él, habrán de redefinirse, es decir, elaborarse como categorías mayores desde el énfasis en el aspecto dinámico de los fenómenos, ya no desde su fijeza abstracta como una metafísica diferente; pues para pensar el ser la razón creó los conceptos de tiempo como eternidad suspendida, la permanencia como estabilidad inmutable, el cambio como un flujo sin consistencia, y de esta manera la realidad toda se distanció artificialmente, descualificada, menospreciada, como una opacidad venida a menos en la cual nosotros venimos a ser. Es extraordinario, visto desde esta perspectiva, que la metafísica tradicional optara por una pretensión de fijeza e invisibilidad como adecuada representación de aquello que se da como permanente e inagotable comparecer dinámico. Entonces, sentencia Nicol:

Hay muchas cosas que han terminado en nuestros días; terminado aunque aparentemente prosigan, porque la rutina les presta una pervivencia artificial, y porque mantengan energía para llevar vida propia. [...] La crítica de los conceptos fundamentales no puede ya

hacerse en términos polémicos, debatiendo con razones propias las ajenas; tiene que ser más honda, y al hacerse así, se manifiesta el sentido decisivo de lo que estamos criticando. Dicho de otra manera: la crítica más decisiva que cabe hacer de la metafísica tradicional es aquella que le restituye su derecho y su justificación, aunque no pueda mantener su vigencia teórica (Nicol, 1974: 39-40a).

Para nuestro pensador, volver a las experiencias de asombro más fundamentales implicaría poner en orden teórico a la razón, ponerla en el camino apropiado de las cosas mismas desde el principio y hecho fundamental: *Hay Ser*, formulación ontológica en español que reconfigura esa manera tan habitual de decir que algo se tiene pero también que ello mismo se da: “hay cosecha”, “hay temporal”, remite a su emergencia, su presencia, su darse como acontecimiento.

En este tenor, destaca aquel carácter creador de Eduardo Nicol que intentamos comunicar aquí, pues no exenta de errores (que son el costo de la búsqueda) pero tampoco de aciertos (que son fruto de la misma), la problematización y tematización de su pensamiento se gesta desde la idea de que el filósofo es “artífice de la palabra” (Nicol, 1990c: 201 y ss), porque hablamos, damos nombre a las cosas; pero únicamente las pensamos cuando el acto de hablar se transmuta en hacer teoría con conceptos para dar razón de las cosas mismas en sí mismas. Pero, ¿de qué da razón el filósofo al crear conceptos? Da razón, es decir, la razón se da hablando del ser; relacionándose entre esa forma de comparecer y estos modos de expresarlo, de exponerlo como presencia compartida a los demás.

De tal manera, a la metafísica de la expresión no le basta con la asimilación de conceptos, ser crónica de la época o problemas situacionales específicos. Nicol persevera en la filosofía como ciencia y eso quiere decir para él la ciencia del ser y el conocer como creadora de conceptos que enuncien verdades del hecho y de razón, accesibles, por la racionalidad, para todos, en diálogo frontal y colaborativo, en

la construcción de esta nueva forma de hacer filosofía que inaugura la fenomenología del siglo XX y que titubea frente a los embates del pragmatismo y el nihilismo del último tercio del siglo, por ello: “Solo el filósofo creador, el pensador en tanto que *poités*, puede lograr una comprensión de la crisis de sentido que sufre la filosofía” (Nicol, 1980: 104). Bajo estas motivaciones creadoras y las razones de la instauración de una nueva metafísica, el filósofo catalán genera, por tanto, dos movimientos, particularmente desde 1942:⁵

a) La superación crítica de la metafísica tradicional y de su propia crisis (en un arduo proceso de deconstrucción conceptual, que opera no solo sobre la metafísica sino también sobre las ciencias que se sostienen en concepciones del ser).

b) La fundamentación y desarrollo de una metafísica de la expresión. Cabe destacar que el concepto de “expresión” será creado y perfilado insistentemente hasta 1982 cuando, en la *Crítica de la razón*

5. Sostenemos y reiteramos que, contrariamente a lo que suponen ciertos estudios sobre la obra de Nicol, la consideración explícita de la tarea del sistema de una metafísica de la expresión no se encuentra en la *Psicología de las situaciones vitales* de 1941 (Colegio de México), en su primera versión. Hay una distancia entre la “teoría de la expresión” presente en esta obra y una “metafísica de la expresión”, que así se anuncia en el “Prólogo” de Nicol a la obra de David Hume: *Diálogos sobre la religión natural* de 1942 (FCE). La teoría de la expresión es enfocada desde una antropología que –siguiendo a Cassirer– se gesta en la idea de situacionalidad; la metafísica de la expresión es anunciada en el “Prólogo” en sus alcances: “una metafísica del hombre que deberá conducirse como una metafísica de la expresión” (p. XVI). No es menor la importancia de este texto en la edificación de la obra nicoliana –según consta en los folios del Fondo Eduardo Nicol– dado que a él volverá para la confección de su libro *Metafísica de la expresión* (1957) y para “la presentación sistemática de la tarea revolucionaria” que produce “el tríptico”: *El porvenir de la filosofía, La reforma de la filosofía y la Crítica de la razón simbólica*.

simbólica, el pensador asevere: “el concepto de expresión [...] pertenece al dominio de la ontología” (Nicol, 1982: 44-45).

Esto explica que para Nicol la metafísica no pueda ser rechazada sino refundada con base en un proceder fenomenológico, que esté atento a la estructura y al dinamismo de los fenómenos. Una metafísica que atienda a fenómenos. “La expresión concretamente es un fenómeno” (Nicol, 1982: 41). Advirtamos que el concepto de *expresión* es el eje desde el cual se pone en tránsito el dato de que es esta y únicamente esta la realidad con la cual nos las vemos, por lo cual el ser no permanece oculto o su evidencia reservada a unos cuantos. La expresión presenta y comunica, no como mediación (Nicol, 1974: 39b), sino como acontecimiento ontológico la singularidad del individuo expresivo, la existencia de aquellos con quienes tenemos una relación interexpresiva, lo-otro expresado venido al orden de la palabra en la dádiva de la comunicación, la diversidad de lo ente y la comunidad de ser, el *ahí* del mundo y haber del *óntos* que no se agota ni en un ente ni en expresión alguna.

En este trabajo integrado al proceso de crisis y crítica filosófica que se está llevando a cabo desde mediados del siglo pasado, el concepto de “sentido” adquiere en la obra de Nicol una relevancia preponderante, pues, de hecho, la reflexión nicoliana se encuentra en estrecha relación crítica con el existencialismo, el historicismo y la fenomenología.⁶

6. Desde estos aspectos: i) Desde Dilthey: a) el conocimiento histórico no es un relato de hechos pasados sino una “autognosis” de las posibilidades y actualizaciones humanas; b) dicha autognosis requiere del concurso de una facultad cognoscitiva distinta del “explicar” que se aplica como una función racional para conocer las realidades no-humanas, se requiere, pues, de la “comprensión”; c) la comprensión no puede darse fuera del ámbito de lo humano, porque la comprensión es de una realidad que ha sido transformada, es decir, humanizada, y en la cual el hombre se conoce a sí mismo. ii) El

De entrada, *sentido* no refiere al significado o significación, bajo la *idea semántica*; ni remite a una finalidad de la acción, la *idea tética* de sentido. Para Nicol, *sentido* es un constituyente estructural de la expresión, es justamente aquello que permite afirmar la irreductibilidad de ésta al orden de la indiferencia, es decir, de lo no expresivo que es la forma de ser de lo-otro. “El principio de sentido como una distinción entre dos formas” (Nicol, 1974: 217n). Así: hay dos formas de ser de lo ente, lo expresivo y lo indiferente; en aquella el sentido y su diversificación histórico-existencial es la exposición de lo humano como posibilidad, o sea, el ser de la expresión es el ser del sentido, el ser que puede, como posibilidad que le es propia, crear formas diferenciales de ser. Por lo cual, “el ser de la expresión es el ser que se actualiza actuando... solo los actos humanos son propiamente actos, solamente el hombre es agente de sentido” (Nicol, 1974: 217b).

En 1957 Nicol sostiene que estamos obligados a:

discernir la diferencia entre el sentido como forma del ser, y sentido como apoyo vital de un individuo o una sociedad en cierta situación histórica. [...] El sentido en su acepción ontológica no depende de la vigencia de un determinado modelo histórico de humanidad, una fe,

arribo de la fenomenología y su planteamiento del ser como fenómeno. iii) La búsqueda de una manera distinta de comprender, por parte de la fenomenología, los problemas de carácter histórico, con la “incursión” de la historia como horizonte de comprensión ontológica, así lo afirma Nicol: “la ciencia sistemática de la realidad histórica no es la historia misma; no es siquiera una ciencia positiva: es la ontología”. iv) Análisis de la evidencia en la fenomenología como una manera de ser lo dado, en lo cual habría que distinguir entre tipos de evidencia, adecuada, inadecuada, apodíctica, evidencia de claridad y evidencia de distinción, condición ficticia de ser lo dado como evidencia de posibilidad. v) El cuestionamiento del ser del hombre como una substancia o una mera estructura fisiológica, para dar cuenta de su ser. vi) Análisis de la relación del mundo, en tanto que fenómeno propiamente humano.

unas convicciones racionales o políticas. El sentido es lo que permite esa variedad de los sentidos, y también su crisis. [...] (Nicol, 1974: 213b).

Por su parte, la crisis de sentido, “de ese apoyo vital, indica que está en crisis la vocación existencial del hombre: que éste ha perdido una dirección de vida que sirvió en otro tiempo, para otros hombres, y no consigue sustituirla con otra” (Nicol, 1974: 213b).

Entonces, tenemos dos consideraciones internas en el concepto de *sentido*: a) ontológico, estructural y común del ser de la expresión en sus actos que son relativos a otros, y por ello ambiguos e imprecisos por cuanto son posibilidades no solo de expresión sino de interpretación por parte de los otros, y, en ese tenor, el sentido funciona como principio diferencial con lo no-expresivo, indiferente por cuanto unívoco, carente de sentido en sí mismo, por lo cual la realidad se conoce atencionalmente: hay entes expresivos y hay entes indiferentes. Además, b) el sentido tiene una acepción existencial: el contenido de la situación vital y la idea de que en momentos históricos específicos los individuos y colectivos tienen de sí a partir de la organización del por qué y el para qué del existir.

La elaboración de la noción de sentido que se entretene en la filosofía de Nicol evidencia rasgos de un historicismo diltheyano, la idea ontológica de sentido en las formas simbólicas y del ser de la expresión de Cassirer, así como el carácter de una evidencia primaria, un dato, en tanto que fenómeno en el acto de expresar, propio de la fenomenología. Desde su puesta en operación al interior de la metafísica de la expresión, el principio de sentido cualifica la realidad como una comunicación y comunidad entitativa de dos formas de ser, dado que el ser de la expresión, el ser humano, viene a ser, crea y mantiene un orden histórico y cultural de sentido, ya que éste implica lo posible; por ello, se sigue que el sentido no es bilateral como tampoco lo es la expresión, “se produce siempre como una trama de relaciones existenciales. [...] El sujeto que actúa no es el regulador único del sentido: su acción tiene sentido

en tanto que no es indiferente para los demás” (Nicol, 1974: 219b). Al expresar a otro lo otro indiferente, todo queda afectado: se cualifica la realidad como presencia y expresión, pues “no hay acto ninguno que no sea relativo a” (Nicol, 1974: 220b), relativo al actor y disposición, relativo a un intérprete constituyente de la intercomunicación, relativo a lo otro comunicado en el acto de la expresión, relativo a unidades de sentido que se consolidan en sistemas de sentido (sistemas científicos, teológicos, políticos, estéticos, etcétera.), relativo a una realidad que se brinda como presencia en la medida en que hablamos de ella haciéndola presente de esta manera y no de otra. En última instancia, el sentido es para Nicol “una relación concertante” (Nicol, 1974: 222b) que no permite considerar elementos aislados, desprendidos, de la estructura vinculante de la expresión misma.

Finalmente, para Nicol, estamos prendidos del mundo por el sentido del mismo de nuestras expresiones, y por el sentido estamos en correspondencia con los componentes mundanos, con lo cual adquiere relieve la idea nicoliana de que el sentido es un entramado radical, originario, ambiguo, posible no solo de lo expresado y de las interpretaciones posibles (que pueden ser históricas, existenciales), sino del inevitable dato de la relación misma y las formas de cualificarlas que tiene el ser humano en el fenómeno de la expresión.

Anotemos las tareas pendientes de la metafísica de la expresión que dejó en ciernes una hermenéutica debido a que, como afirma su autor, “en el territorio especial que cubre la ontología del hombre, la presencia del ser toma la forma distintiva de la expresión. A este fenómeno sólo podemos enfrentarnos con un dispositivo hermenéutico” (Nicol, 1974: 198b). Dado que, como hemos expuesto, el sentido es constituyente de la forma de ser de la expresión en la pluralidad de acontecimientos de sentidos que se actualizan en cada presentación de sus actos. Por lo que es menester señalar que el sentido es común, pero no unívoco, implica la alternativa de cara a la ambigüedad en los modos de ser del otro-yo e impone la necesidad de una decisión

interpretativa. Entendemos que lo radical es la disposición correlativa, por lo que toda expresión-interpretación fáctica del sentido parte, por ello, entre una trama ya dada, así como de una disposición fundamental que Nicol llama principio de sentido.

Retendría y enfatizaría aquí no solo la obra del pensador a la que nos hemos aproximado, sino también el carácter y la concepción de la filosofía de un pensador que escribió que “la filosofía es una obra de madurez de un hombre que ha de permanecer siempre joven”, siempre renovador del oficio del pensar. Debo confesar que hace tiempo la obra de Nicol me parecía una *ave raris* entre el siglo XX de la filosofía en español por ese carácter mencionado y por su visión de sistema desde 1939 hasta 1989; pero publicado en 2014 el magnífico libro de Alberto Constante, *Los imposibles de la filosofía en México frente a Martin Heidegger*, queda aún más clara la gestación de una obra en un entorno reticente al proceso creador y astringente al empuje dialógico con la filosofía de su tiempo. Nicol escribió una obra en el exilio, entre las insidias de los allá y los de aquí por ser catalán y extranjero; pero además en una atmósfera que pugnaba entre nacionalismos y provincialismos dudando si era posible la filosofía en Latinoamérica, en el momento en el cual Nicol, como otros pocos, mantenía contacto epistolar y relación personal con Werner Jaeger, Ernst Cassirer, Jean Wahl, Merleau-Ponty, Lévinas, Francisco Romero, Federico Sciacca, y otros tantos; después llegaron las militancias y adherencias nicolianas sin consecuencias de características revolucionarias o realizaciones creadoras que la metafísica como filosofía de la expresión ofrecía.

En el balance de nuestras carencias y tenencias de la fenomenología en México algún día tendremos que revisar no solo el apunte de ideas como compilación sino, como ha hecho Constante, su consumación, o su debilitamiento, no únicamente temáticos, sino también del espíritu o carácter renovador y creativo, a la par que riguroso y sistemático; lo cual dirige la pregunta hacia nosotros y a nuestro tiempo, qué cosas deberemos hacer, qué es aquello que estamos haciendo,

frente a Heidegger, frente a Husserl, frente a Nicol o cualquier otro pensador creativo, ya sea que nos planteemos como imposibles o bien como posibilidades no únicamente de una teoría en particular, sino de la filosofía misma ante el siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- Nicol, E. (1965): *Los principios de la ciencia*, México: FCE.
- _____ (1972): *El porvenir de la filosofía*, México: FCE.
- _____ (1980): *La reforma de la filosofía*, México: FCE.
- _____ (1982): *Crítica de la razón simbólica*, México: FCE.
- _____ (1990a): “Los principios de la ciencia”, en *Ideas de vario linaje*, México: UNAM.
- _____ (1990b): “Homenaje a Edmundo Husserl”, en *Ideas de vario linaje*, México: UNAM.
- _____ (1990c): “El filósofo: Artífice de la palabra”, en *Ideas de vario linaje*, México: UNAM.
- Rábade Romeo, S. (1966): “El sujeto trascental en Husserl”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. I.

LA EXÉGESIS BÍBLICA Y SUPERSTICIÓN. LA IMAGEN DE LOS PROFETAS EN EL *TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO*

Claudia Tame Domínguez

I. INTRODUCCIÓN

La capacidad del ser humano de imaginar contiene en sí todos los deseos, los afectos y los sentimientos; está ligada de manera indisoluble a la memoria y a la razón. La imaginación liga al ser humano con el mundo circundante y es la materia prima de la memoria; misma que se reconstruye desde una mirada presente que permite reordenar los contenidos del pensamiento y reconstruir los sentimientos. Imaginación y memoria permiten la proyección al futuro, ya sea en un plan de acción o en la mera manifestación del deseo. Lo que hemos sido y lo que somos es el resultado de las experiencias vividas y de cómo se entretrejen en la memoria. Pero ésta no es sólo el cúmulo de recuerdos de una corporeidad en interrelación con el mundo, contiene cosmovisiones que se ligan con diversas tradiciones, con múltiples formas de entender la realidad; la mente, frente a esas nuevas informaciones, no es pasiva, afirma o niega, elabora juicios, se reconstruye permanentemente para asimilar aquello que experimenta.

Entre las experiencias constitutivas de lo humano está la comunicación, los pensamientos requieren de ser expresados, la palabra de ser pronunciada. Esa actividad incesante que constituye el pensamiento se construye en una interrelación con los otros, con el prójimo, de tal manera que la palabra es dialógica desde su origen. La afectividad, que es parte de lo humano, se entretreje en la expresión lingüística. Pero los seres humanos no sólo nos relacionamos afectivamente, también vamos construyendo universos de significados que recuperan el cono-

cimiento y las cosmovisiones adquiridas en complejos procesos que constituyen la memoria histórica, las tradiciones que se constituyen en horizontes de sentido.

La lectura es una experiencia privilegiada para la constitución de esos universos de significado, la relación entre el lector y el texto hace de este último algo presente. Siempre que exista un lector, el texto se vuelve vivo, se integra a la experiencia vital. En tanto que el pensamiento es siempre activo, la interpretación del texto es inherente a la lectura misma. La información que se adquiere en sus diversas formas va generando un *ethos*, que genera estructuras discursivas en las que se entreteje la información con lo afectivo, formas sociales que permiten una mayor capacidad de actuar o que la disminuyen.

La cantidad inconmensurable de información que recibimos a través de los distintos medios se centra en generar deseo, de las mercancías, y miedo. Este último ligado a la interminable sucesión de noticias que nos advierten sobre la inminencia de una tragedia, económica, ecológica, familiar. La incertidumbre se convierte así en constitutiva de nuestra sociedad, de nuestro tiempo. La enorme capacidad de imaginar hace que una de las pasiones centrales de nuestro tiempo sea el miedo. De lo anterior la necesidad de reflexionar sobre las formas que adquiere la incertidumbre desde la perspectiva de la memoria y del lenguaje.

Así, el tema del presente escrito es la superstición en la filosofía de Spinoza como una manifestación de la incertidumbre. En esta ocasión se empleará la hermenéutica de Emilio Lledó para interpretar al filósofo holandés. En cuanto a la justificación de los autores, se eligió a Lledó porque su filosofía gira en torno a una apropiación de la hermenéutica de Gadamer y a su profundo conocimiento de la historia de la filosofía; si bien su interés en Spinoza puede parecer secundario, en mi particular perspectiva el talante de ambos filósofos es similar.¹ Mien-

1. Ambos autores ponen el acento de su reflexión en la libertad de pensamiento, y en las condiciones sociales para lograrlo. En el caso de Spinoza, des-

tras Spinoza, no sólo constituye un antecedente a la hermenéutica por la exégesis que realiza del Antiguo Testamento,² sino que ofrece una perspectiva que permite interpretar bajo la luz de los afectos las imágenes que nos inundan día a día.

El cuerpo del escrito está dividido en tres partes, la primera dedicada a trazar algunas líneas de la hermenéutica de Emilio Lledó; la segunda en la que se realiza el análisis de la exégesis spinociana y una tercera parte conclusiva.

2. LA HERMENÉUTICA DE EMILIO LLEDÓ

El lenguaje es, desde la perspectiva de Lledó, un tema irrecusable para la filosofía, desde su doble interés en la hermenéutica y en la filosofía antigua, se apropia de términos griegos para actualizarlos y utilizarlos como instrumentos que le permiten entender al ser humano, a sí mismo y al mundo en el que vive.³ Su interés en el lenguaje es a la vez do-

de *El Tratado de la Reforma del Entendimiento* y en la advertencia del *Tratado Teológico Político*, enfatiza la necesidad de una sociedad en que la libertad de filosofar sea constitutiva. Mientras Lledó en diversos textos y entrevistas ha manifestado la preocupación por que la filosofía sea la base de la libertad de pensamiento. Cfr. Entrevista de Gabriel Arnaiz a Emilio Lledó, 3 de julio de 2015. Consultado en www.youtube.com.

2. El *Tratado Teológico Político* contiene un método exegético para la interpretación de la Escritura. Si bien el objetivo fue separar el contenido supersticioso de aquel que sí contiene una enseñanza, especialmente en el ámbito moral; también contiene un análisis gramatical y de una semántica ubicada en el contexto que acerca el método de ambos filósofos tratados en el presente escrito.

3. El interés de Lledó en el lenguaje, en el logos, está presente a lo largo de toda su obra. En tanto privilegia la comunicación, se puede afirmar que para el filósofo español el ser humano es lenguaje, no como una herramienta, sino como algo constitutivo.

ble, hermenéutico y filológico, de ahí que su aportación sea la llamada *hermenéutica de la memoria*. Reflexión que permite rescatar el olvido propio de la escritura filosófica. Este olvido se debe al carácter de sistema de los textos filosóficos, en los que se da cuenta de la realidad a través de un conjunto de relaciones formales que dan una perspectiva que se sustenta a sí misma. El sistema produce una duplicación de la realidad que es producida por una experiencia neutra, misma que se desgaja en cuanto el texto se sitúa como producto de un autor, que es a la vez reproductor y crítico de su tiempo. Es decir, la pretensión de universalidad de los textos filosóficos puede hacer que se produzca un olvido de su propio origen, de la génesis que dio origen a ellos. Pero también hay olvido en el oscurecimiento en que la terminología filosófica ha caído. En palabras de Luis E. Santiago Guervós, “la filología tiene una importancia particular, junto a la hermenéutica, pues una y otra contribuyen a superar el olvido y recuperan todo el bagaje semántico de la palabra que tiene en cuenta la historia, el orden social y religioso, la economía, la política” (De Santiago Guervós, 1998). Recuperar esa riqueza semántica significa leer a los autores desde su historicidad concreta, reconstruir con la información que se posee en el presente el sentido de la terminología y desplegarlo como un elemento que nos permita entender mejor el texto y a nosotros mismos. Por lo que afirma Lledó, “ser es, esencialmente, ser memoria” (Lledó, 2011: 10), el acercamiento hermenéutico a los textos es una forma de apropiación creativa de la vida del lector.

La memoria tiene relación con dos conceptos caros a Lledó, la *philia* y el *logos*. La primera como ese impulso fundamental de comunicar, desde el precaverse primitivo contra un peligro; hasta la comunicación filosófica que mediante el escrito es capaz de comunicar el modo de ser de quien escribe, sus preguntas y una parte (más bien oscura) de los afectos que le impelen a comunicar. Mientras que el *logos*, palabra, discurso, racionalidad, es un entenderse y un entender que “las palabras, sobre todo si son escritas y si sirven de alimento y

consistencia a la memoria, se traducen en experiencias y en propuestas para el futuro” (Lledó, 1992: 9). El *logos* permite una experiencia con la temporalidad que permite superar el tiempo como una sucesión de instantes vividos por un individuo en particular, que está orientado al mismo tiempo hacia el pasado y hacia el futuro. El *logos* hecho memoria en la escritura, también el diálogo, le otorga matices a los términos que son propios del escritor y del lector. Esa semantización de los vocablos, que dota de riqueza a la lengua, está determinada por una precomprensión contenida en los prejuicios. Lledó, al igual que Spinoza y que su maestro Gadamer, se aleja del significado negativo del prejuicio y lo concibe como una parte importante del horizonte de significados de una época. Todo prejuicio permite entender de una manera más completa una interpretación, que no es última ni definitiva. Se trata de hacer ese trabajo de arqueólogo para entender la génesis del prejuicio, su función política, su lugar en la moral de una época.

En palabras de Lledó:

El lenguaje, tal vez la única forma de cultura que verdaderamente se hace naturaleza, se enraíza en la misma sustancia antropológica, y por ello, a pesar del amplio e imprescindible proceso de intersubjetividad, son los sujetos determinados, las existencias históricas concretas, que configuran individuos y grupos humanos presentes en el tiempo y aglutinados en instituciones, quienes instituyen el *humus* sobre el que se desarrolla eso que se llama vida de los hombres (Lledó, 2011: 27).

La lectura de la filosofía, el conocer los prejuicios e interpretarlos, se hace siempre desde un horizonte histórico concreto; lo cual implica la renuncia a una única y verdadera interpretación de un texto, que entendemos por aproximación, pero sin llegar nunca a un núcleo prístino de verdad que carece de existencia. Es este entender desde diversas perspectivas lo que enriquece la lectura filosófica y la interpretación de los textos.

La tarea que queda dibujada para el lector de filosofía es no sólo estar consciente de nuestros propios prejuicios, sino a la manera spinoziana de ser capaces de reconstruir su génesis en términos de la historia de vida de lector. De manera que, conozco el texto al mismo tiempo que realizo una autognosis. El escritor, el filósofo, tiene sus propios prejuicios y es parte del ejercicio de lectura tratar de dilucidarlos, no para denostar al autor, sino para entenderlo. “Uno se hace la filosofía que lleva dentro” (2011: 38), escribe Lledó. Ese hacerse de una filosofía propia conlleva el obvio compromiso por el pensamiento, del mismo modo que entender que las preguntas filosóficas tienen un carácter perenne, en el que el disenso y el consenso son igualmente valiosos. El valor de la lectura reside en ser consciente de mi propia *hermenéutica biográfica*, que contenga una apertura a lo otro, “tener logos es poder escuchar toda otra palabra, es no querer que caigan al olvido todos los diálogos posibles, salvados en el tiempo por la imborrable y continua presencia de la letra” (Lledó, 2011: 39).

De la llamada por Lledó *fórmula hermenéutica* quisiera resaltar el abandono de la idea de obra acabada, un escrito una vez lanzado al mundo adquiere una autonomía que incluye las sucesivas lecturas e interpretaciones, adquiere una trayectoria en espacio-tiempos diversos, lo que confirma y justifica la energía que empleamos en leer y releer a los filósofos fundamentales. A decir de Lledó, “La obra, cualquier forma de escrito, es el *resultado...* de un proceso temporal cuyo final es también parte de un tiempo, aspecto parcial de una totalidad, donde se suman los múltiples instantes en los que cada tiempo, que fluye por la consciencia, ha sido *significado con actos de escritura*, por ella” (Lledó, 2011: 41). Cada vez que alguien escribe sobre un texto el sentido de este último se enriquece, nos ofrece nuevas perspectivas que nos permiten asir de otro modo, de esas interpretaciones nacen el enriquecimiento semántico y la actualización de los conceptos que pueden basar en la lectura un proyecto filosófico, ético, etc.

La aproximación hermenéutica incluye, según nuestro autor, un proceso de adivinación del estado afectivo del filósofo al momento de la escritura. Es el reconocimiento a que la realidad social y personal produce efectos en la mente del filósofo que lo comprometen con ciertas posturas, algunas heredadas, otras, producto de su propia biografía. El lector tiene lo propio, sus prejuicios y su afectividad, en la medida en que esto se hace consciente, puede hacer una lectura más fructífera para entenderse a sí mismo y entender la realidad. A decir de Lledó:

La lectura es una *praxis*, una forma de realización y de vida, una forma de ser a la que *se ha llegado*. El lector *autobiográfico* al que me refiero es un lector real, un hombre concreto que no sólo se limita a gozar del *placer del texto*, sino que *escribe* y nos cuenta en otro texto su experiencia con él, o se habla a sí mismo desde los condicionamientos de su personal historia, el etéreo diálogo de su propia interpretación (Lledó, 2011: 146).

3. SPINOZA, LA EXÉGESIS DE LA IMAGEN DEL PROFETA

Spinoza elabora una detallada reinterpretación de las Escrituras en una de sus obras fundamentales, el *Tratado Teológico Político*, siguiendo la forma de lectura que nos propone Lledó, debemos preguntarnos qué lo motiva a filosofar, cuáles son las preguntas que se plantea. Una de las ventajas que ofrece la lectura de este filósofo es que escribió una especie de autobiografía intelectual llamada *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, el vocablo *reforma*, corresponde al latín *enmendatio*, que tiene el sentido de una corrección a nivel médico y moral; se realizan enmiendas cuando se corrige el camino, al reparar el daño. El prejuicio biográfico de Spinoza, su punto de partida, es que observa en la vida de los hombres una mera reproducción de los hábitos y, sobre todo, del pensamiento. Desde su perspectiva, semejante repetición los

lleva a una vida alienada que limita su forma de actuar, de acercarse al conocimiento y de producirlo, refiero la advertencia del *TTP*, “Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz en el Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad”.⁴ ¿Qué es filosofar? Dar cuenta de la realidad, entenderla. El entender de Spinoza es comprender las causas en un encadenamiento que resulta en un proceso genético. La filosofía en ese sentido es una liberación de los prejuicios, no los del propio Spinoza, sino de aquellos aberrantes que llevan a la multitud a una vida sometida por el miedo, por la desesperanza.

En la biografía intelectual de Spinoza podemos notar la coincidencia entre estas reflexiones y el ejercicio arbitrario del poder político de las autoridades religiosas de la Amsterdam del siglo XVII. El primer evento fue su excomunión de la comunidad judía; si bien hay mucho de voluntario en su expulsión, hay una violencia extrema en el hecho mismo de maldecirlo y excluirlo de lo que hasta ese momento era su vida afectiva. El segundo, fue el asesinato de los hermanos de Witt, que representaban la corriente democrática de Holanda, que una turba de personas que ignoran casi todo de la distribución del poder y de la riqueza fueran capaces de generar un odio tal que lleva a un linchamiento público horrorizó a Spinoza, el prejuicio que le constituye es la necesidad de entender la fuente y el proceso de acontecimientos de tal violencia, que destruyen el orden político y llevan a la multitud a un conjunto de pasiones que les alejan del conocimiento de sí, de su realidad y los sumen en una pasividad que los hace presa fácil de aquellos que detentan la riqueza y las armas. A decir de Spinoza:

4. En lo sucesivo se citará a Spinoza en el texto usando las abreviaturas usuales para su obra. *TRE*, *Tratado de la Reforma del entendimiento*; *TTP*, *Tratado Teológico Político*, *Et.*, *Ética*.

Después de que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto mi ánimo era afectado por ellas, me decidí finalmente a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse... que hallado y poseído, me hiciera gozar de una alegría continua y suprema (*TRE*, I, 1, p.75).

Se propone entonces liberarse del temor, de esa pasión alienante que era la dominante en su época. Su estado mental refleja miedo y al mismo tiempo una voluntad férrea para liberarse de él a través de la filosofía, de un ejercicio del pensamiento que le separara de los prejuicios de su época para construir un bien para él y para los otros. La necesidad de comunicar es clara en el pasaje arriba citado. El bien reside en el pensamiento y en la posibilidad de dialogar sobre él con otros, de hacerlo un modo de ser social.

El temor no sólo es generado por el comportamiento de las autoridades políticas, sino sobre todo por el poder que tiene la religión. Con relación al propósito de la escritura del *TTP*, “1) Los prejuicios de los teólogos; pues sé que éstos son un grandísimo impedimento para que los hombres puedan dedicar su espíritu al cultivo de la filosofía; por lo cual intento sacarlos a la luz y erradicarlos de los espíritus de las personas prudentes.” La forma en que pretende sacarlos a luz es su propio método exegético, para ello estudió la lengua hebrea y a partir de ella y de su propia filosofía hace una reinterpretación de la Escrituras para alcanzar los objetivos propuestos, la liberación del hombre y proyectar una sociedad en que la libertad de filosofar exista.

La profecía tiene especial importancia en cuanto es postulada como la verdad divina revelada a la humanidad en una persona en específico. El modo en que se reconoce a los profetas según la propia Escritura es a través de signos que hacen indudable que el mensaje

que transmiten procede de Dios. Spinoza realiza un análisis de distintas palabras o figuras que cumplieron esa función. Sin embargo, debido a las distintas inconsistencias de los distintos textos no es posible concluir más que esas palabras o imágenes fueron producto de la imaginación. Por ejemplo, si Dios hubiera hablado a Moisés para revelar el decálogo, entonces se debería concluir que Dios tiene boca, lo cual es absurdo, ya que la misma Escritura refiere la prohibición hecha al pueblo judío de representarle mediante una imagen precisa, lo cual es una contradicción evidente. La conclusión que obtiene es la siguiente, “ya podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras reales o imaginarias” (*TTP*, cap. I, p. 92). Lo mismo se aplica al estilo enigmático en que se expresan, mediante parábolas, pues este tipo de discurso es consistente con la imaginación.

La certeza que obtenían los profetas era fundamentalmente moral, ya que según la misma tradición también existían falsos profetas, lo que distingue a los primeros de los segundos es su calidad moral. Distinción que según Spinoza sólo se puede hacer a la luz de la razón. La exégesis de la profecía también tiene un elemento psicológico, “en relación al temperamento, la revelación variaba del modo siguiente. Si el profeta era alegre, se le revelaban las victorias, la paz y cuantas cosas despertan alegría en los hombres; en cambio si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y todos los males; así según el profeta fuera compasivo, afable, colérico, severo, etc.” (*TTP* p. 99). Las imágenes entonces variaban según la mente del profeta, lo cual se refleja en que Isaías vio serafines con seis alas y Ezequiel animales con cuatro alas. La claridad de la profecía también era muy variable, según refiere Spinoza a Daniel se le presentaban las imágenes tan oscuras, que ni siquiera él podía clarificarlas, producto de un estado psicológico en el que se aterraba antes de recibir el mensaje divino. De acuerdo a nuestro autor, se podría inferir que Dios utilizó un lenguaje oscuro cuando

le hace saber a Daniel, “que él había venido para hacer entender a Daniel qué ocurriría a su pueblo en los días venideros” (Daniel, 10, 14).

Una parte del mensaje que quiere Spinoza que se obtenga de su análisis es invitar a los hombres a pensar por sí mismos, a entender el origen del miedo y del odio. Se trata al mismo tiempo de enmendar las pasiones tristes por afectos de afirmación. En la medida de lo posible, en el contexto y la circunstancia de cada lector, enmendar el odio por tolerancia y el miedo por esperanza, por alegría. La función social de la profecía es inducir a los creyentes a la obediencia, dado que es innegable la autoridad de Dios, la crítica queda excluida y lo que queda para la multitud es una obediencia ciega.

La obediencia está en abierta contradicción con la felicidad,⁵ las creencias y las ceremonias están adaptadas al entendimiento del vulgo, usan los signos pertinentes para dejar una impronta en su imaginación, los hacen obedientes, pero no felices. La razón es la inferioridad de la profecía y de toda religión institucionalizada frente al conocimiento natural. Éste es independiente, genera la autonomía del individuo, pues la evidencia de su verdad no descansa en la exhibición de signos, sino que descansa en sí misma. La obediencia promovida por la religión es la obediencia de la esperanza y del miedo, la obediencia de un ser humano que se guía por la razón es la comprensión. Spinoza recurre al ejemplo del fruto prohibido en el Jardín del Edén, la prohibición se puede obedecer por miedo al castigo divino o por la comprensión de que tal fruto es impropio

5. Tanto en Lledó como en Spinoza hay un interés marcado por la felicidad de los individuos y de la sociedad en su conjunto. Se trata, en ambos autores, de ser capaces de entender y en base a ese entendimiento lograr tener un estado de ánimo de contento. Cf. Spinoza *Ética* y Lledó *Elogio de la infelicidad*. Es importante agregar que la felicidad no es un estado de euforia, sino un modo de ser, una forma de relacionarnos con los otros seres humanos, de evitar el odio y fortalecer las relaciones afectivas.

para acrecentar el poder del individuo y que tenderá a destruir sus relaciones intrínsecas.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

El estudio de las imágenes que legan los Profetas hacen de Spinoza un hijo de su tiempo, la intencionalidad de sus textos en este caso apunta a la secularización, a la limitación del poder de las religiones y su separación del poder político. También refleja la confianza moderna en la razón, en el nuevo método de la ciencia como capaz de proporcionar conocimiento sobre la naturaleza que le permita a los hombres de su tiempo una relación más productiva con los recursos.

Lo que hace a Spinoza un filósofo que se sale de la corriente de su tiempo, lo que procede de la elaboración que hace de su propia realidad, es la necesidad de enmendar las pasiones, de entenderlas “como si de líneas se tratase”, para lograr una vida más potente, más alegre, más cercana a los otros seres humanos.

La tarea que nos impone la lectura de Spinoza, con elementos de Lledó, es el incremento de una autoconciencia que nos haga lectores situados, en el conocimiento de nuestros prejuicios y los de los pensadores, descubrir las nuevas formas de superstición y desenmascarar a los nuevos profetas.

Entender a Spinoza desde la hermenéutica de Emilio Lledó significa diferenciar entre un conjunto de elementos que hacen del filósofo holandés un pensador de los albores de la Modernidad, su postura laica, el mismo método geométrico. Al mismo tiempo debemos percibir esos prejuicios que le permiten tomar una postura, mismos que se entrelazan con ciertos estados afectivos. En Spinoza el uso de la ironía con referencia a los profetas refleja una cierta indignación, un deseo ferviente de expulsar de la interpretación de la multitud la superstición; de regresar a las Escrituras su carácter de enseñanza moral. Lledó

apela a una interpretación continua de los textos, lo universal de la escritura filosófica estriba en su potencia para entablar un diálogo con lectores de otros tiempos, de otras culturas. En este sentido podemos establecer un diálogo entre estos dos filósofos y nosotros como lectores que también establecemos un diálogo con sus textos, de tal manera que este conjunto de interpretaciones se manifiestan entrelazadas en un proceso provisional y siempre abierto.

Lo universal se encuentra también en esa reconstrucción de la afectividad que mueve a la escritura. En este sentido, ambos filósofos rechazan el odio e invitan a la construcción de sociedades que se funden en la comprensión del mundo y de los otros individuos que nos rodean. La tarea de la filosofía es comprender, no imponer interpretaciones únicas que en lo político llevan a la arbitrariedad, a la injusticia y a gobiernos que renuncian a la inteligencia y a la humanidad misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, E. (1998): *Spinoza and politics*, London: Verso.
- Bodei, R. (1997): *Geometría de las pasiones, miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México: FCE.
- De Santiago Guervós, L. E. (1998): “La filosofía hermenéutica de la memoria en la obra de Emilio Lledó”, *Constrastes* n. 3, pp. 323-333. Publicado en www.uma.es/gadamer/styled-10/styled-20/codde-5/index.html
- Esteban Ortega, J. (1997): *Emilio Lledó una filosofía de la memoria*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Lledó, E. (2011): *El Silencio de la escritura*, España: Espasa libros.
- _____ (2005): *Elogio de la infelicidad*, 7º ed. España: Cuatro ediciones.
- _____ (1992): *La Memoria del logos*, 2º ed. Madrid: Taurus.
- _____ (2015): *Memoria de la Ética*, España: Taurus.

- Lucas, J. (1999): *La vie de M. Benoit de Spinoza*, París: Editions Allia.
- Madanes, L. (2001): *El árbitro arbitrario, Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Spinoza, B. (sf): *Correspondencia completa*, traducción e introducción de Juan Domingo Sánchez Estop, España: Ediciones Hiperión, (Libros Hiperión # 101).
- _____ (1986): *Tratado Político*, traducción e introducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1986): *Tratado Teológico Político*, traducción e introducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1987): *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción e Introducción de Vidal Peña, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1988): *Tratado de la Reforma del entendimiento*, traducción e introducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial.

LA NOCHE DEL MUNDO: FENOMENOLOGÍA DE LA IMAGEN EN ŽIŽEK Y GORETZKI A PARTIR DE LA METAFÍSICA DE JUVENTUD DE HEGEL

Fernando Huesca Ramón

En el yo están las representaciones a la mano.
Dentro de mí hay un mundo de representaciones.
Por lo tanto no hay ninguna tabula rasa.
Es un foso en la oscuridad desde el cual se pueden
desarrollar una infinitud de pensamientos y de ideas.
G.W. F. Hegel, “Manuscrito Good”.
Lecciones sobre lógica y metafísica, Heidelberg, 1817.

Dentro de los recientes y numerosos estudios en torno a la obra de Hegel, desde la lógica (Houlgate), hasta la filosofía del derecho (Vieweg) y la filosofía de la historia (Pérez), que han llevado incluso a hablar de un *Renacimiento*¹ en los estudios hegelianos en el marco del siglo

1. Véase Beiser, 2008. En lo académico propiamente hablando habría que considerar que actualmente se vive una tercera fase de los estudios hegelianos, en lo que atañe a lo filológico y a lecturas contemporáneas, siendo dos momentos previos decisivos en la recepción de Hegel, la edición de *Obras Completas* realizadas por los alumnos y amigos de Hegel (la *Unión de amigos del eternizado*), justo después de la muerte del maestro, y los trabajos editoriales de Georg Lasson y Johannes Hoffmeister hacia mitad del siglo XX, que redundaron igualmente en unas *Obras Completas*, y en publicación de material inédito como correspondencia, manuscritos, reportes secundarios, etc. Véase Nicolin, 1961. La tercera fase de los estudios hegelianos académicos tiene como centro de acción la edición *Gesammelte Werke (Obras Completas)* del Hegel-Archiv (Bochum), misma que en 2016 ha logrado concluir la publica-

XXI, los provenientes del famoso filósofo contemporáneo esloveno Slavoj Žižek ocupan tal vez un lugar especial, por la magnitud de la recepción, difusión y discusión de su obra;² así, surge la pregunta, naturalmente, por el tipo de lectura, horizonte de interpretación, marco ideológico, etc., que un autor tan conocido en términos generales, como Žižek, realiza sobre la obra de un clásico del pensamiento filosófico tal como es Hegel.

En efecto, a nivel de discusión científica, es actualmente del dominio público el hecho de que los centros de inspiración de toda la obra del filósofo esloveno son “la dialéctica de Hegel, la economía política de Marx y el psicoanálisis de Lacan” (Kang Kim, 2009: 8) lo que abre la interesante pregunta sobre el modo y manera de vinculación de las ideas filosóficas de Hegel, con aquellas filosófico-económicas y filosófico-psicológicas de Marx y Lacan, respectivamente. Así, un amplio ejercicio hermenéutico se abre en varios niveles alrededor de la obra de Žižek, encarnado en preguntas de investigación tales como, ¿en qué relación de aceptabilidad queda la tenaz defensa hegeliana de la instancia *Estado constitucional* frente a las ideas políticas de Marx, que a ultranza declaran la necesaria abolición del Estado para la verdadera *emancipación* humana? ¿Cómo se ponen en contacto los de-

ción de los materiales procedentes de Hegel mismo recuperados, compilados y transcritos hasta la fecha. Una segunda etapa de este proyecto editorial consiste en la compleción de la publicación de los materiales correspondientes a los cursos impartidos por Hegel a lo largo de su vida académica (lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu), así como materiales filológicos secundarios. Véase Hegel, 2016.

2. Desde la esfera ultra-conservadora cultural se ha llegado a denominar a Žižek como “el más peligroso de los filósofos de Occidente”. Por lo demás, la caracterización de “Elvis de la teoría cultural” parece bastante acertada para reflejar la vigencia mediática de Žižek en documentales, libros, revistas, congresos, blogs, columnas periodísticas, videos en YouTube, etc. Véase Oehmke, 2010.

sarrollos racionalistas de Hegel a nivel de antropología, psicología y filosofía de la cultura con la concepción tripartita de lo humano en Lacan en torno a lo *real*, lo *imaginario* y lo *simbólico*? ¿Es Žižek, a fin de cuentas, un lector “ortodoxo” de Hegel, de Marx y de Lacan?

Nuestra presentación tiene como motivo de reflexión las dos últimas cuestiones exploradas en torno a un caso de estudio sumamente puntual y concreto (tanto así como un párrafo proveniente del llamado *Esbozo de sistema IIP* de Jena), a saber, el tema de la noche del mundo que aparece en la metafísica de juventud hegeliana encarnada en el manuscrito conocido por el mundo de la investigación filosófica, a partir de Johannes Hoffmeister, como *Realphilosophie II*,⁴ y que en el propio Hegel forma una bisagra tanto lógica (en sentido de construcción y reconstrucción de teoría) como biográfica (en el sentido de ser un notable punto de partida para las nociones ontológico-epistemológicas de la *Fenomenología del espíritu*) a nivel de filosofía del espíritu, o si se quiere en vocabulario sumamente contemporáneo, en términos de *filosofía de la mente* (*Philosophy of mind*).⁵

Así, en un primer momento de abordaje nos proponemos examinar esta cuestión a partir del marco de texto del propio Hegel, atendiendo sobre todo al contexto reflexivo de juventud del autor, junto con algunos comentarios esclarecedores de la concepción filosófica global del Hegel de madurez; en un segundo momento, nos proponemos acometer la interpretación žižekiana de esta temática hegeliana, sobre todo a la manera en que de modo intensivo se presenta en *El*

3. Véase Hegel, 1976.

4. Hegel (1931). Se trata de un manuscrito de Hegel con contenidos de filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu que fue empleado por el autor para las lecciones en Jena sobre esos temas. (Hegel, 1976: 319).

5. Véase Hegel, 2011 para el abordaje hegeliano del *espíritu subjetivo*, es decir, de lo que sería en términos coetáneos caracterizado como *mente* o *consciencia*.

espinoso sujeto, para precisamente confrontarla con la lectura sobre el tema de una autora contemporánea, a saber Catia Goretzki, quien escribe desde el horizonte hermenéutico de una sobria y puntual lectura ortodoxa (esto implica aquí, a grandes rasgos: una lectura sobre la obra directa del autor en cuestión, de orientación, de aclaración conceptual y de campo semántico de palabras) de la filosofía de Hegel (así como de toda la filosofía clásica), pensada desde Hegel mismo. Al final habremos de ofrecer un par de reflexiones conclusivas en torno a la cuestión de *lecturas posibles* del tema de la *noche del mundo* en el joven Hegel.

I

El hombre es esta noche, esta nada vacía que contiene todo en su sencillez, —una riqueza de infinitamente muchas representaciones, imágenes, de las cuales ninguna se le aparece a él de manera especial, o las cuales no están como presentes. Esto, la noche, lo interior de la naturaleza, lo que aquí existe —puro sí-mismo (*Selbst*)—, las representaciones fantasmagóricas están rodeadas de noche; aquí surge de repente una cabeza sangrienta —allá una figura blanca, y desaparecen de igual manera—. Uno contempla esta noche, cuando ve al ojo del hombre —una noche que se vuelve terrible— uno se enfrenta aquí con la noche del mundo (Hegel, 1976: 187).

No sorprende que este fragmento haya llamado la atención de un asiduo lector de Lacan como Žižek, en la medida en que temas como *universos reales e imaginarios pre-simbólicos* podrían ser fácilmente planteados a partir de este por lo demás atípicamente *poético* pasaje hegeliano; en efecto, más cerca de la manera y el vocabulario de un Hölderlin o un Schelling, este pasaje expresa precisamente un punto central de la pugna del idealismo alemán post-kantiano, a saber, el del

status ontológico de tal cosa como una *consciencia* o *mente*, y ello no a la Kant, en modo trascendental, sino en modo plenamente *monista*, lo que lleva a la necesidad de tematizar, si bien de modo general, el *cómo* del *surgimiento* de lo mental, consciente o espiritual, a partir de lo natural o animal.⁶

No obstante, deseamos ya en este momento consignar que el contexto del pasaje, en cuanto a forma y contenido, no está del todo alejado de los motivos y vocabularios de expresión del viejo Hegel (como por ejemplo, *espíritu*, *consciencia*, *intuición*, *representación*, *ser-para-sí*), y en realidad, se podría fácilmente pensar que este hilo reflexivo, sencillamente habría (para Hegel) de fungir como una instancia de vinculación entre el desarrollo teórico de la sección previa de *filosofía de la naturaleza* y el posterior que ha de aterrizar en la de constitución (*Constitution*) y que, a grandes rasgos, contiene lo que el viejo Hegel habrá de llamar *espíritu objetivo* y *espíritu absoluto*; así, sin entrar en modo alguno en una exégesis vinculatoria con el panorama definitivo de lo filosófico del Hegel de madurez, lo que deseamos resaltar es que el fragmento, a diferencia de, por ejemplo, textos como *Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el derecho natural*, *Sistema de la eticidad* y la llamada (por Hoffmeister) *Filosofía Real*, no posee en realidad vestigio alguno de la concepción ontológica schellinguiana y de hecho, se podría interpretar, que la intensiva alusión a instancias como “nada vacía”, “todo en su sencillez”, “representaciones fantasmagóricas”, etc., tiene una fuerte inspiración irónica –y así crítica–, cuyo motivo central está dado por el afán de resaltar el destino *espiritual* de lo humano, y que en gran medida implicaría el ir más allá de esta “noche del mundo” para arribar, entre otras cosas a un universo de palabras, intercomunicación e interacción con otros seres humanos.

6. Para una visión de cómo articular neurobiología y filosofía idealista del corte de Hegel, véase Huesca, 2015.

De modo interesante, los siguientes pasos reflexivos del Hegel de *la noche del mundo* llevan a las instancias “signo”, “lenguaje” y “nombre” (Hegel, 1976:188-189), con lo que se establece todo el terreno preparatorio en lo filosófico para pensar la cuestión de la *intersubjetividad humana*, cuestión que en efecto es acometida a continuación hasta llegar a los niveles de reflexión sobre la familia y la organización estamental de la sociedad.

Finalmente, el último elemento que deseamos resaltar en este paso expositivo es el de la pauta hermenéutica que consigna el joven Hegel alrededor del vocablo alemán “Name” (nombre), y que lleva a pensar su vinculación con el verbo “Nehmen” (tomar/aprehender), significando entonces “nombre” para el joven Hegel algo así como *aprehensión de la cosa*: “Asno (*Esel*) es un sonido, que es algo enteramente distinto que el ser sensible mismo; en tanto que nosotros vemos al asno, o sentimos, o escuchamos, somos eso mismo, inmediatamente unos con ello, plenos; retirándose como nombre (*Nahme*) es el asno algo espiritual, algo enteramente distinto” (Hegel, 1976:190). Decisivamente, ya desde Jena tiene clara la relación estrecha e ineludible que existe entre lenguaje y pensamiento, entre palabra y cognición, y el tema de *la noche del mundo* fungió en 1805/06 como una instancia explicativa de ella.

II

La reflexión de Žižek sobre esta temática hegeliana es conocida en el mundo de la discusión académica, sobre todo por el desarrollo teórico del esloveno en *El espinoso sujeto*, en torno al concepto de imaginación en Kant; en efecto, en un cierto “excursus” sobre el tema de la imaginación en el joven Hegel (en concreto en el *Esbozo de sistema III*), Žižek introduce al lector al pasaje de *la noche del mundo* y su interpretación, resaltando que, Kant “pasa por alto en silencio un rasgo negativo cru-

cial” (Žižek, 2001: 40) en el tema de la imaginación, identificando solamente los procesos sintéticos o constructivos de ésta, e ignorando u omitiendo los aspectos disgregadores y disolventes de ella. Así, después de citar el ahora famoso fragmento de juventud de Hegel, Žižek establece el siguiente hilo interpretativo:

¿Qué mejor descripción podríamos ofrecer del poder de la imaginación en su aspecto negativo, destructor, desmembrador, como poder que dispersa la realidad continua en una multitud confusa de objetos parciales, apariciones espectrales de lo que en realidad solo son partes de un organismo mayor? En última instancia, la imaginación representa la capacidad de nuestra mente para desmembrar lo que la percepción inmediata une, para “abstraer”, no una idea común, sino un cierto rasgo entre los otros rasgos. “Imaginar” significa imaginar un objeto parcial sin su cuerpo, un color sin forma, una forma sin volumen (Žižek, 2001: 41).

Para Žižek la importancia y hasta el aporte hegeliano en materia de teoría de la imaginación es, precisamente, resaltar un aspecto que ni Kant, ni Fichte (solamente Schelling, podríamos establecer), ni la tradición filosófica previa, habrían explorado y consignado como esencial en todo proyecto filosófico, en la medida de ser esencial en la realidad que la filosofía describe, explica, comprende, etc., a saber, la manera en que el elemento *negatividad* incide en el *despedazamiento* de la imagen en la mente humana, en el aislar y separar aspectos del mundo que en la experiencia sensible de éste, no pueden sino ser continuos y concretos (a la manera de lo concreto de la consistencia de la manzana en oposición a la figura o palabra que la significa), y de una manera azarosa, y por lo mismo fuera de reglas o control de agente alguno, y por lo mismo todo lo lejos que se quiera de la *luz de la razón*;⁷ de ahí

7. Es interesante notar que en el manuscrito Ringier sobre filosofía del de-

que a un lector ortodoxo de Hegel el fragmento bien podría parecerle tan atípico como el hilo reflexivo del Primer programa de sistema del idealismo alemán, o bien sencillamente fungir como una pequeña antesa la teórica a todo un maremágnum de explicitaciones precisamente concernientes con estructuras racionales (esto es, entre otras cosas, organizadas de acuerdo a una determinada pauta) como familia y pueblo.

Como veremos en breve, es posible extraer un entendido así, incluso del propio filósofo esloveno, no obstante, no es el único motivo reflexivo que Žižek encuentra en el fragmento hegeliano; ya con la alusión a “objetos parciales” se podría intuir que la apuesta interpretativa del autor es de índole fuertemente lacaniana, y así, en todo momento las alusiones o disquisiciones hegelianas (o básicamente de cualquier autor, por lo demás que Žižek se propone examinar) sobre los temas *realidad, imagen y signo*, se llevan al terreno de lo *real*, lo *imaginario*, y lo *simbólico*, a la manera del psicoanalista francés. En efecto, la última palabra de Žižek en torno al tema es esencialmente *lacaniana* y se puede tomar como un recordatorio psicoanalítico de nuestra deuda (*culpa* podría ser un *verbum* más, igualmente explorable) como humanos con lo no-racional, no-simbólico, no-preclaro, no-domable, etc.:

En síntesis, el nivel mítico, inaccesible, de la multiplicidad pura aún

recho (proveniente de las lecciones de Berlin sobre el tema, de 1819/20) se habla en términos metafóricos del “Día de la eticidad (*Tag der Sittlichkeit*)” (Hegel, 2000: 94), a efectos de defender la noción de toda la complejidad operativa subjetiva (ideas, fines, etc.) y objetiva (instituciones, prácticas cotidianas, etc.) que debe implicar un entorno sociopolítico como un Estado, a efectos de relación con lo humano, en lo individual y lo social. El día de la eticidad se puede interpretar como una fórmula ideológica que apunta a la necesidad de constituir organizaciones sociales de modo consciente –y así sobre la base de articulaciones teóricas de todo tipo–, y de aspirar a ir más allá de embelesamientos con la fragmentariedad de la experiencia humana, desde lo individual hasta lo artístico, religioso y filosófico.

no afectada/modelada por la imaginación, *no es en sí mismo más que imaginación pura*, imaginación en su aspecto más violento, como actividad que destruye la continuidad inercial de lo Real “natural” presimbólico. Esta multiplicidad presintética es lo que Hegel describe como “la noche del mundo”, como la “indocilidad” de la libertad abismal del sujeto, que hace estallar violentamente la realidad en una flotación dispersa de *membradisjecta* (Žižek, 2001:44)

Sobre esta conclusión žižekiana cabe establecer solamente dos matices de compleción: en primer lugar, que el filósofo esloveno, efectivamente, contempla un tránsito, o un ir-más-allá de lo humano, de la mente humana, de la imaginación, etc., hacia otro terreno distinto del mero surgir, aparecer, poner, quitar, juntar, separar, de colores y figuras, y que con toda serie de procesos cognitivos y prácticos en torno a la *disciplina*, en general, hacen pensar en un universo ontológico, precisamente todo lo alejado que se quiera de tal “multiplicidad presintética”, de *la noche del mundo*; en efecto, al declarar la patencia de una “lucha” entre “la ley moral” y la “indocilidad violenta y *no-natural*” (cabe recordar que estamos hablando aquí del ser humano, de modo que su naturalidad es, desde el despegue de la consciencia en la “noche del mundo” *no-natural* –sus procesos mentales tienen la orientación originaria de *romper con el continuum natural del cosmos*–), Žižek nos coloca en el entendido de que no se trata de negar la patencia o legitimidad de aspiraciones programáticas disciplinarias y pedagógicas, como las kantianas, sino de resaltar que en todo momento ellas, *stricto sensu*, no pueden sino enfrentarse a estas potencias subterráneas que subyacen a la naturaleza y la actividad humana; en la figura de los “negros” (tomada de la filosofía de la historia hegeliana, y que, así, tiene un componente de definición estrictamente *lógico-espiritual* y no *biológico-racial*), *qua* “bárbaros”, ubica Žižek el más cercano recuerdo a los seres humanos culturizados de su pasado animal-natural: “son los bárbaros [los] más crueles, forman parte de la naturaleza y están,

sin embargo, totalmente desnaturalizados; la manipulan sin piedad mediante la brujería primitiva, y al mismo tiempo los aterrorizan las fuerzas naturales desatadas; son cobardes estúpidamente valientes” (Žižek , 2001: 18).

Decisivamente, lo que “falta” en Žižek, a nivel de ortodoxia hegeliana, es un compromiso ulterior con las series categoriales subsiguientes del sistema; el abordaje de lo ético o lo concerniente a la eticidad (*Sittlichkeit*) de Žižek se queda aquí en unas consideraciones generales sobre la “Ley Moral” en Kant (Žižek , 2001: 52).

III

Habíamos adelantado al inicio de esta presentación que la interpretación žižekiana de la *noche del mundo* habría de ser contrastada con la de una autora ortodoxa en materia de estudios hegelianos como Goretzki, y en algún momento de nuestro desarrollo llegamos a señalar que para un lector ortodoxo en la materia, la *noche del mundo*, no sería sino un preámbulo de todo un desarrollo conceptual que tendría que pasar por los procesos mentales de la memoria y la voluntad, hasta llegar a la definición de instancias sociales objetivas como el Estado y otros elementos ontológicos especiales por su magnitud espiritual-cognitiva, como el arte, la religión y la filosofía; en efecto, a manera de conclusión, deseamos ofrecer de modo esquemático la vía interpretativa sobre la *noche del mundo* sugerida por Goretzki, en el marco de sus estudios exhaustivos sobre la metafísica de juventud de Jena de Hegel, así como de la historia de concepción de la lógica y la metafísica hegeliana. El pasaje goretzkiano fundamental es el siguiente:

Sustancia sencilla e inmortal ya no es el alma (*substantia simplex*), su estructura monádica o su singularidad indiferente es solamente un momento en el seno del proceso del género (*Gattung*), por medio del

cual, de acuerdo a Hegel, está determinado el proceso del mundo. El género es, como universalidad o unidad de las singularidades superadas (*aufgehoben*), ciertamente él mismo singularidad [...] singularidad como universalidad (Goretzki, 2011: 224).

En efecto, este esquema de pensamiento concluiría que detrás de la *noche del mundo* y sus imágenes sangrientas y desmembradas, se encuentra una concepción sobre la mente y la cultura que en un despliegue dialéctico que, tanto tiene el motivo central, como concluye con la noción de la “singularidad como universalidad”, logra integrar y asimilar los aspectos animales o naturales de lo humano en una concepción esencialmente *racionalista* (piénsese en Lukács,⁸ por ejemplo, para una visión contemporánea de la racionalidad) de la realidad. Para agregar un matiz didáctico-científico sobre la manera de articular esta interpretación de manera ampliada, deseamos consignar la recomendación de Goretzki⁹ de acudir a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en el §403 de la tercera edición, para atisbar precisamente este modo de pensamiento de tránsito de lo natural a lo espiritual; efectivamente aquí se habla de “una infinita riqueza de determinaciones de la sensibilidad, representaciones, conocimientos, pensamientos, etc.” (Hegel, 1991: 329), pero decididamente se trata de un marco expositivo que aterriza en una teoría de la intersubjetividad con motivos fuertemente prácticos y se extiende a discusiones sobre el derecho, la economía de mercado y el Estado moderno. Institutos propiamente racionales, en varios espectros reflexivos, incluso la *teoría crítica*.

Finalmente, la lectura žižekiana podría ponerse en contacto o discusión con estos desarrollos ortodoxos, por las alusiones metafóricas a una suerte de “*Big Bang espiritual*” (Žižek, 2001: 43), y concluir que,

8. Lukács, 1984.

9. Conversación privada con la autora en el Hegel-Archiv (Bochum) en el marco de una estancia de investigación en verano de 2015.

en efecto, una vez que se encuentra un cierto despegue ontológico en lo espiritual, análogo al despegue de lo material en lo físico del *Big Bang*, no hay sino un despliegue necesario hacia ciertas instancias ontológicas, como la consciencia humana y el concepto de derecho; pero, igualmente, se puede pensar que el desarrollo nuclear del filósofo esloveno se encuentra más cerca de Lacan que de Hegel, y que, así, la *noche del mundo* es interpretable como una invitación psicoanalítica y hasta terapéutica para pensar la complejidad de lo humano; en los siguientes términos lacanianos en boca de Žižek: “no hay represión sin el retorno de lo reprimido, toda totalidad de significado está siempre perturbada por su síntoma” (Žižek , 2012: 511).

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, A. (1982): *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Beiser, F. (2008): “Introduction: The Puzzling Hegel Renaissance”, en Beiser, Frederick: *The Cambridge Companion fo Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Goretzki, C. (2011): *Die Selbstbewegung des Begriffs, Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801–1804/05*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. (1931): *Jenenser Realphilosophie II, die Vorlesungen von 1805/06*, Düsseldorf: Felix Meiner Verlag.
- (1932): *Jenenser Realphilosophie I, die Vorlesungen von 1803/04*, Düsseldorf: Felix Meiner Verlag.
- (1976): *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke Band 8*, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede, herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Düsseldorf: Felix Meiner Verlag.

- _____ (1978): *Escritos de juventud*, trad. Szankay y Ripalda, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____ (2000): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820*, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____ (2011): *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, Gesammelte Werke Band 25*, herausgegeben von Christoph Johannes Bauer, Düsseldorf: Felix Meiner Verlag.
- _____ (2016): *Katalog Anlässlich des 31. Internationalen Hegel-Kongresses 17-20. Mai 2016 in Bochum*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Houlgate, S. (2011): “Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel’s Science of Logic”, en Baur, Michael y Houlgate, Stephen (eds.) *A Companion to Hegel*, United Kingdom: Wiley-Blackwell.
- Huesca Ramon, F. (2015): “Hegel’s Concept of the Free Will: Towards a Redefinition of an Old Question”, en *Journal of Cognition and Neuroethics*, vol. 3 núm.1
- Lukács, G. (1984): *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 1. Halbband*, München: Luchterhand, .
- Kang Kim, H. (2009): *Slavoj Žižek*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag GmbH & Co. Verlags-KG.
- Nicolin, F. (2010): “Die neue Hegel-Gesamtausgabe“, en *Hegel-Studien, Band 1*, Nicolin, Friedhelm y Pöggeler, Otto (eds.), Bonn: H. Bouvier und Co. Verlag.
- Oehmke, P. (2010): “‘The Most Dangerous Philosopher in the West’: Welcome to the Slavoj Žižek Show”, en *Spiegel*, recuperado en <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/the-most-dangerous-philosopher-in-the-west-welcome-to-the-slavoj-zizek-show-a-705164.html> el 29 de junio de 2016.
- Pérez Cortes, S. (2013): *La razón en la historia, Hegel, Marx, Foucault*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Vieweg, K. (2012): *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Žižek, S. (2001): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós.
- (2012): *Less than Nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, London: Verso.

TRANSMITIR NO ES COMUNICAR. IMAGEN Y SENTIDO DE LAS MENINAS Y LOS CRÍMENES DE AYOTZINAPA

Luis Tamayo

I. INTRODUCCIÓN

Una tradición venerable exige siempre ser despertada, reconquistada, no sólo por lo que recubre sino por lo que descubre.

Pascal David

Tal como indicó Jacques Lacan en su conferencia del 8 de julio de 1953 *Imaginario, Simbólico, Real* en la ocasión de la fundación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis: “no hay una sino múltiples realidades” (Lacan, 1953). Esa era su manera de expresar eso que los semiólogos refieren con la tesis de que el mundo tiene, necesariamente, que pasar por el tamiz de la representación y, por ende, existen tantos mundos como cabezas que piensan en él.

Al respecto el Dr. César González Ochoa, en su estudio *Imagen y sentido*, sostiene:

[...] considerar la representación como imitación de lo real es una sobresimplificación, pues los seres humanos, en tanto que seres sociales, nunca estamos frente a lo real, frente a los hechos brutos [...]. El hombre, dice Durkheim, no puede vivir en medio de las cosas sin formularse ideas sobre ellas, a las cuales ajusta su conducta. Esas ideas o nociones no son sustitutos legítimos de las cosas [...] son como un velo que se interpone entre el mundo y nosotros, que nos disfraza las cosas tanto mejor cuanto más transparentes las creemos.

[...] de los hechos, eventos, acontecimientos, objetos, el mundo en general, tenemos acceso solamente a sus representaciones, las cuales son siempre construcciones, pues no hay fenómenos naturales en estado bruto: como señala Levi-Strauss, los fenómenos existen solamente conceptualizados y filtrados por normas lógicas y afectivas que participan de la cultura. Cassirer, por su parte, habla de la existencia en el hombre —y sólo en él— de un sistema, el simbólico, que transforma la totalidad de la vida humana y hace que [...] habite en otra dimensión de la realidad (González Ochoa, 1986: 9).

Ciertamente, habitar en el mundo simbólico hace a la humanidad vivir en realidades enteramente distintas a la que habitan los animales. Y en un universo plural donde la comunicación unilineal sobresimplifica, lo único que nos queda, si de respetar la libertad de deseo y pensamiento se trata, es “transmitir”. Al respecto sostiene Pascal David en su *Heidegger y el Judaísmo*:

Comunicar se hace instantáneamente, en el espacio, mientras que transmitir se hace en el tiempo, y exige tiempo. La transmisión no es una vicisitud caduca ni un modo anticuado de la comunicación sino un modo totalmente diferente de relación que no envía *mensajes* sino que se refiere más bien a los *trazos*. Dicho de otra manera, a las huellas que los humanos han dejado por donde han pasado, a los vestigios. La transmisión no consiste en llenar un vaso al transferirle cierto contenido, consiste en prenderle fuego, según la bella fórmula de Yeats sobre la educación: “*Education is not the filling of a pail, but the lightning of a fire*”. Lo que el poeta irlandés dice de la educación podría aplicarse a la transmisión (David, 2015:17).

Corresponde a los filósofos, a aquellos que hacen del pensar su tarea cotidiana, ocuparse de transmitir, de velar porque los grandes textos que heredamos de nuestros ancestros encuentren una lectura

que avance en la dirección de la presentación de los enigmas. Al respecto nos recuerda Pascal David:

En su carta a Karl Jaspers del 20 de diciembre de 1931, Heidegger evoca su enseñanza universitaria en términos de transmisión aunque le pese a los defensores de la psicopedagogía moderna. Él se compara ahí con un guardia de museo que vela por que las grandes obras de la tradición estén correctamente expuestas, bajo la mejor iluminación posible. *Überlieferung*: tradición, tradición de la tradición, tradición de lo que nos ha sido transmitido, entregado, y de lo cual nosotros somos los destinatarios, dicho brevemente, transmisión. Si la transmisión opera a favor de una interpretación siempre a renovar, esta interpretación no consiste en interponerse sino en borrarse. Interpretar no lleva a interponerse sino a interceder, a interceder a favor de lo que pide ser interpretado. A borrarse como Cézanne ante el Monte Saint-Victoire o Glenn Gould ante las *Variaciones Goldberg* de Bach. A borrarse como un guardia de museo. Los pequeños maestros acaparan y ponen todo en su salsa personal al haber encontrado un “procedimiento”, los verdaderos maestros se inclinan. Borrarse para hacer lugar al otro es el sentido del verbo *eikô*, el que dio lugar a la palabra ícono. La transmisión no es en el fondo otra cosa que la capacidad de borramiento ante eso que nos viene del fondo de las eras (David, 2015: 19).

El maestro no puede sino borrarse para permitir la emergencia de interpretaciones nuevas, más actuales y completas, pues, como cualquier estudioso de la hermenéutica sabe, entender los eventos que ocurren en nuestro mundo no es una tarea de comprensión sencilla. De dicha comprensión, sin embargo, en algunos casos depende nuestra vida, nuestra ubicación en el mundo o el prestigio que construimos a lo largo de nuestra vida.

De tal manera, si no se interpretan correctamente los signos que indican el inicio de una catástrofe ambiental (una inundación, una

sequía, una erupción volcánica) nuestra vida puede estar en un grave riesgo, o si no leemos correctamente las intenciones ocultas de los actores de una situación política dada podemos, al final, ser identificados con aquellos a los que criticamos y con quienes nos enfrentamos prácticamente toda la vida. Los eventos del mundo exigen ser interpretados, pero el arte hermenéutico no es sencillo. Los hechos de la vida no se ofrecen de manera transparente y existen grandes intereses que desean mantenerlos así.

Robert Proctor ha debido inventar la agnotología –el “estudio de la ignorancia”, es decir, “del por qué no sabemos lo que no sabemos”–¹ para volver a encontrar conocimientos válidos ahí donde no aparecen rápidamente las certezas, ahí donde incluso los científicos parecen no ponerse de acuerdo y donde el engaño muy presumiblemente ocurre.

Indica Proctor que la importancia de la agnotología se reveló luego de la crisis del tabaco de mediados del siglo pasado, es decir, cuando a la vez que los casos de cáncer de pulmón asociados al consumo del tabaco aumentaban, al mismo tiempo aparecían estudios “serios” –y *muy publicitados*– que lo disociaban (como las campañas publicitarias: “Los médicos fuman Camel” o la de los cigarrillos Chesterfield, la cual afirmaba poseer “evidencia científica” de los beneficios a la salud de su producto).² En el caso de la asociación cáncer-tabaquismo la humanidad aprendió que *las grandes corporaciones y los científicos asociados a ellas eran capaces de mentir por interés*. Otro caso que estudia Proctor (2008) con detalle es el relativo a la “polémica entre evolucionistas y creacionistas”, ocurrida en varios estados del sur de los EUA, de la cual se aprovechó George Bush Jr. para apalancarse en

1. Catedrático de Historia de la ciencia de la Universidad de Stanford, el cual escribió en el 2008 el libro *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*.

2. "Now, scientific evidences on effects of smoking. Much milder Chesterfield is best for you!"

el gobierno, tal y como denunció Chris Mooney en su *La guerra de los republicanos contra la ciencia* (2006).

Como bien muestran Proctor y Mooney, varias comunidades del sur americano (en Kansas, Pennsylvania y Georgia), gracias al apoyo de científicos conservadores³ y, por supuesto, de las generosas donaciones de cristianos también conservadores, lograron producir libros, artículos periodísticos, páginas web y congresos donde se sostenía que la teoría de la evolución carecía de suficiente evidencia científica y, por ende, la “teoría del diseño inteligente” –es decir, la que sostiene que la humanidad, tal y como indica la Biblia judeocristiana, fue creada por un Dios– era perfectamente válida. Dicha actividad les permitió dictar leyes gracias a las cuales, durante varias décadas, se otorgó espacio para enseñar el diseño inteligente en muchas escuelas públicas de los EUA.⁴

Esas crisis del saber han vuelto a ocurrir en los fenómenos relativos al crecimiento de la burbuja financiera de las hipotecas *Subprime* (2006-2008), en el relativo a los alimentos transgénicos y en el del calentamiento global antropogénico. La interpretación correcta de los hechos del mundo, cuando afecta a los intereses de los grandes capitales, corre el riesgo de oscurecerse rápidamente.

Pero, no sólo en esos casos la interpretación es complicada. Para mostrar correctamente aquello a lo cual nos referimos tomaremos dos ejemplos; la lectura de *Las meninas* de Velázquez y el caso de los crímenes ocurridos en Ayotzinapa, Guerrero, en el año 2014.

3. Como el profesor de bioquímica de la Universidad de Lehigh Michael J. Behe, el cual escribió en 1996 su crítica a la teoría de la evolución en su *Darwin's Black box (La caja negra de Darwin)*.

4. Hasta que un juez de Dover, Pennsylvania, declaró, en enero de 2005, “inconstitucional” la enseñanza del diseño inteligente por tratarse de “una tesis religiosa sin fundamento científico”.

2. LEYENDO LAS MENINAS DE VELÁZQUEZ

La pittura è una *cosa mentale*.

Leonardo da Vinci

El Cuadro de la familia, transformado en
Las meninas, demuestra que el pintor no
tiene necesidad de ser un intelectual para pensar.

Daniel Arasse

¿Qué pretendía mostrar el cuadro de las Meninas? ¿Que pretendía Velázquez dar a entender? ¿Qué somos, en nuestros días, capaces de leer en él? De esa obra sabemos casi todo pues comenzó a ser estudiada desde el año 1692, cuando el pintor barroco Luca Giordano la denominó “la teología de la pintura” (pues en aquellos años se consideraba a la teología como la más alta de las ciencias y, por ende, al denominarla de esa manera la estaba reconociendo como lo más elevado en ese arte).⁵ Y a Giordano siguieron Gauthier, Lawrence, Manet, Ortega y Gasset y Cocteau, entre otros. Fue Foucault, sin embargo, cuando la eligió para estudiarla en su introducción a *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1966), el que conminó a toda una generación de filósofos, semiólogos e historiadores, a revisarla... aunque los expertos de ese arte la habían descubierto siglos antes: Goya, Picasso y Dalí, entre muchos otros, quedaron fascinados por el cuadro e incluso realizaron obras que la reinterpretaban.

Es gracias a todos estos estudios que actualmente sabemos casi todo de ella: que antes de denominarse *Las meninas* se llamó *El cua-*

5. O, según la interpretación de Daniel Arasse, que había algo “divino” en la obra de Velázquez, es decir, la presencia de eso denominado por Foucault un “sujeto absoluto” que había sido oculto, elidido, en el cuadro (Arasse, 2000: 181).

dro de la Familia, que fue pintada en el año 1656⁶ por el gran Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, entonces aposentador de la corte y mejor conocido simplemente como Velázquez; conocemos también los nombres de todos los personajes pintados y hasta los de las pinturas que se aparecen en el mismo; sabemos que es un óleo de 318 por 276 cms, que fue comandado a Velázquez por el rey Felipe IV y colocado inicialmente en el despacho de verano del Palacio real (donde estuvo de 1666 hasta 1736) y, después, en otros lugares del mismo para acabar siendo exhibido en el Museo de El Prado. Y al ser integrado en el museo su apreciación ya no fue exclusiva del Rey y sus invitados sino de todo mundo, es decir, fue “democratizado” (Arasse, 2000: 183).

Como puede apreciarse, en el cuadro aparece en primer plano la infanta Margarita, la cual se aprecia como una niña hermosa... aunque algunos años después no pudo dejar de mostrar la herencia, no precisamente agraciada, de su dinastía.

La composición del cuadro, tal como lo indicó Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966), presenta varios elementos enigmáticos: en primer lugar, parece que somos nosotros a quienes saludan o miran los personajes del cuadro, no sólo nos miran la infanta y el pintor sino que incluso una de las nanas inicia un saludo muy respetuoso, razón que llevó a Foucault (y a muchos otros estudiosos del cuadro) a interpretar que no era cualquiera el que había llamado la atención de los personajes del cuadro, lo cual resolvió con el segundo elemento claramente enigmático del mismo, es decir, las imágenes desdibujadas que se en-

6. Aunque en 1659 fue enmendada por el mismo Velázquez. Primero para añadir en el pecho de su propia imagen una Cruz de la orden Santiago con la cual el Rey lo reconoció como caballero y, después, como mostraron los rayos X aplicados al cuadro a solicitud de la conservadora de El Prado (quién notó en ese lugar una “pequeña mancha blanca”), para borrar un anillo que la nana de la infanta Margarita acercaba a la mano de la menor y posibilitó una interpretación del cuadro insospechada y posterior a la foucaultiana (*vide infra*).

cuentran al fondo, en una especie de rectángulo luminoso. La pareja ahí representada, según todos los estudiosos del cuadro, corresponde, ni más ni menos, que a un espejo donde se reflejan las imágenes de los padres de Margarita: el Rey Felipe IV y la reina Mariana de Austria.

Gracias a esa comprensión podemos, por tanto, entender la razón por la cual la pintura se denominó, durante varios siglos *El cuadro de la Familia*. Ese óleo era, entonces, una hermosa manera de representar no solamente a la infanta Margarita y a sus servidores más cercanos sino a sus padres, los reyes (y en particular, indica Foucault, al rey, ese sujeto elidido y absoluto).

Pero los enigmas que el cuadro revela no se interrumpen ahí, existe también una lectura política del mismo. Gracias al cuidadoso estudio realizado en el siglo XVII por Antonio Palomino de Castro y Velasco (mejor conocido como Palomino) y, muchos siglos después, por Manuela Mena Marqués (1984), la curadora en aquel entonces del museo de El Prado, sabemos que en aquellos años la infanta Margarita era la heredera al trono –pues aún no había nacido Felipe Próspero–,⁷ por lo que en el cuadro original (que conocemos gracias a que la curadora del Museo del Prado lo sometió a los Rayos X) ella portaba el anillo que la designaba como tal. En el cuadro original, además, no se encontraba Velázquez ni el enorme cuadro de madera que pintaba, sino que, en su lugar, se encontraba un joven que se dirigía a la infanta para entregarle un bastón de mando y un ramo de flores. El cuadro original, por tanto, mostraba el momento en el cual la infanta Margarita tuvo casi en sus manos el trono, cuando estuvo en la cúspide de la cúspide, ese momento cuando todo eran elogios, cuidados y reconocimientos.

Y cuando los acontecimientos políticos cambiaron, el cuadro debía hacerlo también. Es por ello que no es improbable que Velázquez hubiese obtenido la aprobación del rey para realizar un pequeño “ca-

7. Nacerá apenas un año después, en 1657.

pricho” (Palomino, 1988) en el cual lo principal del cuadro ya no fuese exponer ese momento clave de la familia real (la casi entronización de la infanta) sino, dado que el asunto había sido desplazado por los acontecimientos, hacer otro tipo de elogio, ya no para la monarquía sino para la pintura. El cuadro, indica Daniel Arasse (2000: 209ss), dejó de ser una alegoría de la monarquía para convertirse en una glorificación de la pintura, una donde, a través de su más grande representante (Velázquez mismo), la pintura fuese reconocida como una estrella entre las artes liberales, esa donde el arte de la mano demuestra la idea y se muestra, como decía Leonardo, como una “cosa mental”.

Concluyendo: El cuadro *Las meninas* no puede leerse en un solo sentido (Gombrich, 1950). No existe el “un-sentido”. Son muchas las lecturas que genera una obra de arte, simplemente porque el autor es múltiple: es Velázquez y su afán de hacer una pintura diferente, una que no es “mirada” sino donde la imagen misma del pintor y demás integrantes de la escena miran a los espectadores, la pintura muestra también el “más allá” de Velázquez, esos detalles sólo evidentes para los que están al tanto de los entretelones de la política cortesana de la España de aquel entonces. Por último, en el cuadro se encuentran también esas voces que, desde el inconsciente, hicieron decir a Velázquez cuestiones que él mismo ni siquiera sospechaba.

Una obra es interpretada de múltiples maneras porque son también múltiples los actores, los responsables de su producción. Hablemos ahora de otro caso que solicita nuestra lectura: el crimen de Ayotzinapa.

3. LAS MÚLTIPLES LECTURAS DEL CRIMEN DE AYOTZINAPA

De la masacre de Ayotzinapa todos conocemos los elementos básicos: la noche del 26 y la madrugada del 27 de septiembre del 2014 un grupo de normalistas secuestran algunos camiones, los cuales fueron interceptados por la policía estatal y, luego de una corta persecución,

disparan contra ellos (lo cual produce las primeras muertes, no sólo de los normalistas sino de otros ciudadanos que nada tenían que ver con el asunto). Poco tiempo después el conflicto arrecia y un grupo de varias decenas de normalistas que habían sido capturados por la policía fueron simplemente entregados a los narcos. Todos estos elementos están grabados y documentados.

Tuvimos una primera versión estatal de lo que había ocurrido con los jóvenes entregados a los narcos: que los muchachos estaban sólo desaparecidos. Luego vino la segunda versión (la “verdad histórica” del procurador Murillo Karam): que habían sido asesinados y quemados por los narcos... y sus cenizas arrojadas al río. Después llegaron las críticas a la versión oficial presentadas por investigadores nacionales y por el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) y también algunas confirmaciones por parte de los investigadores de Innsbruck. Finalmente apareció la historia del “quinto camión” (el Estrella de Oro 1531, según el informe del GIEI y la DEA) el cual, suponen, formaba parte de los autobuses que llevan la heroína que se produce en Guerrero hacia Chicago. Al par de todo ello los jóvenes desaparecidos (o asesinados según otras versiones) han sido ya etiquetados por la opinión pública: desde vándalos robacamiones hasta casi mártires.

También ha sido enjuiciado el papel de las autoridades estatales y federales: para dichos jueces los funcionarios son, desde abiertos criminales (se ha hablado de “crimen de Estado”), hasta cómplices de los narcos. Como consecuencia de los hechos el gobernador de Guerrero renuncia a su cargo y son encarcelados el presidente municipal de Iguala y su esposa, ligada a grupos criminales, así como decenas de policías y funcionarios de la región. Los padres de familia de los normalistas ocupan, asimismo, un importante papel, pues, de la misma manera que las madres de la Plaza de Mayo, Argentina, exigen la entrega con vida de sus muchachos: “vivos se los llevaron, vivos los queremos”. Y el presidente de la nación se compromete a presentar

respuestas que difícilmente encontrará. Inicialmente incluso se disculpó... aunque después promovió la campaña por el olvido.

Desde mi punto de vista, todas esas posturas corresponden a un pensar maniqueo, uno que divide la realidad en buenos y malos y pierde el *quid* de la cuestión. El arte hermenéutico nos obliga, antes de enjuiciar a unos u otros, antes de exigir arrepentimiento o reparación, a detenernos en la lectura del contexto, de las razones y el tipo de pensamiento que subyace a una u otra interpretación.

Hagamos hermenéutica del evento. Inicialmente notemos, lo reitero, el tipo de pensamiento dominante y presente en los medios, en padres de familia, autoridades y muchas organizaciones de la sociedad civil: un pensamiento maniqueo (polar, es decir: de buenos contra malos), donde para la mayoría el bueno es el pueblo y el malo es el gobierno.

Pero, leyéndolo con cuidado, en el crimen de Ayotzinapa no operan solo dos integrantes, son al menos tres: pueblo, gobierno y narcos. Es muy importante entender esto.

¿Qué son los narcos? No son el gobierno (aunque algunos pretenden identificarlos), tampoco son el pueblo (como también algunas lecturas pretenden establecerlo). Desde nuestra lectura el narco es una corporación, tal como se deriva de revisar las características que les asigna Joel Bakan en su estudio sobre el tema (*The corporation*, 2004): el narco es una empresa, un negocio trasnacional y como tal su preocupación principal es el retorno, incrementado y lo más rápido posible, de su capital invertido, así como, por supuesto, la defensa de sus intereses y prevalencia de su actividad. Como en el caso de otras corporaciones (como las de los cárteles del alcohol, el azúcar y la sal, o las de la comida chatarra: Coca cola, Bimbo, Kellogs, Sabritas, Barcel, etc.), a los narcos no les importa en absoluto la salud de sus consumidores y hacen todo lo que está en sus manos para mantener vigente su negocio e intereses: compran legisladores (el famoso “cabildeo”) para que establezcan leyes que las favorezcan; compran gobernantes para

que cuiden de sus inversiones. Y también, como en el caso de las otras corporaciones, son los mismos ciudadanos afectados los que mantienen al negocio vigente al consumir sus dañinos productos. Los narcos simple y llanamente son, como puede apreciarse, una corporación.

Apreciar esto nos permite entender mejor lo que ocurrió en Ayotzinapa: la Corporación de narcotraficantes tiene, desde hace años, comprada a buena parte del gobierno de Guerrero (y no sólo al gobernador y su esposa sino, seguramente, a muchos otros funcionarios), el cual le “deja hacer” sus negocios, y protege, con el apoyo de las fuerzas del orden, sus plantaciones. Todo esto tiene al pueblo en una situación de riesgo constante por el “daño colateral” que representa la farsa de la “guerra contra el narco”, establecida por Felipe Calderón, que, como ha mostrado bien la fuga del Chapo Guzmán, se trata de una curiosa guerra donde ¡los carceleros dejan escapar al principal de sus enemigos! La fuga del recapturado Chapo Guzmán, como muchos denunciaron, no fue el producto de la estupidez, fue, simplemente, una acción clara de colaboración.

Pero regresemos al crimen de Ayotzinapa. Como bien sabemos (gracias al informe que menciona el "quinto camión"), los jóvenes se apropiaron de varios camiones de pasajeros, algunos de los cuales traían droga... ¿el secuestro de los camiones fue simplemente un juego? ¿El hecho fue fortuito o había entre ellos alguien que sabía que el autobús llevaba droga de los narcos y que el parapeto de los jóvenes los obligaba a dejarse robar? El informe del GIEI y la DEA deja entrever que ese robo había ocurrido y tenido éxito antes. Esta información, si bien no está comprobada, no carece de lógica.

Siguiendo con esa hipótesis, el 26 y 27 de septiembre del 2014 los narcos no permitieron que les robasen su mercancía. Sólo así puede entenderse que hayan gastado tal cantidad de cartuchos, vehículos y horas para matar a los normalistas. Su objetivo era, como el de toda corporación: la defensa de sus intereses. Sólo así se entiende su intervención en algo que en principio no era de su competencia (¿qué

les importaba que los normalistas robasen camiones para viajar a la Ciudad de México a interrumpir el acto de la esposa del presidente municipal de Iguala?).

El caso que nos ocupa, entonces, ciertamente puede ser leído desde la óptica de los buenos vs. los malos, pero esa lectura es incompleta y por ende incorrecta, desde ella el pueblo es el bueno y el “corrupto gobierno” el malo, ese que cometió el “crimen de Estado” y por ende, constituye un “Estado fallido” al que deberían intervenir las “naciones desarrolladas” para “imponer el orden y la justicia”, es decir, ¿que venga Supermán acompañado de los marines a salvarnos del gobierno mexicano! Como algunos inconscientes claman.

Si los mismos eventos los leemos desde la perspectiva ya no de la ética dualista (la del Supremo bien aristotélica) sino desde la ética de la corresponsabilidad nos damos rápidamente cuenta de que existen, al menos, no dos sino tres actores principales: el pueblo, el gobierno y los narcos (una corporación). En ese esquema debemos añadir que es el pueblo el que enriquece a los narcos. Por ende, todos aquellos que activa (no sólo coludiéndose con ellos desde el gobierno, sino comprando sus drogas) o pasivamente (escuchando sus corridos, riéndose de sus puntadas) apoyan a los narcos son de alguna manera corresponsables y, por ende, cómplices de la muerte de los normalistas. No sólo el gobierno, somos los ciudadanos mismos, y en primer lugar aquellos que compran las drogas de los narcos, los que hacen grande esa corporación. Si queremos que verdaderamente su actividad se detenga se necesita no sólo que el Estado mexicano les retire su apoyo sino que los ciudadanos no los enriquezcan más, pues el dinero que les entregan no tarda en volverse en su contra.

Reiteremos: el gobierno mexicano, por su curiosa política: a veces coludida con los narcos (como dejó entrever la fuga del Chapo Guzmán) y otras veces prohibicionista (cuando se opone a la legalización de las drogas) es directamente responsable de lo ocurrido en Ayotzinapa. También lo son los EUA, que desde el norte fuerzan al gobierno

mexicano a que detenga la exportación de drogas a su nación, y es por ello doblemente responsable, pues fueron ellos mismos los que trajeron la amapola a Guerrero, esa planta que produce una heroína de gran calidad y ha hecho de México el segundo productor a escala mundial (sólo superado por Afganistán), y lo hicieron para poder surtir a sus soldados que pelearon en la Segunda Guerra Mundial y en la guerra de Vietnam... y ahora ¿nos exigen que se detenga un negocio que ellos mismos generaron! El tercer responsable, como antes indiqué, es el pueblo mismo, la ciudadanía que le hace el juego a los narcos activa o pasivamente. Prácticamente todos somos corresponsables y en eso radica nuestra fuerza. Si queremos, nosotros podemos retirarles el apoyo y aniquilarlos.

¿Podemos aspirar a una sociedad que deje atrás el lastre del maniqueísmo y se encamine hacia el pensar triádico? Asumir la corresponsabilidad permite apreciar la complejidad inherente a los acontecimientos de la historia y obrar en consecuencia.

El arte hermenéutico nos permite apreciar que el Estado mexicano, con su política prohibicionista y contraria a la legalización de las drogas, lo único que hace es proteger el negocio de los narcos, los cuales pueden escudar los precios exorbitantes de sus productos en lo complicado de su venta y distribución. La legalización de las drogas, asimismo, no sólo mejoraría la calidad de lo expendido (la Secretaría de salud podría vigilarlo como hace con los alcoholes) sino que ingresaría capital a la nación (pues la Secretaría de Hacienda cobraría impuestos a los nuevos empresarios) y cerraría de golpe la puerta a la narcoviolencia al hacer de los ahora narcos simples empresarios.⁸ La

8. Es por ello que es tan importante la resolución de la Suprema Corte de Justicia de la nación del 4 de noviembre del 2015, la cual dictaminó, por cuatro votos contra uno, el uso lúdico de la marihuana, en un amparo promovido por el grupo Smart (integrado fundamentalmente por los miembros de México Unido contra la Delincuencia). Ellos saben perfectamente que la

hermenéutica nos permite darnos cuenta de que legalizar las drogas en nuestro México es la única manera como podremos impedir que vuelva a repetirse el terrible evento ocurrido en Ayotzinapa.

4. MÁS ALLÁ DEL BIEN Y EL MAL, EL ARREPENTIMIENTO, LA CULPA Y EL PERDÓN

Sabemos gracias a Nietzsche de las contradicciones presentes en la moral cristiana y del terrible lastre social que representan: ordenar el mundo en términos polares de buenos y malos, víctimas y tiranos, implica una simplificación del mundo que es un insulto a la inteligencia. De la misma manera que sostener que el mundo humano se divide en “hombres y mujeres” y, por ende, donde puede establecerse “el carácter masculino” o hasta “la inferioridad mental de la mujer”, pensar que los hechos del mundo los realizan unos buenos y otros malos es una vergonzosa simplificación. Pensar las cosas de esa manera impide entender la noción de verdad y también la de libertad. En un estudio previo (2001) sostuvimos que los actos del mundo no son realizados por “malos” o “buenos” absolutos, que todos somos corresponsables de lo que acaece en el mundo y, por ende, que nuestra libertad implica la “asunción de la tradición heredada”, como bien plantea Heidegger en *El ser y el tiempo*. Asumir la corresponsabilidad permite apreciar la complejidad inherente a los acontecimientos de la historia y obrar en consecuencia.

única manera de detener la narcoviolenencia que sufre nuestro país es mediante la legalización de algo que ya ocurre de facto (el uso de drogas) y donde la prohibición y persecución de dicho negocio sólo promueve (como ocurrió con la prohibición del alcohol en los EUA en el siglo pasado) la emergencia de la violencia de los mafiosos. Ya nos tocará a los padres educar a nuestros hijos para que eviten esas sustancias (como ya debemos hacerlo respecto al alcohol) pues no hay que olvidar que la drogadicción no es el narco. Son fenómenos enteramente diferentes.

El caso que nos ocupa, resumiendo, ha sido leído desde la óptica diádica de los buenos contra los malos, donde el pueblo es el bueno y el corrupto gobierno los malos, pero si el mismo evento lo leemos desde la perspectiva triádica, la de la corresponsabilidad, nos damos rápidamente cuenta de que existen, al menos, tres actores principales: el pueblo, el gobierno y los narcos. Y es ahí donde apreciamos que, curiosamente, también el pueblo es el que enriquece a los narcos. Todos los que activa o pasivamente apoyan a los narcos, sea el gobierno, su brazo armado o el pueblo mismo, son cómplices de la muerte de los normalistas. Es la hermenéutica la que nos permite darnos cuenta de ello.

BIBLIOGRAFÍA

- Arasse, D. (2000): *On n'y voit rien*, Paris: Denoël.
- Balkan, J. (2005): *The corporation: the corporation: the pathological pursuit of profit and power*, Londres: Constable and Robinson Ltd.
- David, P. (2015): *Heidegger et le judaïsme*, Paris: Éditions du Cerf.
- Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses*, Paris: Seuil (*Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI).
- Gombrich, E. (2008): *La historia del arte*, Londres: Phaidon.
- González Ochoa, C. (1986): *Imagen y sentido*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Guitton, J. (2000): *Nuevo arte de pensar*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Heidegger, M. (2013): *Nietzsche*, Barcelona: Ariel.
- Lacan, J. (1953): “Imaginario, Simbólico Real”, en *La nave de los locos*, vol.8, UMSNH, 1999.
- Mena Marqués, M. (1984): “La restauración de *Las meninas* de Velázquez”, en *Boletín del Museo de El Prado*, Vol. 5, No. 14.
- Nietzsche, F. (2012), *Más allá del bien y el mal*, Madrid: Alianza.
- Palomino, A. (1988): *El museo pictórico y escala óptica III. El parnaso español pintoresco laureado*, Madrid: Aguilar.

Portús, J. (2013): *Velázquez y la familia de Felipe IV*, Madrid: Museo Nacional del Prado.

Proctor, R. (2008): *Agnology*, EUA: Stanford.

Tamayo, L. (2001): *Del síntoma al acto*, México, UAQ.

EN LA ERA DE LA IMAGEN DEL MUNDO: LAS REDES SOCIALES DIGITALES

Alberto Constante

Y sin duda nuestro tiempo... prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser... lo que es 'sagrado' para él no es sino la ilusión, pero lo que es profano es la verdad...

L. Feuerbach, prefacio a la segunda edición de
La esencia del Cristianismo

Diré, como escribe Martin Jay, que Jacques-Alain Miller, en 1973, dos años antes que Foucault hablara de él en *Vigilar y Castigar*, escribió un ensayo sobre el Panóptico de Bentham (Jay, 2007, pp. 289-290). Ahí, Miller narraba que este economista había ideado una “máquina óptica”, un “sistema de vigilancia polivalente” en donde la distribución circular de las celdas carcelarias resultaban visibles sólo para el custodio que hacía las veces de gran ojo, la gran mirada, el *Big Brother* orwelliano, pues disponía del poder arquitectónico que privilegiaba sin duda el centro para que esa mirada omniabarcante, no pudiera ser devuelta por los reclusos. El resultado para Miller no era otra cosa que una materialización, “en piedra y en metal”, de la dialéctica de la mirada no recíproca del ojo y lo que puede ver ese ojo... “antítesis de la benigna interacción de lo visible y lo invisible en la carne del mundo propuesta por Merleau-Ponty” (Jay, 2007, p.290). Miller escribía entonces que:

[...] esta configuración plantea una brutal disimetría en lo que atañe a la visibilidad. El espacio circundado carece de profundidad; se des-

pliega y se abre hacia un único y solitario ojo central. La luz lo baña por completo. Nada ni nadie puede quedar oculto en su interior, excepto la propia mirada (*gaze*) en su propio beneficio, se apropia de ella y somete al preso a ella (Jay, 2007, p. 290).

Jay escribe que con estas agudas observaciones Miller no solo desafiaba el intento de los fenomenólogos de rescatar una dialéctica saludable de lo visual, sino que también asestaba un golpe duro al viejo proyecto ilustrado de vincular razón e iluminación. No estoy tan seguro, pienso en aquella fecha del 9 de junio de 1936, cuando Heidegger habló de “La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica”, conferencia que luego fue conocida como *La época de la imagen del mundo*, libro que siempre admiró Adorno. Ahí Heidegger señaló que la Edad Moderna es, frente a otras edades, la edad de la “imagen del mundo”, esto es, la edad en que el mundo se trueca en imagen (Heidegger, 2000: 63 y ss).¹ En donde “imagen”:

[...] hace pensar en primer lugar en la reproducción de algo [...] “Imagen” no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán: “*wir sind über etwas im Bilde*”, es decir, “estamos al tanto de algo”. [...] “Estar al tanto de algo” no sólo significa que lo ente se nos presente, sino que en todo lo que le pertenece y forma parte de él se presenta ante nosotros como sistema. “Estar al tanto” también significa estar enterado, estar preparado para algo y tomar las consi-

1. Heidegger resume en cinco fenómenos la fisonomía espiritual de la Edad Moderna, en ellos y a la base de los mismos está presente la metafísica; y, a la inversa, para penetrar en el fondo metafísico de la época moderna hay que detenerse en el análisis de dichos fenómenos, ellos son la ciencia, la técnica, el arte como estética, la actividad humana como cultura o expresión de un arraigado humanismo, la desdivinización o desacralización. Cfr., Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, primera reimpresión, 2000, p. 63 y sigs.

guientes disposiciones. Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí (Heidegger, 2000: 73-74).

Lo decisivo es que en esa conferencia Heidegger marca los elementos que le permiten desvelar que en la época moderna lo que se da es una “interpretación tecnológica”, y se produce una “técnica mecanizada”, fenómenos cuya esencia es idéntica a la de la metafísica moderna. Para Heidegger, la esencia de la ciencia moderna radica en la “investigación” y ésta tiene su esencia en el conocer como *proceder anticipador* “que se instala en un ámbito de lo ente”, en la naturaleza o en la historia, “así se asegura su ámbito de objetos dentro del ámbito del ser” (Heidegger, 2000: 65).

La ciencia para Heidegger “se convierte en investigación gracias al proyecto y al aseguramiento del mismo en el rigor del proceder anticipador. Pero proyecto y rigor sólo se despliegan y convierten en lo que son en el método” (Heidegger, 2000: 66).

¿Cuál es la idea de ente propia de la Edad Moderna? Esta edad se caracteriza como época de la “*imagen del mundo*”. Imagen del mundo significa un “*sistema*” del mundo y esto quiere decir que lo que tenemos es una unidad de conexión en la “representación” del ente como objetividad. Lo que se convierte en objeto es, y se tiene por existente, el cual es puesto ante sí por el re-presentar: “re-presentar significa, dice Heidegger, en *De la esencia de la verdad* “[...] el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto” (Heidegger, 2007: 156). Así, escribe Heidegger, “Cuando el mundo se convierte en imagen, se inicia el dominio del sistema” (Heidegger, 2000: 73). Imagen del mundo concluye Heidegger no es, en la época moderna, simplemente “una imagen” del mundo, sino “concebir el mundo como imagen” (Heidegger, 2000: 74). La totalidad de los entes vista a través de la

representación y operación humana o, en otros términos, el gesto soberano cartesiano hecho realidad, el mundo convertido en objeto.

La representación moderna consiste en que el sujeto trae ante sí lo que está delante y lo refiere a sí mismo como su ámbito y lugar propio, por ello tenemos el furor de ese constructo lógico tan caro a la ciencia: objeto para un sujeto. En esta perspectiva tanto el ente como el hombre se resuelven en imagen; el ente es “formado” por el sujeto y recibe su sello de éste. Heidegger por ello puede decir: “es la prueba de lo decididamente que el mundo se ha convertido en imagen en cuanto el hombre ha llevado su vida como *subjectum* a la posición principal en el centro de toda relación” (Heidegger, 2000: 76). En consecuencia, el ser del ente se nos manifiesta como la representabilidad del ente. Pero ¿qué es o en qué consiste el representar?

Representar es poner al sujeto para que salga de sí mismo y así asegurarse de ello; es calcular, contar, evaluar y medir, porque este es el único modo de poseer certeza *a priori* y constante. El sujeto pone delante de sí el objeto de su conocimiento, sabe de él porque no es otra cosa que un objeto de conocimiento para un sujeto de conocimiento. Representar ya no es percibir lo que está presente sino aprehender y concebir. Representar es, desde Descartes, un procedimiento de aseguración, y convencimiento. Representar es objetivar para dominar, someter, sujetar y, en este sentido, unificar, reunir, consolidar, homogeneizar.

Quizá no haya otro punto de conexión más inaudito que éste frente a las redes sociales que hoy invaden el espectro vital, quizá estas categorías expresan con enorme puntualidad el nacimiento del poder de las redes sociales, porque éstas son como la culminación de ese orden de representabilidad y, claro, de ejercicio de poder, el orden de las cosas, el orden al que someten a los sujetos. Y cuando hablamos de poder no nos estamos refiriendo a las grandes instituciones, a los enormes escenarios donde se ve, se juega, se transita todo el espectro del poder en su más grotesca forma y ejercicio –como son la Ley, el Estado, las clases–, sino a algo mucho más sutil, mucho más cotidiano

y por ello casi transparente que es lo que nos cruza, nos atraviesa justo porque pertenece al espacio de lo micro. Como dice Deleuze hablando de Foucault:

Hay que captar el poder al nivel de las moléculas y corpúsculos, y no al nivel de las grandes instituciones. He aquí lo que quiere decir, ante todo, “microfísica del poder”. Quiere decir algo en apariencia muy simple. Pero ¿qué es ese poder molecular? El Estado, las clases, la ley, son poderes que llamaríamos “molares”. Para captar el poder hay que llegar hasta las moléculas [...] El poder es una agitación molecular antes de ser una organización estadística (Deleuze, 2014: 32).

Si nos movemos en el territorio molecular del poder, las redes sociales conforman casi con precisión milimétrica ese vasto campo molecular en donde no se juegan los grandes conjuntos del poder mismo, sino lo puntual, casi lo local. El ejercicio del poder es dentro de esa microfísica llamada redes sociales.

Lo interesante del caso es que Heidegger iluminaba en su trabajo el hecho del quehacer metafísico de la técnica mecanizada y, sobre todo, mostraba el carácter de centralidad del hombre como sujeto: “El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal” (Heidegger, 2000: 73) y Miller, quizá sin saberlo, alumbraba una de las tantas consecuencias de esa centralidad del sujeto soberano revelada por Heidegger. Miller, hay que decirlo, no “golpeaba el ideal de la modernidad”, como dice Jay, sólo enunciaba su triunfo.

Lo paradójico de todo esto es que seguramente ninguno de los dos, ni Heidegger ni Miller, pudieron imaginar siquiera lo que andando el tiempo serían las cotas más extremas de lo que ellos visualizaron como algo que nos rebasaba; en el primer caso el dominio avasallador de la *Gestell*, esto es, que el mundo en su totalidad se transforma en aquello que se determina a partir de su disposición para el representar (y el elaborar) humano y, en el otro, un panoptismo infernal al que

todo hombre quedaría absolutamente sometido con la venida al mundo de Internet, la Web y, posteriormente, las llamadas redes sociales digitales.

Lo que podemos preguntarnos es si puede hoy cambiar en algo el estado de la cuestión con lo que Heidegger enunció en 1936, es decir, ¿podríamos tener otro rumbo luego de la aparición de Internet? ¿Luego de las redes sociales? Quizá valga la pena recordar brevemente el desarrollo del pensamiento de este filósofo acerca de la significación de lo que es la imagen del mundo. ¿Qué significó para Heidegger que el mundo se trocara en imagen? ¿Cuáles fueron los alcances de esta afirmación? ¿Cuáles son para nuestro tiempo, en el que el mundo digital ha llegado sin reserva alguna?

Si pensamos que Internet nació en enero de 1983 y que prácticamente en los primeros 10 años ella estuvo bajo la égida académica, el ciberespacio por lo pronto, y en rigor, no existió. Las cosas eran de otra manera. El ciberespacio, o la llamada Web, la red de redes, sólo surgió dos décadas después. El mundo real estuvo al margen de la existencia del mundo virtual. Tim Berners-Lee fue quien diseñó la famosa Web, y en 1993 Marc Andreessen puso en el tapete del juego el primer navegador gráfico al que sucedieron una pléyade. Todos sabemos qué fue lo que sucedió después... Pero, de verdad ¿lo sabemos?

Hay una serie de textos críticos sobre Internet como los de Jaron Lanier, Doc Searls, Astra Taylor, Jorge Schwartzman, Ethan Zuckerman y Nicholas Carr, e incluso el propio Lipovetsky tanto como el experto en las nuevas tecnologías de la información, Manuel Castells, que intentan una comprensión radical sobre este fenómeno para ir más allá de nuestra atracción y seducción por la Web. Son textos en los que se nos insta a tener una posición frente al raro, disfuncional, desigual mundo ampliamente vigilado que hemos estado construyendo con herramientas digitales llamado Internet. Todos estos estudiosos de la tecnología contemporánea lo que pretenden es alertarnos y “despertarnos” de nuestro sueño dogmático, de la pesadilla en la que

habitamos sonámbulos. Pero ni ellos son Hume ni mucho menos nosotros Kant.

Si se me apura un poco diría que hemos pasado de la sociedad del espectáculo que preconizaba Guy Debord, cuando escribía que:

El espectáculo se muestra a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como instrumento de unificación. En tanto que parte de la sociedad, es expresamente el sector que concentra todas las miradas y toda la conciencia. Precisamente porque este sector está separado es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que lleva a cabo no es sino un lenguaje oficial de la separación generalizada (Debord, 1998: 8).

a eso que Byung-Chul Han ha llamado “La sociedad del cansancio” (2012),² y transitamos de ella a otra sociedad donde es el reino de la transparencia de las sociedades democráticas, o a ese mundo que este filósofo llama enjambre, todos ellos sujetos al

[...] infierno de lo igual (en donde) Google y las redes sociales, que se presentan como espacios de libertad, se han convertido en un gran panóptico, el centro penitenciario imaginado por Bentham en el siglo XVIII, donde el vigilante puede observar ocultamente a todos los prisioneros. El cliente transparente es el nuevo morador de este panóptico digital, donde no existe ninguna comunidad sino acumulaciones de Egos incapaces de una acción común, política, de un nosotros. Los consumidores ya no constituyen ningún fuera que cuestionara el interior sistémico. La vigilancia no se realiza como ataque a la libertad. Más bien, cada uno se entrega voluntariamente, desnudándose y exponiéndose, a la mirada panóptica. El morador del panóptico digital es víctima y actor a la vez (Han, 2013).

2. (Han, 2012), (Han, 2013), (Han, 2014).

Miller y Foucault en cierto modo habían señalado esto que leemos en Byun-Chul Han, pero, insisto, a nivel ontológico. *Ser y tiempo* y *La época de la imagen del mundo*, habían dibujado los contornos de este mundo cuyo primer efecto es allanador, violento, y de sometimiento voluntario. Esta época de la imagen del mundo es algo que resulta inevitable pues pertenece al “olvido del ser”. Aquí, como si fuera literalmente una imagen del mundo, se refosiliza la modalidad de la vida inauténtica preconizada desde *Ser y tiempo*.

La narrativa dominante de Internet, o mejor, de la Web, es una tecnología que libera, informa y capacita a las personas. Manuel Castells ha escrito en *El impacto de internet en la sociedad*:

Internet es una “tecnología de la libertad”, según el término acuñado por Ithiel de Sola Pool en 1973, quien paradójicamente, aunque procedía de un entorno libertario, contó, para beneficio de científicos, ingenieros y también de sus alumnos, con financiación del Pentágono sin tener ninguna aplicación militar en mente para sus investigaciones (Castells, 2001: 12).

Pero igual añade, con discreta ironía, que:

Desde 2002 (año de la creación de Friendster, antecesor de Facebook) se está produciendo una nueva revolución sociotecnológica en internet: la irrupción de redes sociales donde ya están representadas todas las actividades humanas, que incluyen relaciones personales, negocios, trabajo, cultura, comunicación, movimientos sociales y política. “Las redes sociales son servicios de web que permiten a los individuos (1) crearse un perfil público o semipúblico dentro de un sistema delimitado; (2) articular una lista de otros usuarios con los que se comparte conexión; y (3) ver y navegar en su lista de conexiones y las del resto de usuarios dentro del sistema” (Boyd y Ellison, 2007: 16, en Castells, 2001: 16).

Y no le falta razón, el potencial de la red es enorme, y permite cientos de miles de cosas que antes jamás habríamos podido llevar a cabo sin su ayuda. Pero este es el lado luminoso de nuestro Jano bifronte. Internet se ha convertido en una máquina óptica global para la creación de un mundo caracterizado por la enorme y creciente desigualdad, en donde la existencia en común se ve escandalosamente incendiada en la modalidad de la impropiedad, una existencia vivida en el anonimato e impersonalidad del *Das Man* (Heidegger, 2006:127), como señalara en su día Heidegger.

Las redes digitales utilizan el medio más eficaz de todos para vivir en la gravosa tiranía de ese *Das Man* y es el *Man sagt* (“se dice”), “la palabrería”, el parloteo (*das Gerede*) (Heidegger, 2006: 168); pero igual, en su afán por asimilar apariencias, el hombre no quiere penetrar, se contenta con ver, aunque como en el panóptico, su mirada no le sea devuelta. Se desarrolla en él, lentamente, sin que se percate, “una curiosidad” superficial (*die Neugier*) (Heidegger, 2006: 171) que lo hace saltar de una apariencia a otra, el caso más paradigmático es esa red social Facebook, la red perversa ideada para la banalización de la vida misma. La vida en el instante, ese instante de la curiosidad es siempre un vacío. El parloteo y la curiosidad sumen al existente en un profundo equívoco: “la ambigüedad” (*die Zweideutigkeit*) (Heidegger, 2006: 174) constante e irremediable. No en vano Eco pudo decir que Facebook había dado la palabra al tonto del pueblo. En Heidegger todo esto equivale a “la caída” (*Verfallen*) (Heidegger, 2006: 176), en la que se da un proceso constante y progresivo de erradicación y alejamiento de sí.

Las redes sociales no ocultan su raigambre sino que la evidencian: es la eclosión de la *Gestell*, la época de la “imagen del mundo”. Sin dejar de desconocer que la tecnología descentralizada de internet se traduce naturalmente en una sociedad aparentemente menos jerárquica y desigual, lo que se rompe es el viejo centro y empieza a aparecer una generación digital que será pronto la generación de los amos del mundo. Este nuevo poder puede tener sus raíces en una red sin fronteras,

en el dominio de la técnica, en el olvido del ser, como ya nos hizo ver Heidegger. Las nuevas tecnologías no sólo han dispuesto del ente en el modo de la imposición, sino que ahora están modificando nuestras formas de entender la realidad y están disponiendo la conformación de la subjetividad contemporánea.

En este sentido, Heidegger había advertido que la subjetividad puede modularse en múltiples formas: como yo, como tú, como ser racional, como nación, como pueblo, como dueño y señor del planeta. En el fondo todas estas nociones no son sino variaciones sobre un mismo tema: la subjetividad; ésta ha alcanzado su ápice en nuestro tiempo digital, el tiempo eterno de la Web, de las redes sociales digitales, con el imperialismo planetario por el que el hombre, organizado técnicamente, está organizando uniformemente la tierra.

Heidegger ha advertido repetidamente que el hecho de que ingresemos en la última fase de la modernidad no significa que ésta esté a punto de periclitarse; al contrario, la última etapa será probablemente la de más larga duración. No podemos con nuestro puro querer salir de la modernidad. Podemos, ciertamente, disponernos a su superación cayendo en la cuenta del origen de la subjetividad, que no es otro que la transformación y desfiguración de la verdad en certeza. Un síntoma de que ingresamos en el último período de la época moderna es lo que Heidegger llamó “el fenómeno de lo gigantesco”. Desde 1938, época en que esta conferencia fue dictada, Heidegger constata que lo gigantesco ha comenzado a reinar en todos los órdenes. Lo gigantesco impera allí donde aparentemente queda dominado, pero lo gigantesco no se da sólo en lo cuantitativo; lo gigantesco es más bien el hecho de que lo cuantitativo se convierte en una cualidad y, por ende, en una forma privilegiada de lo grande ¿Qué es esto gigantesco ante el imperativo de las redes sociales? Redes que, si lo pensamos cuantitativamente, abarcan casi el total de la población mundial.

Lo característico de nuestra época es que lo cuantitativo, a través del cálculo, la planificación, la dirección y la aseguración ha salta-

do a ser, paradójicamente, algo cualitativo, incalculable. ¿Qué son las redes? Internet mismo “es, como dice Margarita Rodríguez, un medio de comunicación rizomático” (2012: 28) ¿Y los buscadores como Google? La objetividad se ha exasperado en una pura relación sujeto objeto; el objeto asegurado como mera existencia, como objeto de encargo, como existencia en sentido económico; así, no sólo desaparece la objetividad y con ella el sujeto de quien depende, sino que llega a su extremo bajo la “imposición de la técnica”, cuya esencia consiste precisamente en la “im-posición” (*Ge-Stell*). Esta es, agrega Heidegger, “la sombra invisible que se proyecta sobre todas las cosas, al convertirse el hombre en *subjetum* y el mundo en imagen.

Vivimos en una nueva sociedad, la del cansancio, de la transparencia, en suma, la sociedad digital, una imagen vaga y difusa de la sociedad real, vivimos una imagen de la realidad en donde lo digital impera. Eso virtual, nuestro panóptico digital, donde el sentido está dado por la imposibilidad de la perspectiva porque se produce por todos lados, la mirada que no devuelve la mirada, la mirada silenciosa y expectante llega de todos lados. No hay un centro, un *locus*, es el sometimiento irrestricto a una sociedad de control donde el sujeto se desnuda sin vergüenza, creyendo que ahí es donde encuentra su libertad aunque el precio de someterse a este *dictum* sea justo su propia libertad. Heidegger tenía razón, vivimos en la era de la imagen del mundo, sólo que ahora: digital.

BIBLIOGRAFÍA

- Castells, M. (2014): “El impacto de internet en la sociedad: una perspectiva global”, en *C@mbio: 19 ensayos fundamentales sobre cómo internet está cambiando nuestras vidas*, BBVA OpenMind.
- Debord, G. (1998): *La sociedad del espectáculo*, en <https://docs.google.com/file/d/0BxGzJqlsmtl8ZmYwMzljN2EtNjk4Yi00>

MW13LTgyNDgtN2IyZDAyMGFhMTcx/edit, el 29 de septiembre de 2015.

Deleuze, G. (2014): *El poder. Curso sobre Foucault*, Tomo II, Buenos Aires: Cactus.

Han, B. (2012): *La sociedad del cansancio*, Madrid: Herder.

_____ (2013): *La sociedad de la transparencia*, Madrid: Herder.

_____ (2014): *El enjambre*, Madrid: Herder.

Heidegger, M. (2000): “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza.

_____ (2006) *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemayer Verlag.

_____ (2007) “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid: Alianza

Jay, M. (2007) *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid: Akal.

Rodríguez Ibáñez, M. (2012): *Cómo la red ha cambiado el arte*, Asturias: Trea.

COLABORADORES

ARTURO AGUIRRE MORENO

Doctor en filosofía por la UNAM, con estancia de investigación posdoctoral en el CCHS-CSIC de Madrid. Ha sido Fellow Young Researcher de la UNESCO y actualmente es profesor-investigador de la Facultad de Filosofía de la BUAP. Sus líneas de investigación son: fenomenología de la violencia, exclusión y comunidad, así como antropología cultural. Entre sus obras se encuentra: *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie* (Afinita, 2007), *Kaleidophonía. Violencia, exilio y este su mundo* (BUAP-EDAF, 2013), y *Tres estudios sobre el exilio* (EDAF, 2014), en coautoría con Luis Roniger y Antolín Sánchez Cuervo.

ALBERTO CONSTANTE

Profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; miembro del SNI; ha publicado varios libros sobre filosofía y ha coordinado otros tantos sobre distintos tópicos especialmente sobre redes sociales.

ROMÁN CHÁVEZ BÁEZ

Doctor en Filosofía y Licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana. Ha sido Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la Universidad del Claustro de Sor Juana (Ciudad de

Colaboradores

México). Actualmente se desempeña como Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la FFyL de la BUAP con el apoyo del Programa de Retenciones del CONACyT. Su especialidad son los temas alrededor de la filosofía de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy, con énfasis en la estética. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Sección México y Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

RICARDO GIBU

Doctor en filosofía por la Pontificia Università Lateranense de Roma (2002). En la actualidad es profesor de tiempo completo y coordinador de la Maestría en Filosofía y del Doctorado en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es el responsable del Cuerpo Académico "Fenomenología, hermenéutica y ontología". Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II). Sus líneas actuales de investigación son la ética desde una perspectiva fenomenológica y la intersubjetividad.

FRANCISCO GÓMEZ-ARZAPALO

Realizó estudios de licenciatura y posgrado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación recientes son la hermenéutica del Eros y la propuesta de una ética erótica. Su última publicación es *El amor y su singularidad erótica*, bajo el sello de la Universidad Iberoamericana y en imprenta se encuentra el trabajo de investigación acerca de los "Prolegómenos para una ética erótica". Cofundador de la Sociedad Iberoamericana de estudios Heideggerianos, ha publicado en diferentes revistas especia-

Colaboradores

lizadas y periódicos el pensamiento de Martín Heidegger; también es autor y coautor de algunos libros dedicados a la comunicación, la ontología y el arte.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Licenciado en Filosofía por la UMSNH (1995), con la tesis “Fenomenología del rostro en Emmanuel Levinas”. Maestro en Filosofía de la Cultura por la UMSNH (1999), con la tesis “Significado del historicismo de José Gaos en la filosofía de la cultura en México”. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, Italia (2004), con la tesis “La antropología fenomenológica de Edith Stein como Fundamento para la filosofía de la historia”. Es Profesor-Investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Es miembro ordinario de la sección mexicana del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, del CONACyT. Sus trabajos de investigación privilegian la fenomenología (Husserl, Edith Stein, Patočka), la filosofía de la historia y la filosofía hispanoamericana, especialmente María Zambrano y José Gaos.

FERNANDO HUESCA RAMÓN

Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México con la tesis: “Economía política en Hegel: valor, capital y eticidad”. Actualmente labora como docente del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, de la Maestría en Filosofía y Doctorado en Filosofía Contemporánea, de la Maestría en Estética y Arte dentro de dicha Facultad. Asimismo labora como profesor en el área de estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad

Colaboradores

Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación son bioética, economía política, filosofía política, estética y la filosofía del idealismo alemán. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

GRACIELA RALÓN DE WALTON

Es doctora por la Universidad de Buenos Aires y licenciada en Filosofía por la Universidad de El Salvador. Es profesora en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina y Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Su área de interés principal en la fenomenología es el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Es autora de numerosos trabajos publicados en revistas especializadas y en libros colectivos.

GERARDO RIVAS LÓPEZ

Doctor en filosofía por la UNAM y actualmente profesor investigador de tiempo completo en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Autor de libros sobre la poética barroca, la relación del cine con la cultura actual y la vida de eminentes universitarios mexicanos. Ha escrito múltiples ensayos sobre diversas problemáticas filosóficas y estéticas. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores en el nivel II.

ARTURO ROMERO CONTRERAS

Doctor en filosofía por la Freie Universität Berlin (Alemania), realizó estudios de posdoctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en París, Francia. Ha sido becario del CONACyT

Colaboradores

(México) y del DAAD (Alemania). Actualmente se desempeña como profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras, BUAP. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus áreas de investigación actuales son: filosofía del espacio, interpretaciones filosóficas de las lógicas no-clásicas, idealismo alemán, fenomenología y filosofía francesa contemporánea.

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

Doctor en Filosofía por la Universidad Veracruzana. Actualmente realiza una estancia Posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con apoyo del CONACyT. Su trabajo se centra en el pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl, Edith Stein y Ortega y Gasset, en especial el personalismo, la ética, la antropología y la fenomenología de la cultura. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I).

LUIS TAMAYO

Psicoanalista formado en L'école lacanienne de psychanalyse y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Taller de Investigaciones Psicoanalíticas, de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad y de la Martin Heidegger Gesellschaft. Autor de los Libros: *La temporalidad del psicoanálisis* (UdeG, 1989), *Del síntoma al acto* (UAQ, 2001), *Del discipulado en la formación del psicoanalista* (ICM, 2004), *La locura ecocida* (Fontamara, 2010), *Los demonios de Heidegger* –en colaboración con Ángel Xolocotzi– (Trotta 2012), *Aprender a decrecer* (Paradiso, 2014) y *Miradas del mundo futuro* (en dictaminación). Fue Profesor de la Facultad de

Colaboradores

Filosofía y Letras de la UNAM (1984 a 2002) y ha sido profesor invitado en múltiples universidades nacionales y extranjeras. Actualmente es Rector de El Colegio de Morelos.

CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ

Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y la Maestría en Filosofía Política en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. En la actualidad es profesora de Tiempo Completo en la BUAP en la Licenciatura y la Maestría en Filosofía. Sus líneas de investigación giran en torno al problema de la libertad y la afectividad y sus relaciones con la racionalidad, todo ello vinculado especialmente con Spinoza.

JEANNET UGALDE QUINTANA

Realizó el Doctorado en Filosofía (2009-2013), en la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigida por el Dr. Ricardo Salles y en la Eberhard-Karls-Tübingen Universität, bajo la dirección del Prof. Dr. Thomas A. Szlezák. Actualmente es Profesora de Asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras UNAM. Entre sus escritos se encuentran los artículos: “Experiencia mística y lenguaje en San Juan de la Cruz”, “Pensar desde la heterogeneidad en Antonio Machado” y “Distinción de los grados de conocimiento y sabiduría en Aristóteles”.

ROBERTO WALTON

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Téc-

nicas y Profesor emérito en la Universidad de Buenos Aires. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Codirector de la revista *Escritos de Filosofía*, y miembro de los consejos asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Acta Fenomenológica Latinoamericana* e *Investigaciones fenomenológicas*. Miembro honorario de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Ha colaborado en *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* y *The Routledge Companion to Phenomenology*.

ÁNGEL XOLOCOTZI

Doctor en filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), en donde colabora como profesor en la Licenciatura y el Posgrado en Filosofía. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de estancia de doctores y tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid–Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel III) y participa en múltiples Comités Científicos como el del Heidegger-Jahrbuch. Actualmente es presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Tiene en su haber más de cien conferencias y ponencias, tres traducciones de Heidegger así como once libros coordinados y otros nueve de su autoría.

INDICE

Presentación, 7

I. APORTES FENOMENOLÓGICOS

La imaginación en la construcción y reconstrucción de la historia según E. Husserl y P. Ricoeur, 11

ROBERTO WALTON

La función del diagrama en la fenomenología de Husserl, 39

ARTURO ROMERO CONTRERAS

La imagen y sus conflictos: conciencia de imagen y presentación en Husserl, 69

ROMÁN CHÁVEZ BÁEZ

La imagen del sentido. Reflexiones desde la filosofía de Heidegger, 81

FRANCISCO GÓMEZ-ARZAPALO

De la imagen de la caverna al sentido de las sombras: la crítica de Heidegger a la concepción platónica de la verdad, 91

JEANNET UGALDE QUINTANA

Metáfora y significación ética en Levinas, 105

RICARDO GIBU Y ÁNGEL XOLOCOTZI

Institución, sentido e historicidad en la filosofía de Merleau-Ponty, 119

GRACIELA RALÓN DE WALTON

Sentido y realidad virtual en la fenomenología de Ortega y Gasset, 139
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

El problema del sentido en la escuela fenomenológica italiana actual:
Ales Bello, De Palma, V. Costa, 157
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

II. APORTES HERMENÉUTICOS

Ontología de la imagen de sí como encarnación, 173
GERARDO RIVAS LÓPEZ

Sentido y expresión en la obra de Eduardo Nicol, 193
ARTURO AGUIRRE MORENO

Exégesis bíblica y superstición. La imagen de los profetas en el *Tratado teológico-político*, 205
CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ

La noche del mundo: fenomenología de la imagen en Žižek y Goretzki a partir de la metafísica de juventud de Hegel, 219
FERNANDO HUESCA RAMÓN

Transmitir no es comunicar. Imagen y sentido de Las Meninas y los crímenes de Ayotzinapa, 233
LUIS TAMAYO

En la era de la imagen del mundo: las redes sociales digitales, 251
ALBERTO CONSTANTE

COLABORADORES, 263

Imagen y sentido. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas, edición de Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi, se terminó de imprimir en Editorial Nautilium A. C., Andador Luis de la Rosa 88, col. Jardín Balbuena C.P. 15900, Ciudad de México, en diciembre de 2016. El tiraje consta de 1000 ejemplares.

