

RICARDO GIBU SHIMABUKURO · ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

coords.

LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

APORTES FENOMENOLÓGICOS
SOBRE LA TEMPORALIDAD

La experiencia del tiempo

Aportes fenomenológicos sobre la temporalidad

Ricardo Gibu Shimabukuro

Ángel Xolocotzi Yáñez

(coordinadores)

La experiencia del tiempo

Aportes fenomenológicos sobre la temporalidad

Editorial Biblos

Gibu Shimabukuro, Ricardo
La experiencia del tiempo: aportes fenomenológicos sobre la temporalidad /
coordinación de Ricardo Gibu Shimabukuro; Ángel Xolocotzi Yáñez. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2020.
495 p. ; 23 x 16 cm. - (Filosofía)

ISBN 978-987-691-873-2

1. Fenomenología. I. Xolocotzi Yáñez, Ángel. II. Título.
CDD 142.7

Este libro fue financiado con recursos PROFEXCE 2020

Diseño de tapa: Luciano Tirabassi
Armado: Lucila Domínguez

© Los autores, 2020
© Editorial Biblos, 2020
Pasaje José M. Giuffra 318 (C1064ADD), Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com.ar
Hecho el depósito que dispone la ley 11.723
Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la
transmisión o la transformación de este libro sin el permiso previo y escrito de la
editorial. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

A la memoria de Silvia

Durán Payán.

El tiempo es un título que recubre un *conjunto de problemas totalmente delimitados* y una esfera de extraordinaria dificultad. Se mostrará que lo que hemos expuesto hasta aquí ha encubierto toda una dimensión de la conciencia que fue necesario encubrirla para evitar cualquier confusión y para proteger lo que por lo pronto es visible únicamente en la actitud fenomenológica.

Husserl, *Ideas I*

Índice

Presentación	
<i>Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi</i>	13

I

La temporalidad en el desarrollo de la obra husserliana

Consideraciones sobre el concepto de tiempo desde la perspectiva de la fenomenología generativa	
<i>Alexander Schnell</i>	21

Conciencia absoluta, finitud y muerte. Un análisis a partir de Edmund Husserl	
<i>Román Alejandro Chávez Báez</i>	51

Presente viviente, sueño y vigilia. La continuidad y la ruptura de la predación del mundo en la fenomenología de Husserl	
<i>Ignacio Rojas Godina</i>	79

II

La temporalidad fenomenológica en contraste

Temporalidad como entrelazamiento en Husserl y como cuidado en Heidegger. Convergencias y divergencias entre los <i>Manuscritos de Bernau</i> y <i>Ser y tiempo</i>	
<i>Diego Ulises Alonso Pérez</i>	121

La fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Husserl en la tesis doctoral de Levinas	
<i>Ricardo Gibu Shimabukuro</i>	155

La transfiguración del tiempo: cuerpo, deseo y presente vivo. Sobre el problema de la añoranza en Husserl y Spinoza	
<i>Ignacio Quepons Ramírez</i>	189

Fenomenología del trabajo. El cuerpo como órgano del esfuerzo. Apuntes para una aproximación entre Husserl y Marx	
<i>Marcela Venebra Muñoz</i>	237

III

Apropiaciones fenomenológicas de la temporalidad

Ser, tiempo y el olvido del espacio en Heidegger	
<i>Arturo Romero Contreras</i>	279

Temporalidad originaria en Levinas	
<i>Jorge Medina Delgadillo</i>	315

La actualidad del concepto de duración en Henri Bergson	
<i>Emmanuel Tepal Calvario y Claudia Tame Domínguez</i>	337

Los problemas fundamentales de la modalización y el fenómeno del tiempo en Heidegger	
<i>Felipe Arámburo Manilla</i>	353

IV

Temporalidad y situaciones vitales

Temporalidad y locura	
<i>Luis Tamayo Pérez</i>	391

Temporalidad y olvido	
<i>Jeannet Ugalde Quintana</i>	411

Temporalidad, afectividad y muerte	
<i>Stefano Santasilia</i>	435

La dialéctica del ser social a través de la amistad	
<i>Víctor Gerardo Rivas López</i>	459

Sobre los colaboradores.....	487
------------------------------	-----

Presentación

Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi

Un famoso pasaje del Libro III de las *Helénicas* de Jenofonte refiere al tiempo como “*alethestaton*”, como “el más veraz” (Cf. 2000: 92). Efectivamente, el tiempo desoculta, saca a la luz aquello que permanecía oculto. Séneca retomará ese punto al destacar el carácter descubridor o verdadero del tiempo. Sin embargo, relacionar el tiempo con la verdad no ha sido asunto sencillo en la tradición filosófica posterior. Por un lado, el tiempo fue colocado como aquello caracterizado por el fluir constante, mientras que la verdad estaba determinada no solo por su permanencia, sino por su unidad. ¿De qué manera podría atribuírsele al tiempo algo que le es completamente ajeno como la verdad? ¿Cómo puede siquiera pensarse que lo que más se escapa podría ser lo más verdadero?

Quizás en esto se anuncie aquello que posteriormente San Agustín expresará en su tematización sobre el tiempo: si no nos preguntan lo sabemos, pero si nos preguntan no sabemos qué responder (Cf. 1979: 478-479). En efecto, en la vida cotidiana podemos apreciar la cercanía del tiempo con la verdad en una comprensión pre-filosófica y pre-temática, por ejemplo, cuando exclamamos que “las cosas por su peso caen” o que

“el tiempo lo dirá todo”. Empero, la tradición filosófica desde Platón asumió ciertos parámetros que marcaron un abismo no solo entre la determinación de los conceptos filosóficos, sino también entre las diversas formas de aprehensión de los fenómenos.

A pesar de la vasta tradición filosófica que encontramos a finales del siglo XIX, surge la posibilidad de una revisión del filosofar mismo ya no con base en los diversos contenidos heredados, sino en la forma misma de hacer filosofía. Sabemos que esta revisión será determinante para la filosofía posterior y estará abanderada inicialmente por Edmund Husserl y posteriormente por Martin Heidegger. A pesar de las diferencias entre ambos pensadores, podemos sostener aquello que alguna vez confesó Husserl a D. Cairns: la fenomenología somos Heidegger y yo (Cf. 1976: 9). Lo planteado por ambos filósofos determinará, como sabemos, el ritmo de gran parte de la filosofía posterior.

La autocrítica filosófica llevada a cabo por la fenomenología posibilitó volver a ver aquellas relaciones abismales entre el fenómeno del tiempo y el fenómeno de la verdad –entre muchos otros–, y pensarlas con base en una idea de experiencia de forma renovada. Un primer elemento para ello consistía en tomar como punto de partida la aprehensión del mundo en la vida a partir de la multiplicidad de modos de aparición. De esa forma, aquello que la vida pre-filosófica ha mencionado y divulgado, no es una cuestión insignificante, sino algo digno de ser pensado más allá de los esquemas metafísicos heredados. Tal ejercicio ha permitido refrescar el

trabajo filosófico y abrir espacios de diálogo no solo con las ciencias y artes, sino con aquello experimentado de forma cotidiana no temática.

De esa forma, la cuestión del tiempo ha cobrado otro cariz al ser pensado no solo respecto de la verdad, sino en torno a asuntos que la tradición metafísica consideraba “inadecuados”. En este sentido, la presente publicación busca contribuir en diversas formas a la resignificación del fenómeno del tiempo a partir, por un lado, de diversos análisis con base en lo trabajado tanto por Husserl como por Heidegger y, por otro lado, establecer puentes con otros fenómenos poco desplegados hasta el momento. Se trata pues de dos niveles de exposición que se entrelazan en las contribuciones del presente volumen.

El despliegue del tiempo a partir de fenómenos como la finitud, la muerte, la continuidad, la duración o la generación, quizá no resulte enigmático para el lector. Tampoco podrán sorprender los capítulos que aborden la cuestión del tiempo respecto de la añoranza o el olvido; pero podrían causar sorpresa el hecho de que el tiempo sea pensado en relación con el trabajo, la locura, la afectividad o la amistad, así como con la verdad, a lo cual hicimos referencia de entrada. La diversidad expositiva busca abrir horizontes no solo en torno a las temáticas, sino también por lo que se refiere a los autores de la propia tradición filosófica. De manera que el lector accederá a puntos de encuentro entre autores propios de la fenomenología y filósofos consagrados por la tradición como Spinoza, Marx o Bergson.

La propuesta para congregar las investigaciones que aquí se exponen ha sido guiada por el Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y Ontología” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Gracias a ello, el trabajo realizado desde hace más de una década y el presente volumen, permiten consolidar la investigación filosófica con el rigor requerido. Los capítulos que aquí presentamos son indicadores de que los problemas filosóficos no son cuestiones ajenas a la vida en el mundo, sino que se nutren de ella y retornan a ella, como bien señalaban tanto Husserl como Heidegger en diversos textos y momentos. Y el hilo conductor de todo el libro es uno de los asuntos presentes en la vida cotidiana, tanto en su carácter filosófico como pre-filosófico: el tiempo. Como ya indicamos, todas las contribuciones comparten la posibilidad de destacar uno u otro aspecto del mismo.

Agradecemos la disposición de los profesores investigadores para compartir sus respectivos trabajos y, de modo especial, a la Mtra. Viridiana Pérez Gómez por su valioso apoyo en la preparación de este libro y a Néstor Cortés Cuéllar por la revisión de gran parte de los capítulos. Finalmente quisiéramos agradecer las gestiones de las autoridades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla para poder contar con los apoyos respectivos que han logrado consolidar la investigación filosófica en la línea de Fenomenología y Hermenéutica en la que se inserta esta publicación.

Bibliografía

AGUSTÍN (1979). *Las Confesiones*, Madrid: BAC.

CAIRNS, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague:
Nijhoff.

JENOFONTE, (2000). *Helénicas*, Madrid: Gredos.

I

La temporalidad en el desarrollo
de la obra husserliana

Consideraciones sobre el concepto de tiempo desde la perspectiva de la fenomenología generativa¹

Alexander Schnell

La experiencia del tiempo remite ya, a nivel de la experiencia cotidiana, “aún” no fenomenológica, a una experiencia *múltiple* del tiempo. Así, por ejemplo, el tiempo cíclico del calendario es distinto del personal, del tiempo vivencial que atraviesa nuestra vida hasta nuestra muerte. Sin llegar a diseccionar detalladamente esta multiplicidad de distintas experiencias temporales, es fácil ver desde un principio en qué medida y por qué la interpretación fenomenológica del tiempo tiene que ver de manera manifiesta con distintos tipos de tiempo. Esto se confirma en todos los proyectos fenomenológicos significativos que plantean un análisis del tiempo: Husserl distingue entre temporalidad “objetiva”, “apareciente” (fenomenal) y “pre-fenomenal”; en Heidegger se encuentra la diferencia entre temporalidad “originaria”, “preocupada” y “vulgar”; Fink separa de igual manera distintas formas de tiempo, aunque rechace todo ordenamiento por niveles; Levinas separa la “diacronía” de la “sincronía” y así también Richir distingue por su parte entre una

¹ Traducción por Ángel Alvarado Cabellos (Bergische Universität Wuppertal).

“temporalización originaria extra-lingüística”, una “temporalización lingüística en presencia” y una “temporalización *presente*”. Pero incluso fuera de la tradición fenomenológica en sentido estricto pueden diferenciarse distintas “determinaciones temporales” (Kant) o “series temporales” (en McTaggart). Con todo, debemos cuidarnos de tomas de posición apresuradas. ¿En qué consiste el sentido fenomenológico de una pluralidad de niveles temporales?

1. En lo que concierne a la pregunta planteada por Husserl y orientada de manera transcendental-gnoseológica a los distintos niveles de constitución, no hay acuerdo común entre los comentaristas respecto a cuántos niveles temporales es posible distinguir a partir de sus análisis del tiempo. En la conocida diferenciación de los distintos niveles de constitución “en su arquitectura esencial”, Husserl distingue en el §34 de las *Lecciones* entre 1) “las cosas de la experiencia en el tiempo *objetivo*”, 2) “las multiplicidades de fenómenos constituyentes de distinto nivel”, “las unidades inmanentes en el tiempo pre-empírico” y 3) “*el flujo absoluto de la conciencia constituyente de tiempo*”. Como señala Rudolf Boehm, el §34 es una compilación de Edith Stein que se apoya en el texto número 40 (*Husserliana X*) redactado por Husserl entre comienzos de 1907 y comienzos de 1909. En dicho texto, se habla de 1) los “niveles del ser empírico, del ser de la experiencia”, de “lo dado y pensado en la

experiencia”, del “ser que llamamos realidad material (*reale Wirklichkeit*) (Hua X: 287)²”, 2) del “tiempo pre-empírico con pasado, ahora, luego” y del “ente pre-empírico”, de lo “que dura y lo que muda” y 3) del “flujo de la conciencia”. Por un lado, una división en tres niveles salta aquí a la vista; por otro lado, Husserl distingue entre tiempo “empírico” y “pre-empírico”, lo cual parece indicar, más bien, una división en dos niveles. Se debe confrontar este pasaje con otro procedente de una época posterior (a saber, de 1913). Husserl escribe en el texto número 54 (Hua X: 381)³ acerca de una “temporalidad pre-fenomenal y pre-inmanente” que “se constituye de manera intencional como forma de la conciencia constituyente del tiempo y en ella misma” y que se distingue del tiempo inmanente, aquel de lo dado en la esfera de la conciencia inmanente.

En este punto, dos lecturas son posibles. O bien se distingue de manera estricta entre “empírico” / “pre-empírico” o entre “real” / “pre-real”, y así obtenemos, junto con el tiempo objetivo puesto entre paréntesis, *una división en tres niveles*. Esto trae consigo una serie de dificultades: ¿cómo se debe entender lo “pre-empírico”, “pre-fenomenal”, “pre-inmanente”, “pre-real”, así como la temporalidad correspondiente a cada nivel (esto concierne, por así decirlo, al estatuto ontológico necesariamente presupuesto)? ¿En qué consiste la capacidad de constitución del nivel inmanente en y *a través del* nivel pre-inmanente?

² Husserl añade: “lo real que se constituye en lo pre-real”.

³ Asimismo el §39 de las *Lecciones del tiempo*.

(Volveremos sobre estas preguntas en breve). O bien se ve, por otra parte, en lo empírico y lo pre-empírico “dos intencionalidades *indivisiblemente unidas*, como dos caras *de una y la misma cosa*”, “entrelazadas entre sí en el único flujo de conciencia; en virtud de una se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, real, en el que hay duración y cambio de lo que dura; en la otra, la ordenación *casi-temporal* de las fases del flujo (...)” (Hua X: 381). Según esta lectura, la temporalidad pre-empírica y pre-fenomenal no le pertenecería a ninguno de los niveles de constitución que *están a la base* de la temporalidad empírica y fenomenal, sino que constituiría solamente su otra “cara”.

2. ¿Cómo se puede, entonces, dar cuenta de la constitución de la conciencia del tiempo de manera fenomenológica? A partir de los análisis de Husserl a este respecto, se infiere que los análisis *descriptivos* tradicionales plantean problemas que imponen límites a esta vía de aproximación y vuelven necesario superarlos.

En el §42 de la lección de 1906/07 “Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento”, Husserl define el concepto de “vivencias pre-fenomenales” (el cual retorna posteriormente en el concepto de “temporalidad pre-fenomenal”). “Pre-fenomenal” indica aquí, en el ejemplo de la percepción de un objeto trascendente, la “forma implícita” del “modo de dación” de un ser, “que solo en la observación y en el

análisis reflexivos, luego de haber sido, puede ser transformado en algo dado de hecho y por consiguiente constatado” (Hua XXIV: 244). Visto de manera psicológica, la relación “fenomenal” / “pre-fenomenal” es análoga a la relación entre una dación “explícita” e “implícita”. Dicho de manera trascendental-fenomenológica, a la presencia concreta se contrapone una forma de dación que no se deja mostrar de manera perceptiva, sino solo describir en una “conciencia reflexiva”. Así, la pregunta decisiva consiste en saber qué estatus fenomenológico se debe otorgar en la constitución temporal a esta “pre-fenomenalidad”.

Una primera respuesta (por lo menos de manera provisional) a esta pregunta, y que nos permite permanecer en el marco de una fenomenología descriptiva, consiste en equiparar esta pre-fenomenalidad con la “auto-conciencia pre-reflexiva del acto” (Zahavi, 1999: 67-82). Esto nos conduce, en resumidas cuentas, a comprender la descripción de Husserl de la estructura de la conciencia interna del tiempo como un análisis de la estructura de la auto-aparición pre-reflexiva de nuestras experiencias. Volveremos sobre esta equiparación más adelante. De acuerdo a esta lectura, se trataría para Husserl no de la dilucidación de la constitución de la conciencia del tiempo, sino, y quizás en primera instancia, de hacer comprensible la relación entre la conciencia y la auto-conciencia en nuestras experiencias objetivas. Toda vez que el acto intencional se relaciona con un objeto –es, decir, con un objeto intencional que es distinto de él– y que, así, vuelve consciente, se

manifiesta al mismo tiempo como acto auto-consciente (pero pre-reflexivo, como decía Zahavi).

Todo acto sería entonces tanto intencional como “constituido de manera impresional y originaria”, “consciente originariamente”. En el conocido suplemento IX a Husserliana X, Husserl añade a este respecto que esta “conciencia originaria”, esta “aprehensión originaria”, *no debe ser malinterpretada como un acto de aprehensión*.

Ello tiene dos consecuencias significativas, dado que ofrece soluciones interesantes a problemas que generaron dolores de cabeza a Husserl: por un lado, se hace claro que el esquema “aprehensión / contenido de aprehensión” no es adecuado para aclarar de manera fenomenológica la constitución temporal.

El acto de aprehensión no se opone a ningún contenido que primero debiera ser aprehendido, y, por otro, no es en sentido estricto un acto de aprehensión, dado que es más bien “conciencia originaria”, es decir, no un acto que vivifique algo no-viviente. La función de este esquema es realmente valiosa para volver a examinar la constitución trascendental de la conciencia temporal o, mejor dicho, la constitución pre-intencional de la misma. Por otro lado, dado que cada “contenido” es en sí mismo “consciente originariamente”⁴ se evita el “regreso al infinito” de tener que recurrir a una nueva y más profunda constitución, como se sabe, el fantasma de una *regressio ad infinitum* acecha por todas partes en los

⁴ Cf. En este punto lo que dice Iribarne sobre la auto-constitución de la conciencia.

manuscritos sobre el tiempo de Husserl, mientras que el suplemento IX, como hemos dicho, parece aportar una solución. Pero, ¿qué implica exactament este intento de respuesta?

Según esta primera respuesta, esta “conciencia originaria” constituyente del tiempo es tanto “pre-reflexiva” como también constitutiva de la “auto-conciencia” del acto relevante en cada caso. ¿Cómo es posible una auto-conciencia pre-reflexiva, si no se trata de una conciencia dirigida intencionalmente a un objeto? La respuesta quizás más convincente a esta pregunta, aunque no sea la que haya tenido mayor repercusión desde el punto de vista de la historia de la filosofía, ha sido provista por Schelling. En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), Schelling muestra que la manera en que el yo –entendido, desde una perspectiva kantiana, aún como sentido interno – se hace consciente a sí mismo (de manera objetivante) no es otra cosa que el surgimiento del tiempo mismo. Dicho de otra manera, ello quiere decir que el surgimiento del tiempo y el surgimiento de la auto-conciencia son co-origenarios. Al respecto, podemos leer de manera más detallada:

Ahora bien, ¿cómo el Yo, en cuanto sentido interno, se transforma para sí en objeto? Pura y exclusivamente porque le surge el tiempo (no el tiempo en cuanto es intuido ya exteriormente sino el tiempo como mero punto, como mero límite). Al contraponerse el Yo al objeto, nace para él el sentimiento de sí mismo, es decir, se transforma para sí en objeto en cuanto pura intensidad,

como actividad que solo puede expandirse en una dimensión [y] que, sin embargo, ahora está concentrada en un solo punto; pero precisamente cuando se hace a sí misma objeto, esta actividad solo extensible en una dimensión es tiempo. El tiempo no es algo que transcurre independientemente del Yo sino que el Yo mismo es el tiempo pensado en actividad. (Schelling, 2000: 135)

Schelling se pregunta aquí sobre la posibilidad de una constitución del tiempo *anterior a toda presuposición de un tiempo constituido*, es decir, *anterior a toda pre-dación del mismo en el mundo*. Este problema conlleva dos dificultades. La primera se plantea ya en Kant, la otra es trabajada por Husserl en sus análisis sobre el tiempo.

El tiempo es para Kant, como sabemos, una forma *a priori* de la sensibilidad. Así, constituye junto con el espacio una de las dos condiciones bajo las cuales un objeto puede aparecer a los sentidos o afectarlos: Kant los designa también como condición del “sentido interno”, es decir, como la condición de que podamos ordenar nuestras representaciones y ponerlas en relación entre sí. Debido a que cada una de nuestras representaciones, esto es, también las espaciales, puede ser retrotraída a una representación temporal, el tiempo es la última condición para que podamos entrar en relación con un objeto “fuera de nosotros”. Así, una “afección” solo es posible siempre y cuando el afectante se corresponda con esta forma *a priori*. La primera dificultad

antes mencionada consiste en que no es claro el estatuto que se le otorga al tiempo. Si este posee, por un lado, una “realidad empírica”, pero al mismo tiempo únicamente una “idealidad trascendental”, entonces quiere decir que una vez abstraído de la sensibilidad –es decir, del sujeto– no es “nada en absoluto”. El tiempo sería, así, puramente subjetivo –*a priori*, es decir, ciertamente necesario y universal, pero justamente *solo en referencia al sujeto*. Por otro lado, para que nos pueda afectar *lo que se corresponde con esta forma a priori*, debería ser de alguna manera temporal – dado que A solo se puede corresponder con B, si es que hay un C, bajo el cual A y B puedan entrar en relación. En el primer caso, el tiempo sería puramente subjetivo; en el segundo, subjetivo y “trans-subjetivo” (lo cual no debe llamarse aún “objetivo”) *al mismo tiempo*. Es precisamente esta aporía la que debe ser evitada para que el estatuto del tiempo pueda ser aclarado. Se puede encontrar una respuesta a este respecto en el capítulo sobre el esquematismo, en el que Kant confiere a las “determinaciones temporales trascendentales” un rol de intermediación de manera explícita. No obstante, estas “determinaciones temporales trascendentales” no son dilucidadas de manera más detallada en lo que concierne a su estatuto ontológico, sino que proveen solamente la aclaración de la relación a priori de las categorías con las intuiciones sensibles. Esto no es, sin embargo, suficiente desde un punto de vista fenomenológico, dado que lo que aquí nos ocupa es la posibilidad de la constitución del *tiempo mismo*.

Además de este problema existe una segunda dificultad. Esta es mencionada por Husserl en las *Lecciones del tiempo* de 1928. Dicha dificultad puede reducirse a lo siguiente: dado que estamos en la situación de dar cuenta de la constitución del tiempo “objetivo”, no del *trascendente*, sino de aquel *que aparece* fuera de toda duda –y eso es precisamente lo que Husserl ha reivindicado en las *Lecciones* con la mostración de una intencionalidad genuinamente constituyente del tiempo–, entonces se plantea la pregunta referente a la manera y la forma en que la temporalidad de esta *intencionalidad constituyente del tiempo en cuanto le concierne a ella* es constituida. Dicho de manera más sencilla, podríamos resumir esta dificultad de la siguiente manera: si el tiempo “objetivo” es constituido en un tiempo “subjetivo” (“retención” y “protención”, al ser intencionalidades particulares (es decir, ¡no como intencionalidades de acto!), son en tanto noesis específicas en cierto sentido “subjetivas”), entonces podríamos preguntarnos, como lo hizo Husserl de manera explícita, ¿cómo se deben determinar los “fenómenos originariamente constituyentes del tiempo”, es decir, en lo que concierne a las retenciones y las protenciones? Estos no pueden ser, en cuanto les atañe a ellos mismos, “objetivos”, dado que ello recae en una *petitio principii* (la constitución del tiempo “objetivo” es precisamente uno de los objetivos a alcanzar, por lo cual no puede servir de argumento para la constitución de los fenómenos que lo constituyen); pero tampoco pueden

ser “subjetivos”, puesto que de lo contrario caemos en un regreso al infinito.

Ambas dificultades convergen en una única y misma pregunta: ¿cómo puede ser definido el tiempo? ¿Es “objetivo” o “subjetivo”, o es que estas determinaciones conceptuales son completamente inadecuadas para poder aprehender el estatuto ontológico del tiempo?

3. El análisis del tiempo de Schelling en *El sistema del idealismo trascendental* nos provee de indicaciones valiosas a este respecto. Una fijación del tiempo de manera puramente subjetiva se expone a la objeción, según la cual el tiempo remite de manera innegable a una dimensión mundana y extra-subjetiva. El tiempo posee la particularidad de constituir tanto una dimensión fundamentalmente interna del campo de la subjetividad, así como de remitir a una trascendencia que la posibilidad de encerrar a la conciencia en una burbuja solipsista. El tiempo⁵ se corresponde con el registro más originario, es decir, constitutivamente *primero y real*⁶ –para utilizar la expresión de Heidegger sobre la caracterización de la “esencia de la existencia”⁷– del “estar dentro

⁵ Ciertamente, el espacio juega asimismo un rol importante aquí el desarrollar este punto nos dispersaría, no obstante, del marco de la presente reflexión.

⁶ Debe insistirse, con ello, en que el tiempo no es ninguna *forma*.

⁷ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, p. 53 y ss.; trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2012.

estando fuera” (*ausstehendes Innestehen*) (Heidegger, 2012: 53)⁸. Precisamente esto puede concluirse a partir de la exposición de Schelling, cuando desarrolla en el contexto del pasaje arriba citado una importante “tensión”: por un lado, el yo aspira a un fundamento fuera de la conciencia (aquí se revela el “estar fuera”); por otro lado, se extiende hasta él (*hineinreichen*), “interviene” en él por así decirlo (*eingreifen*)” (Schelling, 2000: 133) (lo que denota el “estar dentro”). Así, el yo es en cierta manera retrotraído al fundamento. Y precisamente es en este punto que el surgimiento del tiempo deja vislumbrarse: por un lado, toda conciencia (así como toda conciencia del tiempo) encuentra su origen en el “sentimiento de sí” que surge al contraponerse el yo al objeto, y se vuelve – “concentrada en un solo punto” – (en contraste con el ponerse en relación con el objeto) ella misma objeto. La conciencia de sí es, así, la condición de la conciencia del tiempo. Por otro lado, esta actividad solo extensible en una sola dirección, en la cual se vuelve ella misma objeto, es precisamente *el tiempo* “no el tiempo, en la medida en que es intuido exteriormente (no el tiempo *constituido*), sino el tiempo como mero punto, como mero límite”, a saber, el “instante” del que hablarán también

⁸ El “estar fuera” y el “estar dentro” se remiten, en este punto, mutuamente. No hay “estar dentro” que no sea al mismo tiempo “estar fuera” y no hay “estar fuera” que no esté anclado en un “estar dentro”. El “estar fuera” es aquí la traducción literal de *ek-histemi* (“existir”, ver más arriba), mientras que “estar dentro”, “mantenerse en el interior”, (*Innestehen*, *Instand*, *Inständigkeit*) deben ser entendidos, por un lado, en contraposición con “estar-enfrente”, “ob-jeto”, “ob-jetualidad” (*Gegenstehen*, *Gegenstand*, *Gegesntändlichkeit*), y, por otro lado, como un mantenerse “endógeno” en el “estar dentro” del *Dasein*.

Kierkegaard y Heidegger, pero ante todo Roupnel y Bachelard (1932). La conciencia del tiempo es, así, la condición de la auto-conciencia. Solo el instante viviente es tiempo viviente, así como también el yo solo en el instante está en capacidad de dejar aparecer de manera fulgurante su ser viviente en acto. Precisamente, en este sentido, Schelling puede afirmar en una formulación de gran importancia, a la que posteriormente no se le ha otorgado la suficiente atención: “el tiempo no es algo que transcurre de manera independiente del yo, sino que el *yo mismo* es el tiempo pensado en actividad”. En conclusión, la auto-consciencia aparece en el surgimiento del tiempo y se lleva a cabo una y otra vez en la instantaneidad formándose incesablemente siempre de nuevo.

Heidegger desarrolla, por su parte, la idea de una co-origenariedad entre la auto-consciencia y la consciencia del tiempo por medio de su (famosa) interpretación de la concepción del tiempo en Kant como “pura auto-afección” (Heidegger, 1991: 188-195).

“El tiempo constituye como pura auto-afección la estructura esencial de la subjetividad”. Heidegger fundamenta esta afirmación en la medida en que otorga al tiempo, como se ve, un carácter genuinamente “formador” (*bildende*): El tiempo “es precisamente aquello que de manera absoluta forma algo así como el “tender-desde-sí-mismo-hacia” (*Von-sich-aus-hin-zu-auf*), de tal modo que el “hacia” (*Worauf-zu*) así formado vuelve la mirada y penetra en la (...) “tendencia-hacia” (*Hin-zu*)...”. Heidegger pone de manifiesto, así, un doble movimiento del tiempo, el

cual es expuesto de manera pormenorizada principalmente en *Sein und Zeit* y que constituye la esencia de cada encuentro con lo ente fundado en su concernirse-a-sí-mismo⁹. Este doble movimiento constituyente de la subjetividad (el cual, por su parte, radica *para nosotros* en el doble “estar” anteriormente ya esquematizado) consiste en una tendencia-hacia... (*Hin-zu*) y regresar-a (*Zurück-auf*)... (1991: 194)¹⁰ Un encuentro tal se lleva a cabo en una estructura de horizonte, que precisamente es mostrada a través del tiempo en sentido sintáctico. Heidegger llama en un momento decisivo este “horizonte de la mismidad” “perseverancia” (*Beständigkeit*), dentro de la cual lo objetual mismo puesto frente al yo es experimentable como tal a través del propio yo.

Esta idea será retomada asimismo por Merleau-Ponty, dado que también en la *Fenomenología de la percepción* (1945) se equipara a la temporalidad con la auto-posición del sujeto. Merleau-Ponty escribe:

El tiempo es “afección de sí a través de sí”: el afectante es el tiempo como impulso y paso hacia un futuro; el afectado es el tiempo como serie desenvuelta de presentes; el afectante y el afectado no forman más que una sola cosa, porque el impulso del tiempo no es más que la transición de un

⁹ Esta es para Heidegger la característica fundamental de la temporalidad originaria, de manera “derivada”, el tiempo como pura auto-afección puede dar lugar asimismo a la pura sucesión de ahora

¹⁰ “Este tender-desde-sí-mismo-hacia (*Von-sich-aus-hin-zu*)... y regresar-a-sí (*Zurück-auf-sich*) constituye (...) el carácter espiritual del espíritu (*Gemüt*) como un sí-mismo finito”

presente a un presente. Este ek-stasis, esta proyección de un poder indiviso en un término que le está presente, es la subjetividad” (487).

El tiempo es, de igual manera, “tiempo que se sabe”, puesto que “la explosión o la dehiscencia del presente en un futuro es el arquetipo de la *relación de sí a sí* y dibuja una interioridad o una ipseidad” (487). También aquí es la significación del instante puesta de manifiesto, si bien Merleau-Ponty enriquece su comprensión con su mutua interrelación con el futuro – proyección extática del futuro en el presente, explosión (o “dehiscencia”) del presente en el futuro.

4. Ahora corresponde exponer cómo se puede dar cuenta de la constitución temporal *sin hacer uso de un proceder ni descriptivo (Husserl) ni especulativo (Fichte, o bien Schelling)*, lo cual concluirá (en contraposición con los planteamientos arriba esbozados) en la tesis de una estructura en tres niveles de los análisis temporales fenomenológicos. ¿En qué consiste, en primer lugar, lo insatisfactorio de ambos planteamientos?

Formulado de manera general, la equiparación entre pre-fenomenalidad y auto-consciencia pre-reflexiva del acto ha sido fundamentada por completo, no así si se hace depender esta estructura pre-reflexiva de manera “epi-fenomenal” de la conciencia inmanente.

Dicho de otra manera, la auto-consciencia pre-reflexiva es una “dación” fenomenológica, la cual no puede ser, no obstante, recuperable de manera *descriptiva*. Precisamente por este motivo es que se hace necesaria aquí una *construcción* fenomenológica.

En lo que concierne a Husserl, debemos preguntarnos, en primer lugar, de qué naturaleza debe ser la intencionalidad constituyente de tiempo. Ella no puede ser “activo-dadora de significado”, puesto que no se trata en modo alguno de una intencionalidad que funde significación (el tiempo aparece independientemente de que nos relacionemos intencionalmente con él o no). ¿Es ella, entonces “pasivo-intuitiva”? “Pasiva” ciertamente, pero no intuitiva, dado que la ya comentada dificultad resurgiría a este respecto, a saber, ¿cómo se puede dar cuenta de los fenómenos originariamente constituyentes del tiempo con independencia de la división entre temporalidad “objetiva” y “subjética”? Precisamente, la pasividad pone un límite al mismo tiempo a todo intento ya sea de deducción o de construcción especulativo-genética. El carácter viviente del tiempo se sustrae a la posibilidad de toda forma de deducción metafísica. ¿Debe ser considerado el tiempo como una dación absoluta (“pasiva”), frente a la cual todo intento constitutivo esté condenado al fracaso?

Los planteamientos de una fenomenología constructiva tienen la pretensión de poder ofrecer un camino de salida a este dilema. En este sentido hay que subrayar, en primer lugar, que se debe distinguir de

manera estricta entre la construcción fenomenológica del tiempo y cualquier forma de deducción especulativa del tiempo (como se puede hallar en el *Grundriss* de 1795 de Fichte o en el primer sistema de Schelling). La construcción fenomenológica no es una deducción, puesto que, por un lado, no parte de ningún principio y, por otro, no procede de manera deductiva (o hipotético-deductiva). Ella “descubre” el *archè* y *telos* de la construcción en cada caso en la construcción misma y a través de ella, de ahí que ambas no puedan postularse de antemano.

De manera correspondiente con los “tres tipos” (Schnell, 2015) de construcción fenomenológica, pueden distinguirse, en primer lugar, tres tipos de temporalidad, a saber, tiempo vivido (*erlebte Zeit*), tiempo fundado (*gestiftete Zeit*) y tiempo pre-inmanente (*prä-immanente Zeit*). Desde un punto de vista constitutivo, estas temporalidades no se organizan en una estructura de tres niveles según un escalamiento lineal, sino que, más bien, el tiempo pre-inmanente constituye la temporalidad tanto del tiempo vivido como del tiempo fundado (con lo cual, ambos se encuentran en un mismo nivel constitutivo).

Tiempo *vivido*: Este primer tipo de temporalidad –el cual constituye el tiempo de manera completa y genuinamente fenomenológica– es caracterizado por una gran multiplicidad de diversas formas de aparición. El tiempo vivido se impone (*sich aufdrängen*) de menor o mayor manera. Este “imponerse” (*Aufdringen*) puede tener lugar de manera imperceptible, cuando se está concentrado o dedicado de manera

interesada en una actividad, puede asimismo estrecharse y apremiar, cuando el tiempo –como en el aburrimiento o en la espera de algún acontecimiento importante– no se deja “comprimir”. Un indicio importante del tiempo vivido es que *cada ente tiene su “tiempo originariamente propio”*¹¹. El tiempo vivido no es intersubjetivo. Y tampoco está inscrito en el marco de un mundo extra-yoico. En el tiempo vivido aparece el mundo, más bien, como una “dimensión” del yo, como un (para decirlo con Heidegger) “constituyente ontológico” del *Dasein*. En el tiempo vivido no parece posible en ninguna parte que el estrecho vínculo entre yo y el mundo pudiese disolverse. En el tiempo vivido, el yo se extiende de manera extática en *distentiones animi*, que no son redes con las cuales recubramos el mundo anónimo a fin de instalarnos en él (lo que la relación con el otro sí presupone de manera implícita), sino maneras de la apertura de horizontes, que, en primera instancia, nos permiten *a nosotros mismos* hacer manifiesto el mundo.

Un indicio significativo adicional del tiempo vivido consiste en su radical *falta de reflexión*. La posibilidad de los ya abordados emerger y “sumergirse” (*Abtauchen*) en una actividad no es un suceso incidental, sino, más bien, una expresión esencial de este. Esta heterogeneidad altamente perceptible y singular (entre vivencia temporal y reflexión) hace comprensible por qué nos genera tantos problemas la “aclaración”

¹¹ Esto ha sido mostrado por Schelling en los *Weltaltern* y por Heidegger en los *Grundbegriffen der Metaphysik*.

de la experiencia temporal (San Agustín) – y la distinción de Kant entre las dos formas fundamentales de representación (es decir, de la relación con el objeto) no es la presuposición, sino, más bien, la consecuencia de esta oposición no superada.

Constatamos, así, para el tiempo vivido la multiplicidad de las formas de aparición, la temporalidad propia de cada ente y la falta de reflexión.

Tiempo fundado: Aun cuando el tiempo vivido está ligado de manera indisociable al modo de existencia viviente, cada vivencia se lleva a cabo aparentemente “también” (y manifiestamente de manera necesaria) en un marco “temporal” “a-subjetivo”. Visto desde el punto de vista del tiempo mensurable, dos vivencias pueden transcurrir “más o menos” “al mismo tiempo”. Para poner freno a esta vaguedad, la humanidad *ha fundado desde tiempos inmemoriales un tiempo homogéneo* que funciona como medida para la medición cotidiana del tiempo. Se trata de una forma de temporalidad que nos es, por un lado, muy cercana, y, por otro lado, muy alejada: cercana, puesto que, ¿qué nos es más fiable que el tiempo que medimos cotidianamente?; lejana, puesto que el tiempo mensurable (fundado) nunca es propiamente vivenciado.

El tiempo fundado se caracteriza por ser *de común acuerdo (einig)* (a pesar de su desmoronamiento *de jure* en infinitos “sistemas de referencia”). No se trata únicamente de un atributo provisional, y esta unidad no es en absoluto de naturaleza empírica; uno “tropezaba” con esta unidad, más bien, *si solo se reflexiona sobre el tiempo*. En otras palabras, la

reflexión funda esta unidad o acuerdo, mientras que en la práctica el tiempo nunca puede ser medido “exactamente”.

De ello se desprende, no obstante, el siguiente hecho problemático en dos sentidos: en primer lugar, existe una oposición entre la *multiplicidad* de los tiempos que se corresponden con cada individuo y la *unidad* del tiempo fundado; en segundo lugar, existe asimismo una oposición al *interior* del tiempo fundado, ya que, por una parte, se presupone un marco temporal “absoluto” que es *pre-empírico* y también *pre-reflexivo*; por otra parte, la unicidad del tiempo es fijada en primera instancia en la *reflexión*. De ello se sigue que la *reflexión* no puede ser el medio adecuado para hacer justicia y volver comprensible la constitución del tiempo y de la conciencia del tiempo. Para poder llevar ello a cabo, es necesaria una construcción fenomenológica (y, por cierto, del “tercer tipo”¹²) que – como una justificación de la *posibilitación* del tiempo originario– presente una reflexión de la reflexión y, así, explicita lo propiamente “temporal” (*Zeithafte*), tanto del tiempo vivido como también del tiempo fundado.

Tiempo pre-inmanente: El concepto de la construcción fenomenológica, en tanto se encuentra ligado con la problemática del tiempo, parece tener la intención de proveer una respuesta a las disputas, por un lado, entre Fichte y Husserl, y, por otro, de Kant con respecto a la pregunta de si la actividad sintética espontánea del yo transcendental es

¹² Cf. nota al pie 19.

temporal o no. ¿De qué se trata exactamente en esta confrontación? Se trata del estatuto de la *intuición (intuitio)*. Para Kant, solo se puede hablar de “dación”, “presente” o “presencia” con respecto a la relación inmediata a un objeto, es decir, solo con respecto a la intuición (*Anschauung*). El “yo pienso”, por el contrario, no es dado, no es presente en ninguna manera, y sobre todo no está dado *por sí mismo*. Esto vale asimismo para la espontaneidad. Y, por consiguiente, ni el yo trascendental ni ninguna “actividad” “intelectual” puede ser en manera alguna *temporal*. A esto se contrapone la concepción de la “intuición intelectual”, según la cual no es la intuición de un objeto supra-sensorial, sino aquella de una *actividad* intelectual que puede *ser de manera absoluta* dada por sí misma y “auto-presente”. Esto vale *a fortiori* para el concepto de intencionalidad en Husserl, el cual reclama para todas sus formas y modos una forma de la dación, los “actos dadores de cumplimiento” (*erfüllenden Akte*) e incluso una dación *intuitiva*. Esta oposición puede resumirse en que para Kant la intuición siempre implica “receptividad” (o, bien, “pasividad”), mientras que para Fichte y Husserl a la intuición debe atribuírsele una forma de “actividad”. Las exposiciones de Kant sobre la *atención* muestran que esto es insostenible para él.¹³ El estar concentrado atentamente *se fatiga*, y, por lo demás, toda actividad intelectual está, según su interpretación, inscrita de entrada en un marco temporal y, por ende, *sensible*.

¹³ Cf. el tratado redactado en 1790 *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf*.

Construir fenomenológicamente quiere decir recurrir a una forma de la auto-dación que no remita ni a una existencia puramente pasiva, ni a una inclusión de la espontaneidad en una dimensión temporal-sensible. ¿Frente a qué tipo de temporalidad nos hallamos aquí, si es que no se trata claramente ni de un tiempo *vivido*, ni de un tiempo *fundado*? En otras palabras, ¿cómo es posible descubrir el carácter temporal tanto del tiempo *vivido* como del tiempo *fundado* de manera constructivo-fenomenológica (es decir, no únicamente “constitutiva”, la cual queda reducida a una fenomenología de manual)? El primer punto concierne al estatuto “ontológico” de lo construido en esta construcción fenomenológica. El constructo fenomenológico se lleva a cabo de acuerdo con un movimiento en zigzag que oscila de aquí para allá entre los fenómenos que no pueden ser más aclarados de manera descriptiva y lo que habrá de construirse. Así, entran en juego “fenómenos” que son independientes de la división entre lo que es y lo conocido, y que remiten a “estructuras pre-intencionales” al mismo tiempo. ¿Cómo se lleva a cabo esta construcción de manera concreta?

Ella tiene lugar por medio de lo que llamaremos “proceso originario” (*Urprozess*), para utilizar la expresión utilizada por Husserl en los *Manuscritos de Bernau*. Este proceso –el cual es construido en su movimiento en zigzag de acuerdo con los requerimientos de la constitución de la temporalidad de los “fenómenos de transcurso” (*Ablaufsphänomene*) (Hua X: texto 53) y del flujo de la conciencia (Hua

X: texto 54) en su auto-aparición– consta de fases que se realizan en cada caso y avanza, así, de manera irreversible en una sola dirección. En contraste con la afirmación de Husserl, según la cual el proceso originario debe ser *estable (stetig)*, consideramos que, más bien, debe tratarse de una estructura *inestable (unstetige)* –todo lo demás es no fenomenológicamente acreditable¹⁴– y, por tanto, insostenible. El tiempo es originariamente discontinuo, “poroso”, heterogéneo.

Un ordenamiento fijado de manera exacta determina cada fase constitutiva del proceso: cada fase es un todo “retencional” y “protencional”¹⁵ y consta de un “núcleo” (una “fase originaria”) – de máxima realización – y de núcleos modificados, cuya realización (asimismo inestable) tiende a cero de manera proporcional a su alejamiento de la fase originaria. El núcleo originario –o la fase originaria– no es una impresión originaria puramente hylética, sino, para decirlo con una reformulación de la afirmación original de Husserl: “es lo

¹⁴ Por ello, la melodía es *el peor y más inadecuado ejemplo pensable para la constitución de la conciencia del tiempo*. Nuestra experiencia temporal es *siempre* inestable; el tiempo continuo es, en ese sentido, la gran excepción.

¹⁵ Estos conceptos deben ponerse entre comillas, dado que, al no tratarse evidentemente de una intencionalidad de *acto* y que el esquema “aprehensión/contenido de aprehensión” no puede ya ser empleado, no puede hablarse más de una “intencionalidad” en sentido estricto. Utilizamos, por ello, la expresión “in-tencionalidad”, donde ‘in’ expresa tanto una *interioridad* como una *negación*. Con esta expresión, entra a colación una ambivalencia particular que Levinas señaló por primera vez (en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*) con el término “condición o in-condición”.

que es, en tanto núcleo cerrado de manera pre-intencional”.¹⁶ El carácter nuclear (*Kernhaftigkeit*) de los núcleos modificados disminuye a medida que la modificación transcurre.

Esta construcción fenomenológica de la conciencia del tiempo constituyente más profunda trae a colación, y ello es decisivo, una “intencionalidad” (*In-tentionalität*)¹⁷ “dadora” (*erfüllende*) y “vaciadora” (*entleerende*) –en alusión a una reflexión pertinente en este punto, por la cual agradecemos a Julia Jansen, puede decirse que hay una relación de intensidad entre el tiempo inmanente (es decir, el vivido o, bien, fundado)– y el tiempo pre-inmanente. Esta estructura se caracteriza por no ser una retención (o una protención, en el sentido del “re-tener” (*Zurückhaltung*) o del “tener-ante” (*Vorhaltung*)) de un contenido –en lo que consiste el acto intencional a grandes rasgos– sino por abrir un campo de “núcleos”, es decir, de estructuras construidas que, como hemos dicho, anteceden a la separación entre ser y conocer, y que en el transcurso de sus cumplimientos y vaciamientos constituyen la temporalidad pre-inmanente. La apertura de este campo se aproxima

¹⁶ Dado que el “núcleo originario” y los núcleos “retencionales” y “protencionales” están todos ellos entrelazados, puede hablarse en relación al proceso originario – de manera correspondiente con la significación ya establecida de “intencionalidad” – de “omni-intencionalidad” (*All-In-tentionalität*).

¹⁷ Se debe resaltar este concepto, como ya se ha podido concluir a partir del pie de página precedente, puesto que arroja una nueva luz a la estructura originaria de la intencionalidad, que la construcción fenomenológica hace patente.

bastante a lo que Fink ha llamado conciencia de horizonte “des-presentacional” (*entgegenwärtigende*).

¿Cuál es la legalidad esencial que, al descubrirse en la construcción fenomenológica, determina la relación entre la fase originaria y las fases con un grado de realización menor? Cada “intención” en el campo “protencional” remite a su núcleo originario como su “*terminus ad quem*”. Lo opuesto tiene lugar en el campo “retencional”. A medida que la in-tencionalidad respectiva se aleja de la fase originaria, se “empobrece” cada vez más.

El proceso originario, lejos de ser una sucesión de ‘ahoras’ objetivos que se dispondrían en fila unos después de otros y que orientarían el tiempo inmanente (lo cual equivaldría a ponerlo injustificadamente en dirección de una temporalidad objetiva), constituye un “campo de tensión” que estructura la subjetividad trascendental en tanto “vida” intencional. Se trata de nada menos que de la estructura temporal de la “conciencia” “in-tencional” anteriormente expuesta. En conformidad con una caracterización pertinente de Klaus Held (reformulada de manera libre), podría decirse que la protención y la retención no deben entenderse a partir de la intención, sino a la inversa, que el campo “protencional” y el campo “retencional” constituyen de manera estructural la in-tencionalidad. Este campo se orienta en dos direcciones, de las cuales no puede decirse que sean contrapuestas. “Protencionalidad” y “retencionalidad” están de tal manera entrelazadas que no puede

hablarse de “divisiones” o “secciones” retencionales y protencionales. El proceso originario está, como hemos dicho, caracterizado en su totalidad por el entrelazamiento de “protencionalidad” y “retencionalidad”.

¿Cómo se constituye el auto-aparecer del proceso originario? Aquí no tiene lugar ninguna sucesión de impresiones originarias, cuya aparición coincidiría de manera misteriosa con las fases de auto-aparición de un flujo absoluto de conciencia. El auto-aparecer del proceso originario es posible, en la medida en que entra a tallar una doble irradiación de “intenciones” –por así decirlo, una matización intencional positiva y negativa– cuyo punto de intersección en la fase originaria –en cada caso, discreta– constituye la conciencia de un presente originario. Así, no es que el proceso originario se vuelva consciente de manera “retrospectiva”, sino que, en un flujo de “núcleos” entrelazados de manera “protencional” y “retencional”, se vuelve consciente en un presente por su parte fluyente. Esta estructura de una irradiación doble (“protencional” y “retencional”) hace posible “al mismo tiempo” la auto-conciencia del proceso originario y de cada tiempo fundado y vivido, con lo cual la relación con la temporalidad que aparece de manera objetiva es provista mediante el cumplimiento de las fases (gracias a las fases nucleares) del proceso originario. Hay que resaltar que el auto-aparecer del proceso originario no debe ser confundido con el punto de vista reflexivo del fenomenólogo: ciertamente la construcción fenomenológica es reflexiva, en la medida en que ella es puesta en movimiento solo a partir del surgimiento de un

hecho (*Faktum*) construible genéticamente. La auto-conciencia del proceso originario, por el contrario, no es “reflexiva” en sentido clásico, y no es tampoco una conciencia posicional, sino que solo surge en la construcción fenomenológica – pertenece, así, a un “nivel yoico” (*Ichstufe*) (Richir diría: a un “yo-en-fantasia” (*Phantasie-Ich*), el cual no puede ser determinado según los conceptos de una conciencia de índole “posicional”.

Así, a modo de resumen de la esencia del tiempo pre-inmanente podemos decir que se caracteriza por la *inestabilidad*, la *pre-intencionalidad* o, bien, la *omni-in-tencionalidad* y el *auto-aparecer*.

5. El aspecto más difícil de esta exposición radica de manera evidente en la aclaración del estatuto “intencional” de los fenómenos originarios constituyentes del tiempo. La dificultad radica en la ambivalencia de la “pre-intencionalidad”, ella no es una intencionalidad de acto y, por tanto, es “pre-intencional” (*vorintentional*); es, sin embargo, constitutiva para la relación intencional-temporal y, en ese sentido, “proto-intencional” (*urintentional*). Hemos tratado de aproximarnos a esta ambivalencia con el no menos ambiguo concepto de “omni-in-tencionalidad” (*All-Intentionalität*) – el cual contiene al mismo tiempo una fuerte afirmación y una no menos fuerte negación. En la medida en que ha sido construido fenomenológicamente y que ha sido concebido en una “reflexión de la

reflexión”, constituye la pieza fundamental en el intento de arrojar una nueva luz a un problema aún no resuelto de manera satisfactoria hasta la fecha. Como ha sido el caso a menudo en otras elaboraciones fenomenológicas, la problemática del tiempo puede servir de fundamento a una “fenomenología de la ambivalencia” o de la “ambigüedad”.

Referencias bibliográficas

- BACHELARD, G., (1932) *L'intuition de l'instant*, Paris: Éditions Stock.
- HEIDEGGER, M., (1929) *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Klostermann [Trad. G.I. Roth, (2012) *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE.]
- (2012). *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann. [Trad. H. Cortés & A. Leyte, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza]
- HUSSERL, E., (1966), [Hua X]: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Martinus Nijhoff: Den Haag.
- (1984) [Hua XXIV]: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, Martinus Nijhoff: Dordrecht.
- MERLEAU-PONTY, M., (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard. [Trad. Jem Cabanes, (1993) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta.]

- SCHELLING, F. W. J., (2000) *System des transzendentalen Idealismus*,
Hamburg: F. Meiner. [Trad. J. Rivera & V. López, (2005) *Sistema
del idealismo trascendental*, Barcelona: Anthropos, 2005]
- SCHNELL, A. (2015), *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- ZAHAVI, D. (1999), *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological
Investigation*, Evanston: Northwestern University Press.

Conciencia absoluta, finitud y muerte
Un análisis a partir de Edmund Husserl

Román Alejandro Chávez Báez

*Yo no sabía que fuese tan duro morir.
Justamente ahora, cuando he emprendido mi
propio camino, justamente ahora tengo que
interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi
tarea.¹⁸*

Edmund Husserl

De ordinario se entiende la noción de finitud como cualidad de aquello que tiene un fin, y la experiencia que tenemos de ella es dada a través de la duración de los objetos temporales, su comienzo y su fin, lo mismo sucede con nuestras propias vivencias, empiezan y terminan. Empíricamente, pues, tenemos experiencia de la finitud como una continuidad transitoria entre un algo que inicia y que llega a su consumación. Por otro lado, en un sentido más limitado asociado a los seres vivos, la concebimos comúnmente como muerte, esto es, el fin o la terminación absoluta a todo trayecto o proyecto de vida, a toda existencia. Pero finitud, debemos decirlo, no significa muerte ni es siquiera sinónimo

¹⁸ Escrito en el diario personal de Husserl pocos meses antes de morir en 1937.

de muerte. Y es que lo que debemos entender por esta noción, según me parece, es la temporalidad de nuestra vida, se trata del tiempo en su duración que va del nacimiento a la muerte, entonces la finitud es la vida que se origina, dura y cesa. Así las cosas, la muerte no es la finitud, es su condición o quizá su negación y esto último sin su fascinación dialéctica.

Pero ¿tenemos conciencia de muerte o, más bien, tenemos conciencia de finitud? Eso tiene que ser esclarecido de inmediato, podemos decir de entrada, que no puede ser válido fenomenológicamente hablando un juicio tal como 'estoy muerto', ya que en este caso no hay una identidad entre lo dado a mi intuición y lo mentado en el juicio, no hay, pues, una evidencia, pues semejante juicio no es constatable desde la simple ejecución del juicio. De hecho, la muerte, mi muerte, habrá que aclarar, no es dada en mi intuición, pues no hay ningún objeto representablemente dado. Esto quiere decir que la muerte no es un objeto, pues todo objeto, sabemos, es representable y la muerte no es representable, justamente porque no es un objeto, no es un qué, no es una entidad y, en todo caso, se da en mi conciencia a través de la muerte de los otros, del cadáver, pero no hay un objeto intencional en este caso, por ello Husserl trató el asunto de la muerte como un fenómeno límite, y si es fenómeno aparece, pero en este caso está en el límite mismo de su aparecer, de la constitución fenomenológica y el límite es nulo, ni dentro ni fuera, por decirlo de alguna manera. Así, desde el límite de toda fenomenalización, la muerte es inconstituible por la subjetividad

trascendental, se trata de un fenómeno que no aparece, esto es, que no se deja constituir por la conciencia. También, hay que decirlo, el cadáver no es la muerte y tampoco la representa en tanto muerte, pues un cuerpo en descomposición es un cuerpo que carece de vida, pero no es la muerte. La muerte es un asunto que escapa de todo ámbito empírico, pues no hay nada en él que me presentifique la muerte, pues ver, tocar, oler a los muertos, no es la muerte. A través del cuerpo muerto constato su muerte, pero no la muerte misma.

Permítaseme recordar, en este punto, el clásico silogismo: “Todos los hombres son mortales → Sócrates es un hombre → Sócrates es mortal”. Pero no puedo decir, siguiendo el silogismo, que Sócrates es un hombre muerto, pues claramente eso significa que no es un hombre y es que como dice Husserl: “El cadáver lleva consigo la representación del alma humana pero ya no la apresenta, y entonces vemos precisamente un cadáver, que fue hombre, pero ya no es hombre” (1997: 394). Así las cosas, un hombre muerto no es un hombre y su cadáver no es la muerte ni la apresenta.

Consideremos este otro caso, ¿hay evidencia en: ‘moriré’? Y si la hay, ¿de qué tipo de evidencia se trata? La certeza de mi muerte es dada en actitud natural como una simple inferencia de ser testigo de la muerte de los otros, pues si los demás mueren, yo también moriré. Todos los hombres mueren, lo sabemos, casi como un saber de antemano, un pre-saber o algo por el estilo y esta noción de muerte tiene que ver con ‘representaciones’ sociales de una comunidad determinada que se

expresan en manifestaciones culturales en las que intervienen la educación, las creencias, las cosmovisiones, los mitos y sus ritos. Hasta es vista en términos de mortandad que se muestra en cifras representables en gráficas. Entonces sé de mi muerte por el morir ajeno. La evidencia que tenemos de la muerte es inductiva y aprendida socio-culturalmente. Sin embargo, la muerte es una característica esencial de los seres vivos y rasgos de esa esencia son la universalidad, la irrevocabilidad, la incertidumbre y lo personal e íntimo.

Sea lo que sea, no estoy muerto y es lo único que puedo constatar por ahora. Y no puedo pensarme como no existente: “Yo soy y tengo la evidencia no solo de que soy sino de que soy necesariamente”¹⁹ (Hua XIV: 154-158). Si todo esto es correcto, podemos decir que no hay algo así como una conciencia de muerte como sí hay, por ejemplo, una conciencia de imagen o semejantes. Entonces, tal vez lo mejor sea referirnos a una conciencia de finitud, esta conciencia que vive en su duración desde su origen hasta su final. Así, la finitud exalta nuestra condición temporal, y determina nuestra vida como vida finita, pues es, claramente, temporalidad limitada para el sujeto empírico. Husserl indica que: “En el tramo de temporalidad trascendental mi primordialidad, del ahora que fluye, que sigue fluyendo; pero tiene un final. ¿Qué final? Este

¹⁹ “Das Universum der Möglichkeiten meines Andersseins deckt sich mit dem Universum der Möglichkeiten eines Ich überhaupt. Das Ich kann nicht entstehen und vergehen”, Apéndice XX, citado por San Martín (1987: 178).

estilo de vida con este estilo de acto y estilo de capacidad termina. Un fin tiene mi tener conciencia, ‘mi cuerpo’”²⁰ (Hua XLII: 80).

El cuerpo es una condición para estar y tener mundo. Entiéndase, para el sujeto trascendental, autoobjetivado como un yo empírico, que se ve a sí como un hombre en el mundo, la muerte sería un dejar de vivir en el mundo en cuanto yo empírico. De esta manera la muerte implica la transformación de un cuerpo viviente a uno muerto, “la corporeidad (*Körperlichkeit*) de cierta estructura concreta es una condición para la vida, para ser-yo; pero sin vida, sin ser-yo, no hay ni mundo, ni corporalidad, ni espacio-temporalidad, etc”²¹ (Hua XLII: 334). De ahí que la inmortalidad en el hombre sea inconcebible. Sin embargo, para el sujeto trascendental la situación cambia.

El hombre no puede ser inmortal. El hombre muere necesariamente. El hombre no tiene una preexistencia en el mundo espacio-temporal, él no era antes nada, y no será nada más tarde. Pero la vida trascendental original, la vida en última instancia creadora del mundo y su yo último no puede venir

²⁰ „In der transzendentalen Zeitlichkeitsstrecke meiner Primordialität, strömendes Jetzt, fortströmend; aber sie hat ein Ende. Was für ein Ende? Dieser Lebensstil mit diesem Aktstil und Vermögensstil endet. Ein Ende hat meine Bewusstseins-habe, ‚mein Leib‘“ [La traducción es mía, al igual que todas las siguientes citas cuyo original en alemán se cite a pie de página].

²¹ „(...) Körperlichkeit gewisser konkreter Struktur ist Bedingung für Leben, für Ichsein; aber ohne Leben, ohne Ichsein ist nicht Welt, ist nicht Körperlichkeit, ist nicht Raum-Zeitlichkeit etc.“

de la nada y volver a la nada, ella es ‘inmortal’, porque el hecho de morir no tiene para ella ningún sentido, etc²² (Hua XXIX: 338)

Así, el sujeto trascendental se muestra como inmortal puesto que no desaparece nunca, solo se presenta y ausenta, sus vivencias van de la actualidad a la inactualidad; como un yo ejecutante o no ejecutante. El sujeto-yo latente no es una nada vacía, sino un momento estructural del sujeto trascendental. Husserl afirma reiteradamente que el sujeto trascendental no puede originarse y cesar, sino solo presentarse y ausentarse como el yo ejecutante o inejecutante:

Yo soy y era el mismo que, al durar, “impera” en este y en cada uno de los actos de conciencia; aunque, por otro lado, no soy un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante. No soy un momento efectivo: en esto hay que poner la atención particularmente. TODO *COGITO* CON TODOS SUS FRAGMENTOS INTEGRANTES SE ORIGINA O CESA EN EL FLUJO DE LAS VIVENCIAS. PERO EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA, aunque a su modo “entra en escena” y de nuevo “sale de escena”. Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción (1997:139).

²² „Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts seins. Aber das transzendente urtümliche Leben, das letztlich welterschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts übergehen, es ist „unsterblich“, weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc.“.

De suerte que, para el sujeto trascendental, pese a que como sujeto empírico es consciente de su carácter mortal, la muerte no es una experiencia que pueda constituir. El sujeto trascendental “es constituyente de sí mismo como existiendo sin interrupción” (Husserl, 2006: 120); su conciencia es absoluta: la conciencia, en cuanto corriente temporal de vivencias, no empieza y no acaba. “Toda vivencia singular puede, lo mismo que empezar, también acabar y con ello concluir su duración, por ejemplo una vivencia de alegría. Pero la corriente de vivencias no puede empezar ni acabar” (Husserl, 1993: 272).

En este punto del análisis no podemos dejar de mencionar el §49 de *Ideas I* ahí Husserl de forma precisa sostiene que la conciencia absoluta subsiste a pesar de un posible aniquilamiento del mundo. “La existencia del mundo es el correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales” (1993: 18); la relación que se engendra entre el mundo y aquello que acontece en él se da por medio de “nexos de experiencia” (18) de manera directa. El modo en el que se experimenta el mundo no se encuentra supeditado a ciertas configuraciones esenciales que engendran una relación con la aprehensión y percepción de los objetos que son aprehendidos en la conciencia; en la experiencia del mundo se pueden manifestar de forma constante una miríada de imprecisiones de carácter perceptivo, ya sea que se trate de espejismos, ilusiones, ofuscaciones, etc., en una palabra, se trata de percepciones confusas que son acompañadas de una corrección y

una actualización. Si, hipotéticamente como menciona Husserl, no hubiese mundo, sería posible que éstas se puedan constituir como “rudimentarias formas de unidad” (18) las cuales tendrían por finalidad brindar una simulación de la intuición de objetos que no se encuentran constituidos, esto es, posibles realidades:

Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente, sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total de vivencias de un yo plenamente tomada, esto es, sin fin por ambos lados) quedarían excluidos ciertos nexos ordenados de experiencia y por consiguiente también ciertos nexos de la razón teorizante que se orienta por ellos (188).

De forma precisa, es posible que los objetos del mundo puedan albergar el carácter de no ser, expresado de un modo más claro, las cosas comparten una característica fundamental, a saber, su contingencia; por otro lado, al analizar en contra punto, se hace evidente que el ser de la conciencia debe ser incondicional y absoluto. Una existencia que tiene por base el mundo conlleva la contingencia del ser. En este mismo tenor, es posible ver que las vivencias y, por lo tanto, la conciencia, gozan de un ser absoluto que permanece invariable ante la contingencia de aquello que existe en el mundo. De modo que, si el mundo desapareciera, la conciencia subsistiría con una alteración, pues las experiencias provenientes del mundo ya no acontecerían, no obstante, quedaría

“intacto en su propia existencia” (188). Efectivamente, la conciencia perdería un número relativo de vínculos de experiencia, pero esto “no implica que quedaran excluidas otras vivencias y nexos vivenciales” (188), a pesar de que en la conciencia se pierdan ciertas cuestiones requeridas que tienen la finalidad de que el sujeto pueda representar y pueda efectuar nexos fundamentales para la continuación de la experiencia del mundo, es posible que surjan modos primigenios que los simulen. La conciencia de los contenidos empíricos permanece, a pesar de que la aniquilación del mundo se conjure, subsisten como vivencias de sensación.

La pervivencia de la conciencia no debe de ser entendida como si se hablase de una conciencia inmortal, sino de la diferenciación entre el mundo y la conciencia, pues si se entretiene la hipótesis del aniquilamiento del mundo se debe hacer notar que el peso de dicho argumento recae en que es posible que se aniquile la conciencia que se puede tener del mundo cuando este ha desaparecido, pero las vivencias que constituyen el sentido del mundo que es experimentado permanecen inalteradas (Montero, 1987: 342). El mundo natural y la conciencia poseen un contraste que resalta la contingencia del mundo, y que a su vez descuella el carácter necesario y absoluto de la conciencia. La conciencia es absoluta en tanto que no necesita de algo más para gozar de una existencia en clave de la realidad de la cosa, si se invoca la hipótesis de la aniquilación del mundo se debe afirmar que no se puede excluir que se tiene experiencia de algún tipo de objetividad que, siguiendo con lo

dispuesto por la hipótesis ya mencionada, no constituirían un mundo, sino una mera simulación de este.

El sentido ulterior de este experimento mental que Husserl sostiene destaca el carácter fundamental de la conciencia y a la par de ésta, la apodicticidad del yo. Por su parte, los objetos del mundo son experimentados en la conciencia mediante vínculos de la experiencia, y dado que gozan de una realidad material aparecen mediante escorzos; por otro lado, la conciencia siempre será dada como absoluta y fundamental, su existencia no se ve ligada a ninguna otra cuestión, pues se encuentra justificada por su necesidad y absolutidad. Estas características permiten pensar a la conciencia en un sentido un tanto equivalente al de la inmortalidad.

El ser de la conciencia se encuentra caracterizado por ser inmanente y absoluto, el de aquello que aparece en el mundo es caracterizado por ser trascendente y contingente; se exhibe por medio de apariciones y tiene como correlato una conciencia actual (Cf. Husserl, 1993: 188-189). Es preciso decir que la conciencia, como tal, no se encuentra sujeta a la realidad material del mundo por lo que no deviene de forma espacio-temporal, ni causal. Como se puede inferir de lo anteriormente descrito el mundo tendrá una realidad espacio temporal que acoge tanto al hombre como a su yo, es decir, son “realidades singulares subordinadas” (189); su ser es caracterizado por poseer un sentido intencional “secundario y relativo de un ser para una conciencia” (189).

Así las cosas, la aceptación sin miramientos del mundo y su validez resulta inherente al modo en cómo es posible experimentar el mundo, por lo cual, al hacer uso de la epojé se da paso a una suspensión de la validez objetiva de todo aquello que acontece en el mundo natural; se da paso a una conciencia del “mundo”, lo cual conlleva la elucidación del carácter intencional de ésta: “el mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este *cogito*” (Husserl, 2006: 63). *Cogito* aquí debe ser entendido como la experiencia, en todos sus posibles modos de acontecer. Resulta imposible el intento por experimentar otro mundo que no sea el que tengo al alcance de mí mismo y que desconozca su sentido y valor (63). Al hacer uso de la reducción trascendental se evidencia el sentido y el valor de la realidad que el mundo tiene para mí, en tanto, sujeto trascendental.

Ahora bien, es preciso acotar si es posible que la tesis de la aniquilación del mundo guarde semejanza alguna con el final de la existencia del sujeto-hombre en el mundo. Siguiendo a Husserl, es imposible experimentar la muerte en su propio acontecer, puesto que “la muerte es la retirada (*Ausscheiden*) del *ego* trascendental de la autoobjetivación como hombre”²³ (Hua XXIX: 332).

Posteriormente comenta que:

²³ „(...) ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch“.

Nadie puede experimentar la muerte, pero ¿cómo la experimenta en los demás? El cuerpo muere, el cuerpo cambia físicamente, de modo que cancela las condiciones de la posibilidad de empatía. Lo que implica que él ya no es, incluso si todavía se ve como un cuerpo en el exterior, ya no expresa el ser de <un> alma, incluso la vida cotidiana sabe mucho sobre eso.²⁴ (Hua XXIX: 332).

La muerte se hace patente a la subjetividad trascendental, que se reconoce como un yo-sujeto de carne y hueso que habita el mundo, como la finitud del yo empírico de carne y hueso en el mundo. Es claro pues, que, para poder habitar en el mundo, la humanidad requiere ciertas condiciones materiales, la más fundante de éstas, será el tener un cuerpo. La muerte, en su propia definición, se constituye como el cambio entre un cuerpo viviente a un cadáver, esto es, un cuerpo muerto que es reconocido como tal, pues el cuerpo vivo pierde su posición pivotal de soporte de las experiencias del mundo: “la corporeidad (*Körperlichkeit*) de cierta estructura concreta es una condición para la vida, para ser-yo; pero

²⁴ „Den Tod kann niemand an sich erfahren -aber wie erfährt er ihn an anderen? Der Leib stirbt, der Leib verändert sich körperlich so, daß er die Bedingungen der Möglichkeit der Einfühlung aufhebt. Was dazu gehört, daß er nicht mehr, selbst wenn er äußerlich noch wie ein Leib aussieht, nicht mehr <ein> seelisches Sein ausdrückt, davon weiß schon das alltägliche Leben einiges.“

sin vida, sin ser-yo, no hay ni mundo, ni corporalidad, ni espacio-temporalidad, etc.”²⁵ (Hua XXIX: 334).

Este cambio únicamente puede ser aprehendido en tercera persona, es decir, al ver la muerte de todo aquello que me rodea, pero nunca la mía ¿Qué repercusiones tiene este cambio? Aquello que es percibido como un cadáver, es un cuerpo vivo que ha perdido su carácter animado e instituido por un yo. El morir del cuerpo lo muestra, en su propia concepción como mera materia.²⁶ Al morir el otro se desvanece el vínculo que yo tengo con él en el mundo. Así como se puede esperar, que, al momento de morir, el otro constituirá mi muerte, el mundo no desaparecerá para los demás, únicamente para mí. En mi subjetividad trascendental se encuentran constituidos los otros sujetos, y de igual modo, la intersubjetividad trascendental en la que se constituye un mundo en común (Husserl, 2006: 142). La muerte romperá los lazos que engendro con los demás al ser robado de mi corporeidad (*Körperlichkeit*) y de la autoobjetivación del yo como hombre.²⁷

La permanencia del mundo no puede ser puesta en duda, este pervive a pesar de que yo fallezca, no obstante, la muerte constituye una aniquilación de mi mundo, pues dejar de estar autoobjetivado como yo en

²⁵ „(...) Körperlichkeit gewisser konkreter Struktur ist Bedingung für Leben, für Ichsein; aber ohne Leben, ohne Ichsein ist nicht Welt, ist nicht Körperlichkeit, ist nicht Raum-Zeitlichkeit etc.“

²⁶ El tema del cuerpo-cadáver lo retomaré más adelante en el cuarto capítulo.

²⁷ Volveremos a tocar estos puntos sobre la intersubjetividad y la corporalidad en relación con la muerte más adelante en la segunda parte.

el mundo se traduce en una aniquilación de mi mundo... puesto que se desvanece el mundo que soy capaz de constituir y a la par, el yo que habita mi cuerpo. En esta situación es necesario plantear la siguiente pregunta: ¿qué sucede con la vida originaria de la conciencia, es acaso capaz de comenzar y terminar? El hombre de carne y hueso tiene comienzo y fin en el mundo que todos habitamos. Sin embargo, no es posible afirmar lo mismo respecto a que la vida originaria, esto es, la temporalización y mundanización de mis vivencias, pueda comenzar y terminar del mismo modo (Hua. XXIX, pág. 335). Retornando a lo mencionado unas cuantas líneas arriba, se debe poner especial énfasis en que la conciencia sea absoluta y que su ser tenga un carácter necesario, lo cual es posible de ser extrapolado a la corriente hermanada de todas sus vivencias que se encuentra copada tanto en la esfera pasada como futura. La imposibilidad de concebir la muerte se articula en la representación del carácter temporal de la continuidad de la conciencia que se encuentra orientada en el instante del ahora del presente viviente.

El hombre no puede ser inmortal. El hombre muere necesariamente. El hombre no tiene una preexistencia, en el mundo espacio-temporal, él no era antes nada, y no será nada más tarde. Pero la vida trascendental original, la vida en última instancia creadora del mundo y su yo último no puede venir

de la nada y volver a la nada, ella es ‘inmortal’, porque el hecho de morir no tiene para ella ningún sentido, etc.²⁸ (Hua XXIX: 338).

Por otra parte, en “El universo de posibilidades de mi otredad coincide con el universo de las posibilidades de un yo en general. El ego no puede surgir y desaparecer”²⁹, El carácter absoluto al que Husserl hace referencia mediante la indagación sobre la posibilidad de representar la negación del yo. Expresado de forma concisa, resulta irrepresentable para el sujeto pensarse como no existente. “Yo soy y tengo la evidencia no solo de que soy sino de que soy necesariamente.” (San Martín: 1987: 178).

Es factible entrever la posibilidad de que pueda ser de un modo distinto al que soy; soy dueño de un cúmulo de posibilidades de ser constituido de un modo distinto, sobre la base de dichas posibilidades hay un yo general: mi yo esencial, que da sustento a todas estas posibilidades (178). Soy posible de imaginarme en soledad, como *sollus ipse*, o bien con un cuerpo distinto, o sin cuerpo, pero resulta imposible asumirme como si fuese una nada. Todas estas variaciones pueden ser unidas por un punto en común; mi ser siempre será tomado como punto de partida, es ilógico asumirme como no ser.

²⁸ „Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts seins. Aber das transzendente urtümliche Leben, das letztlich weltschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts übergehen, es ist „unsterblich“, weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc.“

²⁹ En Hua XIV: 154-158, citado por San Martín 1987:178-183.

El yo, la subjetividad pura monádica, que la reducción fenomenológica nos da en pureza, es 'eterno', en cierto sentido, inmortal. Pero solo lo natural, el hombre en cuanto miembro de la naturaleza, puede nacer y morir en sentido natural (181).

El sujeto trascendental, habitando el mundo en actitud natural, considerándose a sí mismo como hombre que posee un nexo con el mundo, tendrá cierta noción de naturaleza empírica en torno a la muerte vía la experiencia del morir del otro; pero, en actitud trascendental, al ser incapaz de constituir la experiencia de su propia muerte y al asumir la posición necesaria de su yo, se podrá pensar como *inmortal*. La muerte empírica no le es ajena y menos la evidencia de ella que se manifiesta a través del otro, así como su irrevocable sentido de finalidad o cesamiento de la existencia del sujeto en el mundo.

En tanto que sujetos empíricos, el conocimiento que tenemos respecto a la muerte gira en torno al atestiguamiento de la muerte del otro: ¿será acaso posible que esta sea la única forma de acceso a este fenómeno? Al experimentar la muerte ajena, me es posible percatarme de este fenómeno e instituirle un sentido. ¿Es acaso esta cuestión evidencia suficiente de nuestra propia finitud? La muerte del otro, hablando en términos sumamente puntuales, únicamente me muestra la finitud de alguien ajeno a mí, pero no propiamente la mía. La conciencia que tengo

de mi muerte, en este esquema, parecería que es resultado de un proceso inductivo, lo cual tendría un par de conclusiones que deben ser cuidadosamente tematizadas. De ser expresado de tal modo, la muerte sería vista únicamente en su determinación biológica, a saber, como el dejar de existir de cada animal en el mundo, lo cual sugiere que la muerte puede llegar de forma extrínseca al ser humano y, por lo tanto, el morir sería simplemente un desenlace, que, en un momento futuro de la historia humana, podría ser eludida. Es preciso un planteamiento más elucidado de esta cuestión, el decir que los hombres son mortales, en este planteamiento, no implicaría una verdad de carácter universal y omniabarcadora, sino que sería una generalización. El problema con las generalizaciones reside en que éstas son susceptibles a casos que puedan ser excluidos de la generalización, en este mismo tenor, es posible afirmar el siguiente absurdo: hay la posibilidad de que exista o existirá un ser humano que no muera.

Así el estado de la cuestión, ¿el experimentar la muerte en tercera persona puede ser considerada una condición adecuada para ahondar en la muerte, o acaso únicamente da fe del desvanecimiento del mundo? Continuo con el planteamiento, ¿al ver un cadáver se logra dimensionar todo aquello que implica para mi yo? La muerte de alguien siempre nos posiciona ante una interrogativa que no es posible dar una respuesta con fundamentos ¿qué sucede con aquella persona que ha muerto? El morir implica forzosamente un camino sin retorno, en el que se hace patente la

propia finitud del hombre. Quien muere permanece ausente de forma irrevocable. La desesperación que la muerte causa reside en la imposibilidad de comprender el carácter absoluto de la ausencia del otro. El camino que la inducción muestra no puede responder de forma clara esta cuestión, es necesario que algo más sea tematizado en vistas de alcanzar la comprensión del carácter absoluto del morir, un morir que, en algún momento, será también el mío. La inducción del estudio de la muerte no vierte nada respecto a la absoluta finitud de la mortalidad humana, y de igual modo, resulta inviable para explicar el reconocimiento de mi propia finitud, y el hacerme consciente de mi final próximo, al experimentar la muerte del otro.

¿Es acaso posible asumir que la muerte pueda ser considerada como una necesidad esencial o bien, como un suceso empírico que es generalizado de forma inductiva? La muerte siempre se asume como el *inevitable* final de toda vida humana. Es la única certeza que podemos tener, en algún momento todos hemos de morir, como ha sido apuntado de forma bella por San Agustín: “todo es incierto: solo la muerte es cierta”(1964: 714). El morir se asume como un desenlace necesario para toda la vida; es consustancial a la vida misma.

En este punto de la argumentación es prudente asumir que el morir implica la pérdida del mundo que constituimos, debido a que el cuerpo, el cual me vincula con el mundo, ha dejado de ser la base de mi subjetividad, ahora es un cadáver. Pensar la muerte desde la

fenomenología clama el investigar el nexo entre la subjetividad trascendental y su forma de auto asumirse como un hombre de carne y hueso que habita el mundo. Dicha existencia está enmarcada por los límites de la experiencia del sujeto trascendental; el nacer y el morir del ser humano. Husserl ahonda, teniendo en mente esta óptica, en el fenómeno del sueño, el despertar y el dormir sin poder recordar que se soñó, en pos de identificar puntos en los que la aprehensión de la conciencia de las vivencias es interrumpida o impedida. Es necesario plantear que esta paralización de la conciencia puede ser entendida o bien como la suspensión de la vida del sujeto empírico o en contra posición del sujeto trascendental. ¿Es acaso tan siquiera imaginable que el yo trascendental pueda representar una interrupción de su vida de conciencia?

La experiencia del morir, vista desde una posición hipotética del sujeto trascendental, deberá ser constituida como el final inmediato del instante del presente viviente; la posibilidad de representar dicho final deberá mostrar su irreparable singularidad, es decir, no puede asumirse como una vivencia más (cf. Husserl, 2006: 96). La propia muerte al ser presenciada por el yo trascendental se asumiría como el final de la captación de datos de sensación, así como los de sus posibles protenciones y retenciones, de forma precisa, es la irrupción concreta del flujo de la vida de conciencia. El sujeto trascendental daría testimonio del fin de su propio flujo de conciencia (97).

La posibilidad de ahondar en la muerte del sujeto trascendental debe ser asumida como un absurdo, pues implica que la conclusión del flujo de las vivencias tendría que ser constituida por el mismo flujo del instante del presente viviente que se asumiría asimismo como una cancelación de su propia condición que le permite constituir al mundo, a saber, la protencionalidad de las vivencias. La protención de las vivencias afirma un continuo devenir de la vida de conciencia que se encuentra a la espera de que algo más acontezca; es parte fundamental del flujo de la conciencia (96-97).

La muerte misma no puede asumirse como una vivencia. El sujeto trascendental no posee forma de constituirla. No obstante, es innegable que hay una conciencia sobre la muerte, únicamente el sujeto mundano y empírico puede entretener la posibilidad del final de la experimentación del mundo. Desde la fenomenología esta cuestión es asumida como una aporía: Pero no es eso una paradoja: viviendo y siendo en mi presente fluyente, debo creer inevitablemente que viviré, aunque sé que mi muerte es inminente.³⁰ (96)

¿Sería posible asumir que el sujeto trascendental puede ser considerado como inmortal? Husserl afirma que el auto reconocimiento del sujeto trascendental como inmortal no implica que el sujeto-yo pueda ser asumido como tal, es decir, como un ser eterno (cf. Sigrist, 2012: 128).

³⁰ „Aber ist das nicht paradox: lebend in strömender Gegenwart seiend, muss ich unweigerlich glauben, dass ich leben werde, wenn ich doch weiß, dass mein Tod bevorsteht“

Al hablar de inmortalidad se hace referencia exclusivamente a que el sujeto trascendental no puede concebir su comienzo o final, como si se tratase de un objeto más en el mundo. El yo trascendental encuentra su inmortalidad fundada en el flujo de la conciencia, en sus protenciones y retenciones, es un sujeto que siempre ha tenido pasado y tendrá futuro. Él habita en un presente viviente que no puede ser considerado sin tomar en cuenta la figura de la retención y la protención como sus condiciones de posibilidad³¹.

¿Es posible asumir que el sujeto trascendental pueda experimentar un sentido de finitud paralelo al sentido de finitud que la muerte le otorga al sujeto empírico? Husserl ofrece un análisis de esta cuestión en los textos de 1929-1934, en los cuales se elabora una posibilidad de ahondar en una conceptualización de la muerte para el sujeto trascendental. Se asume como una pérdida de la corporalidad que conlleva una pérdida del mundo sensible y de los caracteres de naturaleza hylética de los objetos. La pérdida del cuerpo implica la pérdida del mundo para el yo trascendental.

³¹ “El presente [vivo] perdurable cesa cada día cuando uno se duerme y nace de nuevo cuando uno despierta. Así que, por supuesto, el ego cesa. Lo que Husserl quiere decir es que el final del presente vivo no se puede experimentar ni siquiera imaginar como un fin, ni el despertar o el nacimiento como un principio.”[“The enduring present ceases each day when one falls asleep, and is born again when one awakes. So of course the ego ceases. What Husserl means is that the end of the enduring present cannot be experienced or even imagined as an end, nor it’s waking or birth as a beginning”] (Sigrist, 2012: 129).

Si el cuerpo desaparece no hay forma alguna de que el yo trascendental pueda aprehender el mundo, pues ha perdido la base de todo vínculo que pueda tener con el mundo. La pérdida del cuerpo, para el sujeto trascendental, es un aislamiento del mundo que habitaba, lo cual implica que el flujo de las vivencias de la conciencia no podrá continuar, no porque sea interrumpido, sino porque no habrá nada que pueda acontecer para el sujeto trascendental. “La muerte del ego trascendental puede significar: el perder la ‘corporalidad’, perder la conciencia del mundo, la salida de la regulación del mundo” (Husserl, 2006: 102).³² En otro texto Husserl aclara que: En el tramo de temporalidad trascendental mi primordialidad, del ahora que fluye, que sigue fluyendo; pero tiene un final. ¿Qué final? Este estilo de vida con este estilo de acto y estilo de capacidad termina. Un fin tiene mi tener conciencia, ‘mi cuerpo’.³³ (Hua XLII: 80)

El sujeto trascendental se hace consciente de su muerte, únicamente cuando ha logrado constituir, en un primer momento, el mundo objetivo e intersubjetivo. Sin este primer paso no sería posible ahondar en el fenómeno de la muerte desde una postura trascendental. Ahora bien, partiendo del concepto paralelo a la muerte, la pérdida del cuerpo, ésta se

³² „Der Tod für das transzendente Ich kann bedeuten: Es verliert ‚Leiblichkeit‘, es verliert Weltbewusstsein, es tritt aus der Weltregelung heraus“.

³³ „In der transzendentalen Zeitlichkeitsstrecke meiner Primordialität, strömendes Jetzt, fortströmend; aber sie hat ein Ende. Was für ein Ende? Dieser Lebensstil mit diesem Aktstil und Vermögensstil endet. Ein Ende hat meine Bewusstseinsinhalte, ‚mein Leib‘“.

asumiría como el final de toda posible experiencia que tiene su génesis de la experimentación del mundo por parte del cuerpo vivido y el yo, lo cual implicaría la pérdida de la realidad empírica (*Abgehobenheit*).

Las fases inactuales de la retención vislumbran una posible idea de la finitud del sujeto trascendental, en tanto que se conciben estas fases inactuales como un fin posible de aquello que es. Al tomar estas fases en este sentido, sería posible, mediante un juicio analógico, representar la finalidad factible del sujeto; no obstante, será necesario hacer uso de la fantasía para pensar un dejar de ser parcial y, también pasar por alto que cada retención trae consigo la noción de identidad del yo que tuvo esa vivencia. Esta hipótesis puede servir de apoyo en el estudio de los temas límites de la fenomenología. En cada retención el yo del pasado es identificable con el yo del presente viviente por medio del recuerdo que le confiere su sentido de pasado, tanto a la vivencia como al sujeto que experimentó esa vivencia. Aquello que aconteció ya no forma parte del instante del ahora, es retenido como algo que ya ha pasado. Hablo del tomar este acontecer en pasado y pensarlo como un dejar de ser del yo que captó esa vivencia; resaltando de forma precisa la noción de finitud en este. El dejar de ser del sujeto que captó la vivencia es paralelo a la noción de finitud parcial, que ya fue anteriormente mencionado, se trata de pensar la finitud del sujeto como una versión de mí que ha dejado de ser.

El morir exhibe esta idea de dejar de ser con un carácter absoluto, el yo que soy dejará de ser en el mundo “¿Cómo muere el yo? De modo que el ego con sus habitualidades adquiridas ya no es – ¿cuál es el significado de un no ser más, un no ser? ¿Qué temporalidad, qué ser?”³⁴ (Hua XLII: 22). El dejar ser de la muerte implica la perdida de la propia autoobjetivación del hombre en el mundo. El sujeto empírico puede saberse a sí mismo como finito gracias a que esta noción se desarrolla a la par de su propio mundo intersubjetivo hasta el punto en el que la noción de su propia muerte es asumida como una verdad apodíctica. La muerte conlleva una actitud que se encuentra definida en buena medida por las tradiciones que se han desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad y que le son instruidas al sujeto de empírico. Por otra parte, el yo trascendental no puede concebir su propio termino, su muerte, en una experiencia originaria; la dimensión temporal de la conciencia no reconoce comienzo ni fin. La subjetividad constituye el sentido del mundo y a su vez ésta es asumida como existiendo en él. El hombre es consciente de su muerte, pero el sujeto trascendental no la podrá constituir; “es un hecho natural que voy a morir, pero es un hecho trascendental que no experimentaré mi muerte”³⁵ (Sigrist, 2012: 129).

³⁴ „Wie stirbt das Ich selbst? Also das Ich mit seinen erworbenen Habitualitäten ist nicht mehr - was setzt der Sinn eines Nichtmehrseins, eines Nichtseins überhaupt voraus? Was für Zeitlichkeit, was für Sein? “

³⁵“It’s a natural fact that I will die, but a transcendental fact that I will not experience my death”.

La pregunta por la constitución temporal de las vivencias lleva al planteamiento de la propia temporalidad de la propia conciencia. El ahondar en la temporalidad de la conciencia supone un análisis detenido y cuidado de los niveles constituyentes de la conciencia que no pueden ser objetivados; la propia temporalidad de la conciencia encuadra sus límites y la posibilidad de ahondar en sus vivencias (Vecino, 2018: 77). El saberse finito, toma como punto de partida la duración de los caracteres inmanentes de las vivencias, pero no puede posicionarse sobre el flujo de conciencia que constituye el mundo. Un flujo que se caracteriza por únicamente pervivir en el instante del ahora, un instante que no reconoce principio o fin, sino que simplemente fluye. En el flujo de este hay ciertos puntos que señalan una especie de alteración del mismo, vivencias que no son capaces de ser representadas, el sueño profundo, la pérdida de conciencia, lo fundante en estos posibles ejemplos es que no son aprehendidos por el sujeto trascendental; son vividos por el empírico. Esta clase de intervalos son conocidos bajo el título de “fenómenos de transición y de inconsistencia” y marcarán la pauta para estudiar el caso de la muerte; su peculiar condición de posibilidad de acontecimiento, impide que pueda ser tematizada en primera persona, únicamente será posible de acceder a ella mediante representaciones de terceros.

El yo trascendental es capaz de hacerse de su conciencia de finitud a través de la duración de sus vivencias y de los objetos que aprehende, pero será imposible que aprehenda su finitud en tanto que sujeto

trascendental; únicamente puede acceder a su reconocimiento de finitud, y no de su muerte, al auto objetivarse como hombre de carne y hueso que habita este mundo. Hombre y sujeto trascendental no son sinónimos; el hombre es capaz de enfermar y caer en coma, de entrar en una etapa de sueño profundo, mientras que el yo trascendental puede asumirse como eterno. ¿Qué posición toma el sujeto trascendental frente a este tipo de vivencias? Se dará una tentativa de respuesta de forma posterior, por ahora basta comentar que el morir para el sujeto trascendental únicamente lo concibe como la pérdida de su corporalidad y de toda posibilidad por participar y vivir en el mundo en común. La muerte como fin le es inescrutable al sujeto trascendental.

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN. (1964). *Ennarraciones sobre los Salmos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- HUSSERL, E. (1973). [Hua XIV]. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-28)*. La Haya: Martinus Nijhoff,
- (2008). [Hua XXXIX]. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. R. Sowa (ed.). Dordrecht: Springer. [*Ideas relativas a una fenomenología*

- pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura. (A. Ziri6n, Trad.) M6xico, D.F.: FCE].
- (1997). *Ideas relativas una fenomenologia pura y una filosofia fenomenologica*. Libro segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n. (A. Ziri6n, Trad.) M6xico, D.F.: UNAM.
 - (2006). [Mat VII]. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer.
 - (2013a). [Hua XLII]. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analisen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphisik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. R. Sowa y T. Vongehr (eds.). Dordrecht-Heilderberg-London-New York: Springer
- MONTERO, F. (1987). *Retorno a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos.
- SAN MARTÍN, J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- SIGRIST, M. (2012). *Death in transcendental phenomenology*. En Husserl Circle 43° annual meeting. Boston.
- VECINO, M. C. (2018). *Muerte y metodología en la fenomenología husserliana*. Ideas y valores, 75-91.

Presente viviente, sueño y vigilia
El problema de la continuidad y de la ruptura
de la predación del mundo

Luis Ignacio Rojas Godina

1. Introducción

El *sueño*³⁶ y la *vigilia* son dos fenómenos de la vida y no exclusivamente de la humana. Porque, en efecto, no solo la niña, el panadero, el viejo de la esquina y la reina en su palacio duermen y despiertan en su lecho cada mañana, sino que también el perro a mi lado, las gallinas, los delfines, los peces, las lagartijas, las víboras y, aparentemente, hasta las abejas, las cucarachas y las moscas de la fruta duermen y despiertan cíclicamente durante toda su vida. A su vez, se tratan de eventos tan cotidianos (como el canto de las aves por la mañana,

³⁶En nuestra lengua es posible designar con la palabra “sueño” tanto al acto mismo de dormir como a las imágenes, emociones y sensaciones que tienen lugar mientras dormimos. Para facilitar las cosas, y siguiendo el ejemplo de los traductores de *Acerca del sueño y la vigilia* de (Aristóteles, 2008, p. 257), E. la Croce y A. B. Pajares, nombraré al mero dormir *sueño* (en griego: ύπνος; en francés: *sommeil*; en alemán: *Schlafen*; y en inglés: *sleep*). Mientras que, a las imágenes, emociones, sensaciones, etc., que tienen lugar en el sueño las nombré globalmente como *ensueño* (en griego: ενύμνος; en francés: *rêve*; en alemán: *Traum*; y en inglés: *dream*).

bañarse, comer o lavarse los dientes) que muchas veces pasan desapercibidos y solo les prestamos atención cuando se da una anomalía, por ejemplo, al sufrir insomnio por las noches o, al contrario, al tener un acceso de sueño durante una soporífera conferencia.

Sin embargo, también podría decirse que el *sueño* y la *vigilia* han sido tomados por muchas de las grandes civilizaciones como *fenómenos fundamentales* de la vida que con frecuencia han sido asociados a otros fenómenos igualmente esenciales, tales como el nacimiento y la muerte. Por su parte, las ciencias modernas de la vida comprendida como un epifenómeno de la naturaleza (especialmente, la fisiología) nos han ayudado a entender que el sueño no es un mero accidente de la vida animal, sino que cumple una importante función de restauración tanto física como psíquica para la subsistencia de los organismos.

A decir verdad, hasta donde sé, el primero en señalar que la vida animal está necesariamente atravesada por el *sueño* y la *vigilia* fue nada menos que Aristóteles. A pesar de que las causas materiales del sueño expuestas por él en su tratado *Acerca del sueño y de la vigilia* pudieran parecernos poco más que meras curiosidades de un pasado muy remoto,³⁷ las investigaciones hechas por él sobre estos fenómenos no solo son

³⁷Para el filósofo de Estagira la causa material del sueño está en la digestión; más exactamente, es el resultado de la “evaporación debida a la toma de alimento” (Aristóteles, 2008, 269). El calor producido por dicha evaporación fluye hacia la cabeza, causando somnolencia y finalmente sueño. Para Aristóteles, el cerebro no juega ningún papel en el proceso del sueño más que el de enfriar los vapores de la digestión, los cuales, una vez condensados, descienden a la parte central del cuerpo (274).

dignas de mención, sino que servirán de verdadera guía para las indagaciones que me interesa desarrollar en el presente capítulo a partir de los análisis fenomenológicos del *sueño* y de la *vigilia* elaborados por Husserl hacia el último tercio de su vida.

Antes que nada, quisiera dejar en claro que, si bien el estudio de, por ejemplo, la relación entre el funcionamiento del metabolismo y los ritmos circadianos o entre la actividad cerebral y las fases del sueño, son útiles para *explicar* el sueño como un evento fisiológico y psíquico esencial de la vida animal, en realidad, poco o nada pueden ayudarnos a *comprender* dichos eventos en cuanto fenómenos originarios de nuestra propia vida, esto es, en cuanto *efectivamente experimentados*, en cuanto *vividos*, por cada quien y desde la perspectiva en primera persona en la que aparecen desde el interior de su vida. En este sentido, no hay ciencia posible que enseñe en qué consiste dormir y estar despierto, y no por el simple hecho de que yo pueda constatar con mis propios ojos que, por ejemplo, Salamina duerme plácidamente en su cucha y que se despierta al salir el sol, sino porque yo he vivido y vivo en carne propia el quedarme dormido cada noche, el despertarme a la mañana siguiente y el permanecer en vigilia hasta el anochecer.

¿Cuál es pues *el sentido* de dichos fenómenos? y, ya entrando en materia, ¿cómo se constituye en mí la experiencia que tengo de ellos?, en fin, ¿qué papel poseen estos en la autoconstitución de mi propia vida? Como mostraré más adelante, estas son preguntas que el propio Husserl

se formuló en el marco de su fenomenología trascendental y que implican cuestiones verdaderamente medulares para comprender nuestra vida concreta en el mundo. Justamente, y como objetivo principal del presente escrito, se hará patente que al situar el *sueño* y la *vigilia* en el centro de la problemática de la constitución de la predación del mundo surgirá un escollo nada sencillo de resolver en la comprensión del *protofenómeno del presente viviente* que define de un cabo a otro nuestra vida trascendental subjetiva. Pero antes, permítaseme mostrar de qué manera Aristóteles nos puede encaminar hacia el abordaje fenomenológico de tales cuestiones.

2. La teoría aristotélica del *sueño* y la *vigilia*

En primer lugar, en su tratado, Aristóteles afirma que “el sueño es una especie de privación de la vigilia” (2008, 258) que afecta a la potencialidad (*δύναμις*) que hace posible que los animales puedan percibir (*αἰσθάνομαι*), ya que “estar despierto no consiste en otra cosa que en percibir” (259). Por tanto, es necesario que “si hay algún animal no dotado de percepción, no es posible que duerma ni que esté despierto” (260). Lo que implica que las plantas están imposibilitadas de dichos fenómenos.

En segundo lugar, Aristóteles afirma que ellos no afectan por separado a las distintas potencialidades perceptivas particulares, ya que es

posible dejar de ver, mientras se escucha o dejar de oler mientras se ve, por lo que “es evidente la necesidad de que en eso que llamamos sueño se dé la misma afección en todos los sentidos” (263). Por lo tanto, el *sueño* y la *vigilia* “son afecciones de la potencialidad primera de percepción (τό πρῶτος αἰσθητικός)” (260), esto es, de la también llamada por él “potencialidad común” (κοινή δύναμις) o “percepción común” (263), la cual fue definida en su tratado *Acerca del alma* como aquella potencialidad que permite discernir cualidades u objetos captados por percepciones distintas, como lo blanco y lo dulce (Aristóteles, 2000, 132) y que consiste en “una percepción única” de “un órgano perceptivo rector” (2008, 264) que “acompaña a todas” (263) las otras percepciones.

Al vislumbrar que el *sueño* y la *vigilia* son afecciones de la *percepción común* es posible entender que “cuando el órgano perceptivo rector de todos los demás y en el que todos los demás confluyen sufre alguna afección, es forzoso que todos los demás se vean afectados también con él, y, en cambio, cuando alguno de aquellos se encuentre incapacitado, no es forzoso que la percepción rectora se vea también incapacitada” (264). En otras palabras, el hecho de que una o varias de las percepciones y sus respectivos órganos estén en reposo o estén impedidos de manera violenta, no significa que el animal duerma. Por ejemplo, incluso en el supuesto de que un animal esté bajo el influjo de un anestésico que paralice todos sus sentidos, sería posible que aún percibiera que justamente no percibe nada a través de ellos, de modo que la percepción

común “es separable de los demás órganos de percepción, pero los demás son inseparables de ésta” (264).

En tercer lugar, en estas indagaciones sobre los fenómenos en cuestión, Aristóteles nos recuerda precisamente que la percepción común no solo es rectora con respecto a las diferentes percepciones particulares (tacto, olfato y gusto, oído y vista) porque en ella se logra discernir los objetos presentados por aquellas o captar los objetos comunes (tales como el movimiento, el reposo, la figura y el tiempo), sino ya que en ella, como se indica también en *Acerca del alma*, se posibilita el percibir que se percibe, por ejemplo, como cuando se percibe que se ve y se oye (2000: 129–130; 2008: 263–264). Con ello, Aristóteles heredará a la posteridad el conocido problema de si la percepción de la percepción es ella misma una segunda percepción completamente separada y distinta con respecto a la que ella percibe, lo que conduciría a un regreso infinito, o si se trata de una y la misma percepción (2000: 264).

Este problema llegó precisamente hasta Husserl a través de Brentano y su intento de solucionarlo por medio de su teoría de la “distinción entre dirección primaria y secundaria de la percepción” (Husserl, 1982: 482), según la cual, hay una sola percepción, pero con dos objetos, el primario o propio del tipo de percepción en cuestión y el secundario en el que la percepción primaria resulta percibida. Husserl rechazó en sus *Investigaciones lógicas* la teoría de su maestro (769–770) y en su lugar ofreció la distinción fundamental que sería determinante para toda su

fenomenología posterior entre conciencia (*Bewusstsein*) –entendida como la posibilidad de ser consciente (*bewusst*) de un objeto referido a través de un acto intencional– y vivencia (*Erlebnis*) –entendida como la posibilidad de *percatarse* de aquello que no es un objeto intencional sino algo meramente vivido (*erlebt*) ya sea como una parte componente del acto intencional, una sensación, o como parte de la unidad global de la conciencia, un acto, o la unidad total de la conciencia misma, el yo–. Más adelante se verá que esta distinción estará esencialmente vinculada al problema de la temporalización del tiempo subjetivo. Pero los fenómenos vitales del *sueño* y la *vigilia* de ninguna manera hubiesen podido ser abordados desde la primera fenomenología descriptiva desarrollada en la obra de 1900, ni siquiera a partir de la primera versión de la fenomenología trascendental presentada en las *Ideas* de 1913, sino solo a partir de la fenomenología trascendental madura que emplea todas las herramientas a su disposición en la comprensión de la relación entre vida y mundo en su concreción última.

Pero antes de avanzar en esta dirección, valdría la pena concluir esta breve alusión de la teoría aristotélica sobre el *sueño* y la *vigilia*, enfatizando que, para el Estagirita, se tratan de fenómenos fundamentales de la vida animal en la medida en que precisamente afectan al principio que hace posible a la animalidad en general, la percepción. Pero además, no se tratan de afecciones que inciden de manera separada en las diversas potencialidades perceptivas, sino en la percepción común y unitaria que

permite entender a cada una de las formas particulares como partes y formas de ella sin la cual éstas no pueden actualizarse. De modo que la “percepción” (αἴσθησις) en sentido aristotélico es mucho más que la mera “sensación” en el sentido moderno de la palabra, ya que implica la experiencia global no de este o de aquel objeto sensible, sino del campo global de percepción, que además trae consigo la experiencia que se tiene de sí mismo al percibir dicho campo y sus objetos.

La *vigilia* no consiste en ejecutar esta o aquella percepción con respecto a este o aquel objeto, sino la actualización ininterrumpida de la percepción común tanto en su sentido transitivo (con respecto a los objetos propios y comunes de cada percepción particular) como intransitivo (con respecto a sí misma).³⁸ El *sueño* es el reposo tanto de mi percepción global del campo perceptual y sus elementos, como del percatarme a mí mismo a través de dicha percepción. Finalmente, a decir del propio Aristóteles, pero también de Husserl, el *sueño* es un fenómeno asociado a otros como el desmayo, la mera pérdida violenta de conciencia y el *ensueño*, pero que habrá de ser cuidadosamente diferenciado de ellos.

³⁸En esta distinción recupero la caracterización hecha por Zahavi (2002: 52) entre conciencia y autoconciencia originaria.

3. El interés y la predación del mundo

Aún en nuestros días, a ciento veinte años de la irrupción de las *Investigaciones lógicas*, pervive la falsa idea de que la fenomenología husserliana se limitó a ser una nueva forma de epistemología de inspiración cartesiana que a partir de las *Ideas* dio un giro hacia una concepción filosófica trascendental del problema de cuño kantiano y neokantiano. La cuestión fundamental de la fenomenología husserliana no es el conocimiento (y mucho menos lo es en el sentido moderno de la pregunta ¿cómo mis representaciones se corresponden a la realidad externa?) sino, como apuntó E. Fink, aquella que puede ser formulada como “la pregunta por el *origen del mundo*” (1933: 337). La indagación del *origen del mundo* no es pues la búsqueda del átomo primigenio del universo físico o de las partículas subatómicas que lo componen, mucho menos la del surgimiento de nuestras representaciones psíquicas de la realidad que se presupone como externa y separada de nuestra mente, y tampoco consiste en una *deducción* en el sentido kantiano de una justificación argumentativa que permitiría explicar que el mundo es un producto de la inteligencia humana que subsume representaciones a conceptos a través de leyes lógicas que esta misma inteligencia se da a sí misma y que permiten la presentación de objetos en nuestra experiencia.

A decir verdad, si hay un punto en común entre la fenomenología y la filosofía criticista kantiana y neokantiana es que el mundo no puede ser

entendido como un objeto dado en la experiencia, una especie de contenedor superlativo que alberga a todos los demás objetos, sino como la *totalidad* de la experiencia posible que no se obtiene por mera adición de partes. No obstante, a diferencia de aquellas filosofías, para la fenomenología trascendental husserliana, el *mundo como totalidad* no es una mera “idea” producida por la pura razón, sino que es primordialmente y ante todo un correlato de experiencia. Lo que implica que el concepto fenomenológico y el concepto criticista de experiencia difieren diametralmente. Como indica Husserl en su *Lógica formal y lógica trascendental*, para la fenomenología:

la experiencia no es un hueco en un espacio de conciencia, por el que apareciera un mundo existente antes a toda experiencia; ni es un mero acoger en la conciencia algo ajeno a ella ... La experiencia es la operación en la cual el ser experienciado ‘está ahí’ para mí, sujeto de experiencia; y está ahí como lo que es, con todo su contenido y con el modo de ser que le atribuya justamente la experiencia mediante la operación que efectúa su intencionalidad (2009: 295–296).

Puesto de otro modo, en el marco de la fenomenología husserliana, con “experiencia” o “intuición” se designa el “darse las cosas mismas, *evidencia en general*” (344). El mundo en cuanto totalidad de la experiencia es, pues, un fenómeno en sentido fenomenológico

precisamente porque es originariamente dado de manera intuitiva como un correlato experiencial; él es primordialmente “mundo de la percepción (*Wahrnehmungswelt*)” (Hua XXXIX: 399), sin embargo, no en el modo en que lo son los objetos particulares intramundanos o los campos en que estos aparecen. La pregunta fenomenológica por el origen del mundo es pues la pregunta sobre cómo este me es originariamente dado, en sus estructuras esenciales y en su concreción última, primordialmente en la percepción y a través de los múltiples modos subjetivos de aparición que me pertenecen y en los que él aparece persistentemente sin solución de continuidad.

El *sueño* y la *vigilia* se imponen como problemas fenomenológicos que tienen lugar en el seno de la tempoespacialidad propia del mundo en su correlación originaria con nuestra vida. Ellos son verdaderos eventos del mundo que, en principio, como afirmaba Aristóteles, afectan a los vivientes conscientes, esto es, a los animales. Sin embargo, para Husserl, por razones metódicas (el análisis fenomenológico comienza siempre desde mi propia experiencia en primera persona de los fenómenos en cuestión) y, debido a la propia naturaleza que distingue a la conciencia animal de la conciencia humana, será necesario tratar de manera diferenciada tales fenómenos con respecto a una y otra forma de vida.³⁹

³⁹En un manuscrito de aproximadamente 1934 que forma parte de los denominados Manuscritos C (de aquí en adelante HMS-C), a los que nos referiremos más adelante, Husserl llevó a cabo una breve reflexión sobre las diferencias entre el sueño en los

Sin embargo, como ya se indicó, para el fenomenólogo, al igual que para el Estagirita, el *sueño*, en su esencial relación con la *vigilia*, habrá de ser abordado de manera diferenciada con respecto al *ensueño* y a otros fenómenos afines, tales como el desvanecimiento y la pérdida repentina de conciencia por factores externos a la propia vida.

En cuanto afecciones de mi conciencia –como apuntó acertadamente Aristóteles– no de este o aquel objeto o tipo de objetos o de sus respectivos campos, sino –como afirma Husserl en consonancia con aquel– de mi conciencia general tanto en sentido transitivo, apuntando al mundo, como en sentido intransitivo, apuntando a mí mismo, el *sueño* y la *vigilia* no representan problemas fenomenológico-constitutivos cualesquiera, por ejemplo, sobre cómo se constituye la percepción del color o la intelección de los objetos matemáticos, sino que incumben directamente a nuestra comprensión de nuestra vida *concreta* en su esencial correlación con el mundo *concreto*. En otras palabras, ellos tienen un lugar en el corazón de la problemática fundamental de la constitución del mundo a través de nuestras efectuaciones subjetivas y de la autoconstitución de nuestra vida en él como vida humana. Como afirma Geniusas (2010), los análisis de fenómenos tales como el *sueño*, la *vigilia*, el *nacimiento* y la *muerte*, permiten entender que la *concretud* que está puesta en el centro de la fenomenología madura y tardía de Husserl debe

animales y el sueño en el hombre en el marco de un análisis general de las diferencias entre el mundo para los animales y el mundo para el hombre (Husserl, 2006: 212–215).

ser comprendida en términos del problema general de la *finitud* de nuestra vida, más precisamente, del problema “de cómo la subjetividad *constituye* su propia finitud” (72).

Pero, como advertí más arriba, tales cuestiones, enmarcadas en este problema general de la finitud de nuestra vida y su autoconstitución, no hubiesen podido ser abordadas desde la primera fenomenología definida como psicología descriptiva o incluso a partir de los primeros avances de la fenomenología trascendental. Razones hay muchas, tanto en sentido metódico como temático, pero me gustaría centrarme en un eje rector que me permitirá abordar directamente los fenómenos del *sueño* y la *vigilia*: la primera fenomenología, incluyendo a la trascendental, trabaja tanto en sentido temático como metódico con un concepto abstracto del llamado “*apriori* universal de la correlación” (Husserl, 2008a: 199) cuyo resultado es una comprensión igualmente abstracta de la vida de conciencia y de su mundo.

En efecto, la *intencionalidad* fue caracterizada en las *Investigaciones lógicas* en términos de un “referirse a... algo objetivo” (1982: 498) que se efectúa en las vivencias intencionales o “actos”, en los cuales, “la idea de actividad debe quedar excluida en absoluto” (498). En las *Ideas*, Husserl retoma y a su vez profundiza la idea de la intencionalidad a través de la puesta en marcha de la *epojé* y la reducción fenomenológicas, señalando que fuera del objeto intencional tomado en cuanto tal, esto es, en su correlación con las efectuaciones subjetivas que lo hacen posible, no hay

nada más, que los objetos solo son en la medida en que aparecen para la conciencia y que la totalidad de su sentido habrá de ser investigado única y exclusivamente en esta dirección. A pesar de que en dicha obra Husserl reconoció la centralidad del hecho de que la totalidad de las vivencias tanto intencionales como no intencionales tienen lugar en el flujo continuo del tiempo subjetivo o tiempo inherente a la vida de conciencia, en ella, la conciencia del tiempo fue puesta expresamente fuera de juego (2013b: 271).

Que a partir de esto se obtenga una comprensión abstracta de la vida en su conexión esencial con el mundo significa que en dicha comprensión se ha dejado fuera todo carácter performativo de mi vida, junto con su temporalidad e historicidad características, pero también se ha dejado de lado su profunda dimensión pasiva, junto con su afectividad, su habitualidad y su instintividad características. Finalmente, se ha dejado fuera de toda posible consideración su individuación y su singularidad y, con ello, su recién mencionada finitud. Todo ello de ninguna manera debería ser entendido como un mero desvío o error a ser enmendado por los trabajos ulteriores, sino que constituyen una pérdida estratégica cuya ganancia es una caracterización estructural y tipológica de la vida de conciencia que pone de relieve las formas más generales y sus determinaciones modales principales que articulan la forma general del *apriori* universal de correlación.

En cambio, la fenomenología trascendental madura, cuyos esfuerzos apuntaron de manera cada vez más enfática y decidida a la vida subjetiva concreta en su correlación esencial con el mundo concreto, implicaron hacerse cargo, uno a uno, de estos elementos que habían quedado expresamente fuera de toda consideración de los primeros abordajes fenomenológicos. De manera que la fenomenología madura trabaja con un concepto concreto de intencionalidad que no es otro que el concepto fenomenológico de *interés*. Sería un error creer que dicho concepto vino simplemente a suplantarse al de *intencionalidad*; por el contrario, el *interés* encarna la intencionalidad entendida en su concreción en la medida en que con este concepto se expresa el carácter performativo de toda *intentio* en cuanto un *afán* [*Streben*] por acercarse cada vez más, por apropiarse de forma cada vez más perfecta el objeto o campo objetivo que nos llama o nos ahuyenta de él (Husserl, 1980: 93).

Puesto en otras palabras, no es que el *interés* sustituya o simplemente se sume a la *intencionalidad*, sino que él encarna el *carácter ejecutante* propio de los actos que justamente se les había negado en el inicio de la fenomenología. A todo lo anterior se añade que, si la primera noción de intencionalidad en cuanto mero *referirse a* daba la impresión de que se mantenía una distancia insalvable entre la vida subjetiva y el mundo, el concepto de *interés* vino a disipar toda aparente lejanía. En cuanto ejecución concreta de la intencionalidad, el interés (*inter-esse*) significa justamente el “estar en medio de (*Dabeisein*)” (Hua IX: 412) las cosas del

mundo, de mi mundo circundante y del mundo mismo en general. Por tal motivo a todo interés le es inherente una *situación* en la que pueden desplegarse actos, no de forma deshilvanada, sino como entramados bien organizados de actos *orientados* a través de la situación de interés que los engloba.

Los actos en una situación de interés no apuntan o refieren simplemente desde lejos, sino que se esfuerzan por apropiarse, por compenetrarse y fundirse íntimamente con sus respectivos objetos y campos de objetos. Así, el mundo como la totalidad dada intuitivamente *sin solución de continuidad* –o al menos eso parece antes de haber abordado los fenómenos del *sueño* y la *vigilia*– es pues *siempre y desde siempre* la situación de todas las situaciones, o sea, es *siempre y desde siempre*, un “*mundo de intereses (Interessenwelt)*” (Hua XXXIX: 597) que aparece originaria y continuamente, no de forma puramente contemplativa y fantasmagórica, sino como *suelo y horizonte práctico* de todos los posibles intereses de la vida.

Tener conciencia del mundo significa entonces tener un interés general siempre presente y constante por el mundo, pero *tener mundo* significa que él y lo dado en él son dados para mí como realmente existentes como correlatos de un interés general que orienta a mis múltiples intereses intramundanos en los que se *acepta* tácitamente que la meta de su afán es algo efectivamente existente. El mundo concreto de intereses es pues la *omnitudo realitatis* y como tal, “el campo de proyectos

teóricos o prácticos” (Hua IX: 239), en el cual, como acabo de señalar, no simplemente observo desde lejos, sino en el que habito, quiero o no quiero, me muevo, aspiro, lucho con otros o contra otros, vivo y me reconozco ya sea atemática y silenciosamente, ya sea temática expresamente y de viva voz como parte de este mundo, es decir, como este hombre aquí en el mundo que vive y existe como hijo, como *infante del mundo* al que estoy directa y afanosamente entregado en cada una de mis acciones y pasiones (Hua VII: 180).

El *yo de intereses* o *yo interesado* en el mundo no es un yo plano y puntiforme del cual emanan constantemente actos en dirección al mundo y sus objetos. Para empezar, en cuanto interesado, dicho yo está atravesado de cabo a rabo por la diferencia entre la dimensión activa y la dimensión pasiva de la vida de conciencia. En cuanto *yo activo*, el yo se dirige no en un mero afán sino con expreso empeño hacia el mundo, es decir, es el yo que expresamente quiere y puede moverse hacia a las cosas o evadirlas y que se diferencia del *yo pasivo* que está afanosamente compenetrado en el mundo bajo la forma de la mera receptividad. En ello, este yo pasivo también se mueve, pero en cuanto movido hacia el mundo no por voluntad propia, sino por los impulsos, las fuerzas instintivas y tendencias vitales, que nada tienen que ver con meras pulsiones biológicas (aunque tampoco están desconectadas de ellas: el hambre como mera pulsión desencadena por la falta de alimento se

corresponde con la experiencia de tener hambre) sino que tienen lugar en los estratos soterrados de la vida afectiva de la conciencia.

Finalmente, el yo concreto de intereses es también “*sustrato de habitualidades*” (Husserl, 1997: 119). Lo que significa que la efectuación de cada uno de sus actos no simplemente pasa sin dejar huella en él, sino que le permite ganar “una *propiedad nueva y permanente*” (119) que irá enriqueciendo su identidad personal y que puede ser reactivada como una verdadera potencialidad que, a su vez, puede ser desplegada y cumplida en el mundo. Para Husserl, la personalidad del yo está entonces constituida en su historia personal, la cual se corresponde con la historia de su mundo.

4. Presente viviente y constitución del mundo

La última idea me permite señalar que la comprensión madura de la concretud de la vida y del mundo es la comprensión de la historia de la vida de conciencia en su función constitutiva de un mundo esencialmente histórico. Los análisis constitutivos y genético-constitutivos de dicha correlación tienen como centro de atención lo que a inicios de los años treinta del siglo pasado Husserl llamó en sus HMS-C como el “fenómeno primordial del presente viviente” (Mat VIII: 6). Este, el “fenómeno de

todos los fenómenos” (1) no es otra cosa que “el río heraclíteo del subjetivo tener mundo” (1). Al cual, necesariamente le es propio:

que el mundo que aparece él mismo de manera fluyente en modos fluyentes de aparecer, sea uno y el mismo mundo. “En la corriente del tiempo”, el mundo, que mantiene su forma espaciotemporal invariable en flujos incesantes de modalidades del tiempo, cambia en cuanto mundo de realidades (substancias reales), pero se mantiene idéntico en el modo de la persistencia (1).

La posibilidad de la tematización y análisis fenomenológico del *presente viviente* y su función constitutiva del mundo y lo mundano a través de la continua temporalización que tiene lugar en él requieren de una nueva reducción que parte de la vida mundana intersubjetiva de intereses en el mundo concreto intersubjetivo, que nada sabe del problema de la constitución trascendental del mundo y de la dimensión subjetiva trascendental en la que tiene lugar dicho proceso, hacia este, el también llamado, “presente primitivo concreto” (6). Dicha reducción es caracterizada de manera semejante a la *reducción primordial* de la “Quinta meditación cartesiana” (Husserl, 1997: 163–164) en la medida en que en ella me reconduzco exclusivamente hacia la esfera de propiedad de mi presente viviente, dejando fuera cualquier coefectuación constitutiva,

toda co-temporalización que surja de los otros sujetos (Hua Mat VIII: 15, 138, 153).

El presente viviente, en cuanto “origen último del mundo” (4) y “al que conducen todas las preguntas trascendentales retrospectivas a través del método de la reducción” (6), no podría ser entendido en el sentido normal del término “presente (*Gegenwart*)” (6); esto es, como un mero fragmento del tiempo objetivo en medio del pasado y del futuro, sino que, en consonancia con sus primeros análisis de sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (que se remontan a 1905 y que fueron publicadas en 1928) continuados, profundizados y retrabajados en los análisis emprendidos entre 1917 y 1918 (durante dos estancias en el pueblito de Bernau, cerca de Friburgo en la Selva Negra⁴⁰), en los HMS-C, Husserl caracterizó como “estructura central” (Hua Mat VIII: 95) del presente viviente, esto es, como aquella estructura constituida por la unidad sintética de su incesante fluir del “pasado fresco” (95) de la *retención* que tiene por delante de sí un futuro en la *protención*, quienes, a su vez, están limitados en constante y mutua tensión entre sí por la zona o momento de actualización del presente de la *protoimpresión*.

Tal y como han apuntado intérpretes como Rodemeyer (2003: 132), Held (2007: 332) y Bernet (2010: 12), a diferencia de los primeros análisis,

⁴⁰ Cuyos manuscritos fueron publicados en (Husserl, 2001) y a los que nos referiremos como los HMS-L.

en sus HMS-L, Husserl dejó de privilegiar el momento constitutivo del ahora o protoimpresión (también llamada en estos manuscritos como “protopresentación” (Hua XXXIII: 3) como la fuente del proceso originario de la corriente de tiempo de la vida de conciencia en favor de una comprensión de dicho proceso donde la retención motiva y modifica continuamente el momento protencional del flujo y viceversa, y donde la protención motiva y modifica continuamente el momento retencional de la corriente. Desde esta perspectiva, el momento protoimpresional del flujo es concebido como un mera “frontera” (Hua XXXIII: 4) entre la retención y la protención en continua modificación a través de su tensión y distención (Hua XXXIII: XLI).

No obstante, la protoimpresión mantiene en el presente viviente el carácter fundamental de zona de *plenificación* (*Erfüllung*) –por ejemplo, en “una expectativa cumplida” (7)– y *vaciamiento* (*Entfüllung*) –por ejemplo, al desvanecerse una palabra dando paso a la siguiente en el transcurso de una frase– del sentido intuitivo de lo originariamente dado en el centro de dicho profenómeno. En la unidad sintética del presente viviente, tiene lugar “una unidad de conciencia que atraviesa toda la corriente concreta en sus líneas de flujo de la plenificación y vaciamiento” (111). Dicha unidad abarca y cubre los múltiples momentos de lo dado en ella identificándolos en su fluir como “un” algo objetivo concreto presente que aparece a través de mis modos subjetivos de aparecer. En otras palabras, la unidad tempórea del presente viviente hace posible la

presentificación (Gegenwärtigung) de lo originariamente hecho consciente como unidad objetiva de sentido dado en sí mismo a través de una multiplicidad de modos subjetivos de aparecer.

De este modo, tal como Husserl le comunicó a su discípulo R. Ingarden en una carta de abril de 1918, sus análisis emprendidos en Bernau no son una mera fenomenología del tiempo, en el sentido de investigaciones sobre un problema más entre otros o sobre una mera estructura abstracta de la conciencia, sino que conducen al “inmerso problema de la individuación, esto es, de la constitución del ser individual (o sea, ‘fáctico’) en general y según sus fundamentales configuraciones esenciales” (1994: 182). En la *Crisis*, Husserl fue todavía más enfático al señalar el papel eminentemente ontológico de sus análisis de la temporalidad, ya que: “toda constitución del ente, de cada tipo y grado, es una temporalización” (2008a: 210). Así, cada cosa en el mundo y él mismo como totalidad de lo existente *son* en el continuo fluir de sus modos de aparecer como lo mismo que cambia y que en ello se mantiene siendo sí mismo.

A su vez, como apunta Bernet, “el proceso originario se muestra como algo más que un mero proceso mecánico de modificación continua que resulta del empuje del presente hacia el pasado” (2010: 12). El presente viviente es precisamente *temporalización viviente* en la medida en que el proceso que tiene lugar en él y a través de él está continuamente motivado por las tendencias y fuerzas pasivas de mi vida inconsciente que orientan

a la corriente de diferentes formas ya sea como un “flujo que pasa (*Verströmen*), un flujo que se escapa (*Abströmen*) y un flujo convergente (*Zuströmen*)” (Mat VIII: 12). La esencia fundamental del presente viviente en sus unidades de sentido consiste entonces en:

tenerse que constituir como el *nunc stans* de un fluir unitario a través de una continuidad anónima de modificaciones intencionales de un protomodo, el cual, por su parte, no es rígidamente, sino que él mismo es fluyente (8).

Con el oxímoron “*ahora que permanece*”, Husserl quiere indicarnos que el presente viviente está constituido por una continua multiplicidad fluyente y que en ello se mantiene su identidad, la cual, de ningún modo implica una suerte de fosilización instantánea de la corriente, sino que es una identidad en la temporalización del flujo, o sea, ella es una identidad fluyente y por ellos mismo cambiante en su mantenerse. La identidad del presente fluyente no es otra cosa que la identidad consciente de la vida de la conciencia trascendental constituyente del mundo.

Esto último implica lo siguiente. No es simplemente que las percepciones a través de las cuales nos es dado el mundo y lo mundano tengan lugar en el presente viviente, sino que “en cierto sentido, él mismo es percepción (*Wahrnehmung*) en su totalidad y en todos sus componentes constitutivos (que hacen posible a su ser), y en cada una de

sus vivencias y momentos de vivencia puestos de relieve” (6-7). De manera análoga al descubrimiento aristotélico del fenómeno de la percepción de la percepción, el presente viviente puede ser entendido como una percepción global que no solo es percepción de lo originariamente dado en múltiples modos diferenciados de percepciones particulares, sino que ella misma *se apercibe*, se percata de sí misma, o en términos del propio Husserl, *se vive* en cada uno de sus momentos constitutivos y en su unidad global.

Esta, la *originaria* autoconciencia atemática operante y permanente que brota del presente viviente que hace posible a toda reflexión (incluyendo la reflexión trascendental en la que el fenomenólogo analiza y clarifica los procesos subjetivos de constitución del mundo y lo mundano) debe ser cuidadosamente diferenciada de la conciencia que tengo de lo que está ahí frente a mí de manera temática como objeto, pero también de otros modos de conciencia atemática, por ejemplo, como aquella de la conciencia del trasfondo objetivo donde aparecen los objetos de mi campo perceptual. La originariedad de la autoconciencia radica en su intimísima relación con el proceso mismo de autotemporalización del presente viviente. A este respecto, Husserl afirmó que “necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir. El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye a sí mismo” (2002: 103).

Yo, como yo de intereses, soy quien soy en el seno de mi presente viviente. En él “soy fluyente en el tener mundo, en el tener un mundo fluyente que existe para mí” (12). Pero no solo en el sentido de que en él se actualiza simplemente y cada vez la validez de ser de lo que aparece en él como mundo, como cosas del mundo y yo mismo interesado en ello, sino que el presente viviente es justamente el fenómeno originario en cuanto que de él y en él surge la génesis del mundo y lo mundano, pero también, la génesis mi propia identidad personal en su singularidad e individualidad fluyente. Mi identidad como yo, este hombre individualizado y singular aquí en el mundo, es el resultado de una génesis que a su vez es correlativa de la génesis del mundo en la adquisición experiencial que tengo de él.

5. Sueño y *vigilia* como problemas constitutivos

Al inicio advertí que el *sueño* y la *vigilia* son eventos que tienen lugar en el mundo, que no solo afectan al hombre, sino a todos los vivientes conscientes, esto es, a todos los animales, y no solo al hombre. De tales eventos tengo experiencia indirecta, por ejemplo, al ser consciente de manera directa de que tal o cual animal o tal o cual persona duermen, por lo general, en la noche y se despiertan cada mañana, pero ¿cómo se

constituye mi experiencia en primera persona de dichos fenómenos en cuanto afecciones de mí mismo?

En el planteamiento de la pregunta se hace patente el carácter central del *sueño* y la *vigilia* con respecto a la constitución del mundo y la autoconstitución de la vida de conciencia. Así como tengo conciencia intuitiva del proceso de quedarme dormido (*Einschlafen*), como del proceso del despertarme (*Erwachen*) del sueño, no tengo, por otro lado, el mismo tipo de conciencia al interior del periodo del sueño, esto es, del estar dormido como tal. Es en este sentido que el *sueño*, así como el *nacimiento*, la *primera infancia* y la *muerte* representan lo que Fink llamó en la *Sexta meditación cartesiana* como “problemas límite” (1988: 67) de la fenomenología, justamente porque si bien constituyen verdaderos eventos que tienen lugar en el tiempoespacio del mundo que aparece a través de nuestros modos subjetivos de aparición, y en este sentido son *fenómenos*, no tenemos un acceso directo intuitivo a ellos por lo que su abordaje requiere de una “fenomenología constructiva” (8).

En otras palabras, estos eventos no nos son propiamente dados desde la perspectiva de nuestra esfera primordial en la que nos hemos instalado en la implementación metódica de la reducción primordial hacia el presente viviente y, sin embargo, esto no significa que nos sean totalmente desconocidos. En efecto, fuera de la reducción primordial y de manera indirecta, sé que ellos tienen lugar en el mundo y, por analogía, en mí mismo, al percibir que, como ya se dijo, los otros duermen, pero

también que nacen, son niños pequeños después de ser bebés y antes de ser plenamente niños o que mueren.

Tales eventos representan para el propio Husserl “casos límite” (Hua XLII: 1), “casos fronterizos” (8) de la fenomenología. Pero, como ha apuntado de Warren (2010), es posible llevar a cabo una aproximación fenomenológica hacia el *sueño* en su relación con la *vigilia* sobre el suelo de la experiencia, en la medida en que la vida de conciencia ciertamente está atravesada por afecciones que, en un sentido impropio (de Warren habla más bien de un sentido “metafórico” (276)), Husserl mismo caracteriza como formas de “sueño” o de “dormirse” y que igualmente se corresponden con un respectivo “despertar”.

En efecto, mi vida concreta de intereses implica que, si bien puedo tener y ejercer múltiples intereses con respecto a múltiples ámbitos del mundo, múltiples y diversos objetos, pero también múltiples y diversas actividades, esto de ninguna manera significa que todos ellos estén, o que puedan estar, ejecutándose de manera simultánea. Por el contrario, mi vida concreta normal de intereses que transcurre en el tiempoespacio del mundo está organizada a su modo en diferentes tiempos de vida. Así, por ejemplo, en la *Crisis*, Husserl afirma que tenemos un “tiempo profesional” (*Berufszeit*)” (Hua XLII: 177) al que le corresponden sus respectivas “actividades actualizantes” (178), la duración de una identidad profesional actual y un entorno (*Umwelt*) con sus respectivos objetos y campos objetivos que poseen un rostro de interés en sintonía con el

tiempo profesional en cuestión. Pero en nuestra vida concreta también tenemos tiempo libre, tiempo de juego y tiempo de descanso en el que tienen lugar las “pausas del sueño” (Husserl, 2001: 22). Así, *mientras se es* carpintero y se ejerce la profesión de fabricar sillas y muebles con madera, no se es dentista o cualquier otra cosa. No obstante, la posibilidad en mí de una modificación por vía de la alteración de intereses puede dar paso a la desactualización de un interés que no simplemente desaparece de la faz de la tierra, sino que ahora *duerme* y con ello da paso al *despertar* de otro interés. Así, soy hijo, abogado, consejero, amigo, padre, pero cada uno ligado a su respectivo tiempo y ritmo, y también, a su respectiva situación.

Las modificaciones de intereses en la forma de la actualidad y la potencialidad no se dan como si presionara a voluntad un interruptor que hiciera despertar en mí a unos y pusiera a dormir a otros bajo un horario preestablecido. Los cambios de interés y, en este sentido, de profesión (en el uso amplio que se le está dando a esta palabra) siempre están motivados desde el interior del curso natural y normal de la vida y sus respectivas situaciones. Quisiera ilustrar esto a través del siguiente ejemplo: una mujer que trabaja como policía en su día libre acude a una tienda a comprar una bicicleta. Mientras la observa, empuña el manubrio, prueba el asiento y los cambios de velocidades e incluso se imagina andando con ella en la calle, *se despierta* en ella la sospecha de que la bicicleta puede ser robada al ver que el número de serie ha sido borrado,

que el precio es sospechosamente bajo y que el vendedor no ofrece una factura original por su compra. De pronto, su actitud cambió, la situación en la tienda es ahora otra con respecto a la que era cuando ella entró, incluso sin necesidad de tener conciencia expresa de ello, la mujer adoptó su papel de policía y se dispuso a corroborar si la bicicleta era robada o no. Para entender cómo ésta y otras modificaciones intencionales son posibles, debo volver a poner en marcha la reducción primordial.

Uno de los más importantes logros de la fenomenología del tiempo hechos por Husserl fue descubrir que la retención –en la que las vivencias actuales que se deslizan progresivamente fuera de la zona de actualización de la protoimpresión no se dejan escapar en todo sentido– no constituye en sí misma un segundo acto, sino una modificación de la presentificación originaria en que está protoinstituida la dación de un determinado objeto, de un campo, pero también el ser horizontal del mundo mismo. Si los primeros análisis estáticos de la estructura tempórea de la vida de conciencia muestran que es gracias a la peculiar articulación intencional de la retención (quien, por un lado, está dirigida a la vivencia que ella retiene en su hundimiento en el pasado y quien, por otro lado, está dirigida al flujo retencional mismo en su propio hundimiento) que surge la posibilidad de la rememoración en la que se logra evocar en sí mismo a un objeto que alguna vez fue presentificado en una dación originaria, pero ahora en su ausencia bajo la forma modificada de una representificación (*Vergegenwärtigung*).

En cambio, en los análisis genéticos es posible comprender que por virtud de la retención surge la posibilidad de la *sedimentación* de las vivencias que han sido retenidas constituyéndose la posibilidad de una *historia de la vida de conciencia*. La clarificación de este proceso que acontece en el dominio puramente pasivo, y por ello inconsciente de nuestra vida, es el primer paso para comprender que “toda la génesis intencional se remite a este trasfondo de las formaciones sedimentadas que antes se destacaban; él acompaña todo presente viviente, cual un horizonte, y muestra su sentido continuamente cambiante por la ‘evocación’ de esas formaciones sedimentadas” (Husserl, 2009: 385). Mismas que tienen la forma de una “conciencia dormida” (353) que puede despertarse, y que de hecho lo hace, pero no bajo la forma de un yo despierto que las toma y las usa a voluntad, sino de la siguiente manera.

Al comprender la experiencia actual vista a la luz de este horizonte del pasado inactual, pero no por ello perdido, podemos entender que la protoinstitución (*Urstiftung*) de un nuevo sentido originariamente dado en la zona de actualización del presente viviente fluye hacia la inactualidad de lo que ya no está presente y se sedimenta en la retención lejana en la que una forma de conciencia durmiente puede ser despertada. Pero, al mismo tiempo, la protoinstitución de un nuevo sentido no acontece *ex nihilo*, sino que obedece a la regularidad propia de la génesis del sentido que tiene lugar a través de los horizontes inherentes al presente viviente.

Toda protoinstitución de sentido tiene lugar a través de una *anticipación* del mismo por medio de una “asociación de similitud” (Hua XI: 10) articulada en el entrelazamiento de la protención –que abre a la conciencia hacia lo nuevo y que permite al presente viviente trascender hacia lo que aún no es– y la retención –que permite establecer una concordancia entre un sentido sedimentado y los caracteres que se identifican como comunes o familiares con respecto a lo que está por presentarse como *nuevo* para la conciencia–. La protoinstitución de sentido de lo dado originariamente en el presente viviente abre entonces “un horizonte de validez continua” (Hua XXXIX: 1) en el que lo desconocido está ya siempre anticipado, y con ello pretendido a partir de lo conocido. Así, un sentido que se mantiene inactual en la conciencia dormida de las sedimentaciones puede ser despertado, y digamos, puesto a trabajar, en la aprehensión de un nuevo sentido.

La sedimentación de sentido no solo tiene lugar con respecto a mis experiencias de las cosas mundanas y del mundo mismo en el despliegue de sus horizontes, sino que tiene una vital importancia en la génesis de mi identidad personal en las ya aludidas habitualidades. Las capacidades e intereses protoinstituidos en algún momento de mi vida pueden reactivarse gracias a la habitualidad constituyente de la identidad perdurable de un yo concreto que se apercibe como un “yo puedo” sobre la base de sus potencialidades adquiridas y al que le corresponde un mundo de horizontes prácticos en cuyas potencialidades pueden llegar a

su cumplimiento. Es así como surge la posibilidad de que intereses y actitudes de intereses no actuales sean despertados y puestos en ejecución.

Este despertar, que surge desde la dimensión pasiva de la vida, puede estar motivado de forma igualmente pasiva por virtud de un importante momento constitutivo de mi pasividad, la afectividad. Esta implica que el mundo y lo mundano no me son indiferentes, incluso sin que yo tenga conciencia temática expresa de ello. La afectividad también está sometida a las leyes de la génesis de sentido, pero además toma parte en ella. El despertar de la actitud policiaca en la mujer del ejemplo de arriba y su respectiva forma de interés no requiere de una postura reflexiva alguna que le haya permitido guiarse a sí misma en una adopción activa y voluntaria de tal actitud. Más bien, dicho despertar puede estar motivado por el modo en que las cosas y la situación misma en la que se encontraba fueron temporalizándose, cobrando la forma individual y específica de la experiencia que ella tuvo al intentar comprar la bicicleta. Desde su perspectiva, cuando se vende una bicicleta, esta tiene o debe tener número de serie, factura y un precio proporcional a ella. Al no cumplirse esto, surgió una disonancia entre sus anticipaciones y el estado de cosas que percibía en ese momento. Esta disonancia fue la que motivó el despertar de su actitud y de su interés por indagar más sobre la posible ilegalidad de la venta del artefacto. En otras palabras, el cambio de interés tuvo lugar como una respuesta a una situación disonante con respecto a las expectativas que se tenían de ella.

Ahora bien, el *dormir* y el *despertar* de vivencias, intereses, actitudes y disposiciones del yo de intereses concretos a los que se refiere el propio Husserl en diferentes momentos, lo he calificado como *impropios* en la medida en que, por un lado, cumplen con un sentido muy general de “sueño”, es decir, como aquella puesta en reposo de una conciencia, que, sin desaparecer, no es actual, pero que puede serlo y recuperar la “vigilia” al volver a ser conciencia en ejecución. Pero, por otro lado, no cumplen con el sentido más riguroso de sueño y de vigilia que abordaré a continuación, en la medida en que este reposo y este despertar se dan en el marco de una conciencia actual que no está dormida, sino que, por el contrario, ya está y se mantiene en vigilia. Es decir, ellos acontecen en una conciencia ya abierta al mundo y receptiva con respecto a él y lo mundano, pero que, a su vez y en ello, se mantiene inalterada con respecto a la conciencia que tiene de sí misma en su más profundo sentido.

El *sueño* y la *vigilia* en sentido propio son pues afecciones no de esta o aquella forma de vivencia o de conciencia activa o pasiva, sino de la ejecución global de la conciencia en sus dos sentidos, transitivamente como percepción global del mundo e intransitivamente como apercepción de sí misma. En el *sueño* y la *vigilia* es el yo en su totalidad concreta el que está dormido o despierto. Si esto es así, como dije desde el inicio, el abordaje de dichos eventos tiene las más importantes consecuencias en la comprensión fenomenológica de la constitución del

mundo y de la autoconstitución de la vida subjetiva de conciencia. Si, en los análisis estáticos y en los primeros análisis genéticos de esta doble constitución, tanto el mundo en el despliegue de sus horizontes en la percepción que tengo de él, como mi corriente fluyente y su respectiva autoconciencia se presuponen como sin principio y sin término, en cambio, el abordaje de los fenómenos límite del sueño, la vigilia, el nacimiento y la muerte obligaron a Husserl a investigar la posibilidad de que, en realidad, tanto el mundo predado en mi experiencia como mi propia conciencia tengan un comienzo y un final.

Para abordar los fenómenos de los que hemos hablado hasta aquí, Husserl parte justamente de un análisis del *quedarse dormido* y del *despertarse* mencionados más atrás y de los que sí tengo un acceso intuitivo experiencial. El quedarme dormido yo mismo lo experiencio en carne propia como una gradual e ininterrumpida pérdida de fuerza, como el quedar atrapado por un cansancio en donde “toda acción es fatigosa, desganada y las fuerzas afectivas menguan, cada interés se apaga y muere” (Hua Mat VIII: 98). En el quedarme dormido mi percepción general del mundo igualmente languidece y con ello mi mundo se angosta; correlativamente hablando, lo mismo sucede con mi apercepción general de mí mismo. A partir de esto, el despertar se experimenta como una gradual e ininterrumpida recuperación del estado de vigilia, esto es, no de esta o aquella forma de conciencia determinada sino de mi percepción global del mundo y mi respectiva apercepción global de mí mismo. Con

ello, tiene lugar la recuperación de las fuerzas afectivas, de mis intereses y, con ello, de mis respectivos horizontes tanto internos como externos.

Pero la importancia de esta pérdida y ganancia de conciencia en su doble sentido para los análisis constitutivos radica en la indagación de la afección que sufre el presente viviente bajo el influjo del *sueño* y la *vigilia*. La gradualidad del quedarse dormido y del despertar permiten pensar, y quizá en este contexto podría hablarse de un inferir, un punto cero de movilidad de conciencia hacia el que tiendo al quedarme dormido y del que me alejo al despertar (Hua XLII: 8). El sueño, y más específicamente, el sueño profundo sin ensueños, representaría este punto cero. Si esto es así, nos dice Husserl, significaría que “el presente concreto fluyente de percepción (el presente nuclear) comienza con cada despertar de cada periodo de vigilia, misma que aumenta en su duración continua hasta un máximo, esto es, aproximadamente un día completo, y entonces nos quedamos dormidos” (Hua Mat VIII: 93).

Siendo este el caso, la expresión “pausa del sueño” adquiere entonces un sentido trascendental, en la medida en que el sueño profundo es un evento *anterior* al comienzo del propio presente nuclear del presente viviente y del que solo sé una vez que he despertado; cuya anterioridad es un hacia al que la propia vida consciente no se puede retrotraer de manera experiencial y a, partir de ello, recuperar rememorativamente lo ahí acontecido. Propiamente hablando, no hay posibilidad de recordar nada *desde* el estado mismo del sueño profundo.

Para finalizar, no quisiera dejar de apuntar que, desde la perspectiva de Husserl, el sueño profundo es, pues, una suerte de “hueco de la experiencia” (Hua Mat VIII: 157) un “agujero o hueco de la continuidad de la conciencia” (Hua XLII: 8). Sin embargo, este intersticio de ninguna manera podría significar una pieza faltante de nuestra percepción global del mundo o de la apercepción que tengo de mí mismo. En realidad, al despertar cada mañana el mundo del que tengo consciencia es uno y el mismo mundo que dejé al quedarme dormido en la noche anterior. A su vez, yo mismo dormido “no debería ser una nada” (Hua XLII: 13) para mí mismo que he despertado, sino que me duermo y despierto siendo uno y el mismo yo para mí mismo.

De manera que, desde esta nueva comprensión del flujo de la corriente del presente viviente, tiene que haber en la duración de esta, antes y después de despertar, un proceso de rememoración y una síntesis de identidad entre el mundo presente y pasado, entre el yo presente y pasado que justamente permita plenificar de sentido el hueco que ha dejado la pausa del sueño en mí continuo de experiencia (Hua Mat VIII: 8–9). Así, la vida concreta en su unidad es comprendida desde la óptica de los análisis sobre el *sueño* y la *vigilia* como una cadena de periodos de vigilia y periodos de sueño, la cual, es entonces “una cadena de mediaciones” (Husserl, 2008b: 588). La unidad de esta cadena está posibilitada en cada periodo de sueño en la medida en que es en cada uno y desde cada uno de ellos que tiene lugar una “conciencia del haber

dormido y la rememoración del periodo de vigilia anterior y de toda la cadena de los periodos de vigilia ‘anteriores’ (558). La cadena de rememoraciones es una cadena de mediaciones debido a que la rememoración de mi identidad fáctica continua y la de mi mundo es posible a través de una rememoración discontinua de una rememoración discontinua que, no obstante, no se puede iterar infinitamente, sino solo hasta el nacimiento, definido por Husserl como el despertar primordial (Hua Mat VIII: 22) que, en cuanto tal, constituye el límite de todo posible despertar y que tiene como contraparte a la muerte en cuanto la imposibilidad de todo volver a despertar.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (2000). *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (2008). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Trads. E. I. Croce & E. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- BERNET, R. (2010). Husserl’s New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts. En D. Lohmar & I. Yamaguchi (eds.), *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (pp. 1–19). Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.
- FINK, E. (1933). Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien*, 38(1), 319–383.

- (1988). *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*. G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl (eds.). Dokumente. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- GENIUSAS, S. (2010). On Birth, Death, and Sleep in Husserl's late Manuscripts on Time. En D. Lohmar & I. Yamaguchi (eds.), *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (pp. 71–89). Dordrecht-Heilderberg-London-New York: Springer.
- HELD, K. (2007). Phenomenology of 'Authentic Time' in Husserl and Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, 15(3), 327–347.
- HUSSERL, E. (1959). [Hua VII]. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. R. Boehm (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1966). [Hua XI]. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*. M. Fleischer (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1968). [Hua IX]. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. W. Biemel (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica* (L. Landgrebe, ed., B. Navarro, (trad.)). México: UNAM.
- (1982). *Investigaciones lógicas II*. M. G. Morente & J. Gaos (trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- (1994). *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*. K. Schuhmann (eds.). The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- (1997). *Meditaciones cartesianas*. M. A. Presas (trad.). Madrid: Tecnos.

- (2001). [Hua XXXIII]. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. D. Lohmar & R. Bernet (eds.). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
 - (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. A. Serrrano de Haro (trad.). Madrid: Trotta.
 - (2006). [Mat VII]. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. D. Lohmar (ed.). New York: Springer.
 - (2008a). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. J. V. Iribarne, (trad.). Buenos Aires: Prometeo.
 - (2008b). [Hua XXXIX]. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. R. Sowa (ed.). Dordrecht, The Netherlands: Springer.
 - (2009). *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*. L. Villoro, A. Ziri3n Q.(trads.) [2ª ed.]. México: UNAM.
 - (2013a). [Hua XLII]. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphisik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. R. Sowa y T. Vongehr (eds.). Dordrecht-Heilderberg-London-New York: Springer.
 - (2013b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos*. A. Ziri3n, (trad.). México: UNAM-FCE.
- RODEMEYER, L. (2003). Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention. En D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical*

Reader (pp. 125–156). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

WARREN, N. d. (2010). The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep. En D. Lohmar & I. Yamaguchi (eds.), *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (pp. 273–294). Dordrecht-Heilderberg-London-New York: Springer.

ZAHAVI, D. (2002). The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*. En *Husserl Studies*, 18(1), 51–64.

II

La temporalidad fenomenológica en contraste

Convergencias y divergencias entre
los *Manuscritos de Bernau* y *Ser y tiempo*

Diego Ulises Alonso Pérez

Una de las mayores críticas hechas a los análisis husserlianos del tiempo, principalmente por Heidegger y Levinas (entre otros), es la primacía del presente entendido como protoimpresión, es decir, que la fuente primigenia que desencadena la temporalización es la impresión originaria [*Urimpression*] y su correspondiente dación como siendo ahora. Sin embargo, esta crítica se revela como incompleta, pues no toma en cuenta los análisis realizados por Husserl en su obra inédita, entre otros textos, los llamados *Manuscritos de Bernau*, por ejemplo, en los cuales es manifiesto que la primacía del presente no se deja enmarcar en un presente entendido como ahora-puntual. Por otro lado, durante algún tiempo reinó la idea de que la fenomenología trascendental husserliana y la fenomenología hermenéutica heideggeriana eran caminos no solo distintos sino opuestos. Con las publicaciones de muchos de los textos que permanecieron inéditos de ambos autores, cada vez se hacen más evidentes las semejanzas o convergencias entre ambos, aunque ello no quiera decir que no persistan grandes diferencias. En todo caso ambos

pensamientos parecen estar más cercanos, vistos a detalle, de lo que ellos mismos se hubieran atrevido a aceptar. Y cuando hablo de cercanía me refiero a que muchos de los problemas que ambos circundan son los mismos, aunque abordados desde distintas perspectivas. El presente texto busca mostrar algunos puntos de convergencia y divergencia entre los análisis del tiempo en Husserl y Heidegger, ateniéndose, principalmente, a *Los manuscritos de Bernau* y a *Ser y tiempo* y a las semejanzas y diferencias que cumplen en la explicación de la temporalización los conceptos de entrelazamiento [*Verflechtung*] y cuidado [*Sorge*].

Los *Manuscritos de Bernau* son textos en los que el filósofo moravo se ocupa intensamente del tiempo en las vacaciones de verano de 1917 y 1918 (entre 9 y 10 horas diarias)⁴¹ justamente en Bernau, un pequeño poblado en el corazón de la Selva Negra en el que se localizaba su casa de campo. Si bien se requeriría de precisiones historiográficas para determinar cómo, cuándo y hasta dónde alcanza la influencia de la lectura heideggeriana de los *Manuscritos de Bernau*, mi escrito no tiene tal objetivo, sino pretende resaltar las convergencias más bien temáticas. Por lo demás, la influencia podría pensarse que fue recíproca porque después de la lectura de Husserl de *Ser y tiempo* en 1930 también se constata en su obra una mayor importancia del mundo de la vida y de la pragmaticidad.

⁴¹ Como señalan Rudolf Bernet y Dieter Lohmar en la introducción de Hua XXIII: xxi.

1. La conciencia de tiempo como entrelazamiento preintencional

Como atinadamente señala Römer: “[Husserl] dejará de considerar en esta etapa [(la correspondiente a los *Manuscritos de Bernau*)] a la protopresentación como el punto de partida de la conciencia de tiempo” (Römer, 2010: 67)⁴², es decir, la protoimpresión dejará de jugar el papel de ser el desencadenante de la temporalización [*Zeitigung*]. En su lugar se probará con un modelo explicativo diferente que, buscando la génesis de la protocorriente de conciencia, se topará con que el tiempo –entendido aquí siempre como proceso de temporalización [*sich zeitigen*]– es más bien un entrelazamiento [*Verflechtung*] preintencional de protenciones, retenciones y protoimpresiones. Si bien ya desde las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*⁴³ se consideraba que el tiempo está formado por un campo temporal originario –justamente por retención, protoimpresión y protención– era fácil interpretar a la protoimpresión como teniendo la primacía, como siendo la que temporaliza el tiempo. En este nuevo modelo explicativo la tesis husserliana afirma que el tiempo es desencadenado (temporalizado) por el futuro, por lo por-venir, aunque esto tampoco entendido de manera “puntual”.

⁴² „sieht nun die Urpräsentation nicht mehr als den Ausgangspunkt des Zeitbewusstseins“ (Römer, Inga (2010), *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Wuppertal: Springer, p.67)

⁴³ Desde ahora *Lecciones...*

Uno de los conceptos clave en esta nueva etapa es el de *Verflechtung*, que bien se puede traducir como entrelazamiento, interdependencia o entretejido.⁴⁴ No me resulta fácil elegir un término para traducirlo, pues cualquiera de las posibilidades apunta a aquello que fenomenológicamente se pretende describir. Tampoco es un concepto que cause demasiado problema al ser vertido en nuestra lengua, precisamente por las mismas razones. En cualquier caso, las tres opciones aciertan en lo mentado. Me decantaré por usar mayoritariamente la palabra entrelazamiento porque, según la RAE, significa “estar enlazado”⁴⁵ y a la vez “estar entretejido”. Lo que tal concepto pretende expresar es precisamente que el tiempo, genéticamente hablando, se efectúa como un entrelazarse preintencional⁴⁶ de protenciones, retenciones y protoimpresiones. Este nuevo modelo de la autoconstitución de la conciencia de tiempo como entrelazamiento está correspondientemente acompañado de otros dos conceptos centrales: plenificación [*Erfüllung*] y desplenificación [*Entfüllung*]. ¿En qué consiste este nuevo modelo explicativo del tiempo?

⁴⁴ Los *Manuscritos de Bernau* no han sido aún traducidos a nuestro idioma y desconozco si en algún artículo se ha optado al verter el concepto de *Verflechtung* a nuestra lengua por alguna de las posibilidades mencionadas o incluso alguna otra.

⁴⁵ RAE.

⁴⁶ En este artículo utilizaré en varias ocasiones el prefijo pre, lo cual se justifica en la obra misma de Husserl, quien con ello pretende hacer la distinción entre la intencionalidad activa y la operante. Si bien, el prefijo (vor) no siempre se utiliza de la misma manera y requeriría un estudio aparte explicitar su sentido, el uso que a veces da el mismo Husserl me permite manejarlo con el sentido que pretendo.

Recordaré que los análisis husserlianos previos en torno al tiempo condujeron a la distinción fundamental entre constituido-constituyente; así, los objetos temporales (sean de la índole que sean) o, para ser más general, cualquier unidad constituida en el tiempo, se diferencian plenamente de la conciencia constituyente. Para decirlo con otras palabras: la materia del tiempo, es decir, el fluir diacrónico de las vivencias –entendidas como unidades constituidas ya sean intencionales o no– debe ser distinguida de la conciencia sincrónica de este fluir diacrónico (o uno tras otro) de las vivencias, que es lo correspondiente a la forma siempre presente del tiempo y que en un principio se llamó conciencia de tiempo [*Zeitbewusstsein*]. Sobre esta distinción se funda también la interpretación heideggeriana del tiempo, entre lo que dura (intratemporal) y lo que temporaliza. Para seguir con la explicación tomaré el famoso ejemplo de una melodía que escucho. Cuando mediante una modificación de la atención nos dirigimos a la melodía que está en el trasfondo del café, en la retención nos encontramos con que ésta ya estaba, de cierto modo, en el campo temporal, aunque justamente en el trasfondo (de manera no expresa). La atención se encuentra impregnada por lo más reciente, aquello que acaba de sonar o pasar, con un giro de la misma podemos tratar de hacer perdurar aquello que ésta retuvo y dirigirnos a ese presente sido en el que sonaba el estribillo de la canción que atrajo nuestra atención. Sin dejar de notar que nuestra atención también fluye (también va perdiendo en claridad y que aquel presente

retenido va desvaneciéndose lentamente) pregunto: ¿qué es lo que la retención retiene? ¿El contenido sensible de un “estímulo” que provoca la melodía, el cual se daría en una impresión originaria? (No olvidemos que ya desde las *Lecciones* se había hecho hincapié en la doble-intencionalidad de la retención, que retiene tanto los datos hyléticos como las fases de conciencia). Desde este nuevo enfoque genético habrá que responder rotundamente: no. ¿Por qué no y qué es lo que la retención retiene entonces? Para entender esto lo primero es tener en cuenta la distinción entre dos tipos de retención: aquella que podría denominarse protoretención y la retención derivada o concreta. La protoretención o retención originaria sería aquella en la que se van enlazando de manera pasiva los horizontes retencionales en los que se constituyen los objetos, temporales. En segundo lugar, está la retención concreta que es la que retiene las fases de los objetos y las correspondientes fases conciencales de los actos que están dirigidos a esos objetos, por ejemplo, al escuchar una melodía. Esto no quiere decir que mi atención cree la retención, pues precisamente al dirigir expresamente mi atención a aquello que acaba de pasar descubro –por decirlo de alguna manera– aquello que la retención ya había retenido.

Con este nuevo enfoque lo que se pretende es desplazar a la protoimpresión, pues ésta no es la “creadora” del objeto temporal, ni siquiera del presente. Ya desde las *Lecciones* se resaltaba que el tiempo no es la sucesión de ahora aislados y puntuales, sino un campo temporal

originario en el que los modos temporales (o decursivos) se encuentran entrelazados. Husserl dice: lo que llamamos ahora o protopresentación “es punto límite entre dos actos re-presentantes de dos clases, la retención y la protención” (Hua XXXIII: 4)⁴⁷, punto limítrofe que solo es posible en el tensar (entrelazar) de pasado y futuro. ¿Acaso no es esto lo que trata de describir el concepto campo temporal originario [*Urzeitfeld*]? Porque justamente el concepto de campo temporal originario nos permite pensar la temporalidad como un espacio que entrelaza retenciones-impresiones-protenciones. La limitación es que el campo temporal originario se concentra en las fases de conciencia y de dación objetual puntuales, dando por su puesto los horizontes que los posibilitan.

Para entender la novedad del enfoque de los *Manuscritos de Bernau* recordemos que en las *Lecciones* parece que la temporalización es desencadenada por la protoimpresión y que tanto protenciones como retenciones son modos temporales únicamente en relación al ahora correspondiente de la protoimpresión (al menos así se puede interpretar), justo porque lo que se está tematizando es el modo *a priori* de vivirse el tiempo, pero enfocándose en la experiencia de los objetos temporales y dando por supuesto los horizontes que posibilitan esa experiencia. Esto implica: el tiempo pasado y el futuro fueron y serán un tiempo presente, no solo respecto del objeto que dura y los actos dirigidos al mismo, sino

⁴⁷ Ist Grenzpunkt von zweierlei „vergegenwärtigenden“ Akten, den Retentionen und Protentionen

de sus horizontes retencionales y protencionales que los acompañan. Así la modalización temporal que tiene prioridad en el presente no desaparece, simplemente es interpretada de otra manera, justo porque la atención se enfoca en ese proceso de entrelazamiento de los horizontes retencionales y protencionales que posibilitan la experiencia del tiempo y ya no en las protenciones y retenciones específicas y correspondientes a un objeto temporal determinado. De hecho, para señalar tal desplazamiento Husserl hace la distinción entre retención-protoretención, protención-protoprotención. Por estas mismas razones la protoimpresión es desplazada y remplazada por los conceptos de protopresencia [*Urpräsenz*] y protopresentación [*Urpräsentation*]. Ambos van acompañados del uso del vocablo, que se vuelve común, de tiempo de la presencia [*Präsenzzeit*]⁴⁸ y ambos son lados de una misma moneda, el *Präsenzzeit* (que engloba tanto la protopresencia como la protopresentación) designa: 1) tanto los datos hyléticos en tanto sentidos (vivididos) (p/e rojo sentido) y los datos hyléticos en tanto lo correspondiente al rojo que aparece; 2) como los horizontes temporales que posibilitan su aparecer. Entonces, el ser-presente del objeto temporal no es provocado o producido exclusivamente por una impresión originaria, porque toda presencia es “para empezar una expectativa vacía y luego viene un punto de protopercepción” de la misma (Hua XXXIII:

⁴⁸ En alemán *Präsenzzeit* no es sinónimo de *Gegenwart*, presente. Podría traducirse como tiempo de la presencia o estar presente.

4)⁴⁹. Todo presente corresponde entonces a una plenificación [*Erfüllung*] de una expectativa previa y vacía que ya está preconfigurada por el entrelazamiento de los horizontes temporales (retencionales y protencionales) y, en cierto sentido, presente –justamente bajo el modo de expectativa vacía– en el flujo del tiempo. La “protopresentación es, en el nuevo enfoque genético de los *Manuscriptos de Bernau*, un punto límite, en el cual se entrecruzan las modificaciones protencionales y retencionales” (Römer, 2010: 67-68)⁵⁰. Segundo, el protoproceso constituyente de tiempo –antes llamado flujo absoluto– se topaba, en las *Lecciones*, con el problema de cómo ser captado; pues la reflexión que regresaba sobre este tenía que presuponer un “algo” (datos hyléticos) que ya siempre estaba ahí, antes de ser aprehendido por un acto de conciencia ¿Cómo resolver pues este acceso a la corriente originaria?

Al probar el nuevo enfoque genético se intenta resolver el problema de la siguiente manera: la conciencia es de antemano y originariamente preintencional y ello sin necesidad de una aprehensión, de ahí que use el prefijo “pre”, pues es una intencionalidad anterior a los actos de conciencia, anterior al yo despierto. Esto quiere decir que los modos temporales se remiten –tienden– entre sí; unos a otros se van

⁴⁹ Zuerst ist eine leere Erwartung, und dann ist der Punkt der Urwahrnehmung, die selbst ein intentionales Erlebnis ist.

⁵⁰ die Urpräsentation ist in dem nun genetisch phänomenologischen Ansatz der Bernauer Manuskripte ein Grenzpunkt, in dem sich die Kontinuen der retentionalen und protentionalen Modifikationen überschneiden.

entrelazando pasivamente sin necesidad de aprehensiones que vengan a animar los datos sensibles, sin la intervención de un yo despierto, por decirlo así, se efectúan entrelazándose de manera anónima. Y lo más importante, sin estar restringidos a las fases ni de sus objetos correspondientes ni de los actos que están dirigidos a ellos, sino que su entrelazamiento se va entretejiendo junto con los horizontes retencionales y protencionales que son los que los posibilitan. La nueva pregunta fundamental entonces es:

¿Qué es el Protoproceso, el proceso de las “últimas” partes transcendentales de la vida? A él pertenecen todos los acontecimientos del tiempo fenomenológico, que son sin “participación de la atención” o, transcurriendo, son constituidos, sin el aprehenderlos del yo puro, y a él pertenece también (...) la corriente del irse constituyendo (Römer, 2010: 6)⁵¹

Es decir, ni atención ni tematización ni participación de un “yo puro” son necesarias para que este protoproceso [*Urprozess*] de la protocorriente de conciencia –que se efectúa como entrelazamiento preintencional– tenga lugar, suceda o acontezca (aunque sí que existe la participación de un protoyo, pero este se dice de manera equívoca y en un

⁵¹ Der Urstrom – was ist das, der Strom der „letzten“ transzendentalen Lebensbestände? Dahin gehören alle Ereignisse der phänomenologischen Zeit, die „sind“, aber ohne alle „Beteiligung der Aufmerksamkeit“ oder ohne alle Erfassung des reinen Ich verlaufend sich konstituieren

sentido que escapa los propósitos de este ensayo). Dicho en otras palabras, la temporalización de la temporalidad simplemente se da siempre ya de antemano, pues ella misma va preconfigurando sus horizontes temporales que son los que permiten que la experiencia del tiempo se dé como un campo temporal originario. Desde luego, queda la dificultad del *status* de esta autotemporalización, la cual plantea dos opciones: 1) o es un algo temporalizándose anónimamente siempre previo y necesariamente presupuesto; 2) o es una temporalización que “crea” la mirada fenomenologizante que la teoriza.

Al perder la protoimpresión su papel preponderante, dejando de ser la creadora *ex nihilo* del presente, deja de tener sentido el preguntarse cómo es que accedo a esta protoimpresión, cómo superar el desfase entre la protoimpresión, la retención de la misma y el giro atencional que pretende aprehender este proceso, de modo que la problemática se desplaza a otros parajes. El protoproceso es un constante e incesante temporalizarse que, en cierto sentido, nunca empezó y nunca terminará. La mirada tematizante que se dirige a él únicamente entresaca un segmento de este protoproceso. Tal cual lo resume Römer: “La fase presente de la corriente deja de ser un protomomento, del cual es cuestionable cómo es consciente y cómo en la intencionalidad longitudinal puede ser retenido. El presente es, más bien, un presente

vido, en el cual, de manera dinámica, es vivido, aquello previamente anticipado en la protención” (Römer, 2010: 68)⁵².

¿No se podría objetar que antes de que suene la primer nota de cualquier melodía, es evidente que no hay una protención que la esté anticipando? Justamente debemos de dejar de pensar el protoproceso constituyente de tiempo como una serie de puntos determinados y exclusivos de objetos temporales plenamente constituidos (esto implicaría asumir que ya hay un proceso activo de constitución de la conciencia) y dirigir nuestra atención a aquellos horizontes temporales (retencionales y protencionales) ya preconstituidos que posibilitan la aparición de cualquier objeto que tenga duración. Ni la retención retiene exclusivamente un punto correspondiente a un solo dato hylético, ni la protención anticipa solamente un contenido sensible específico. Más bien, lo que la protoprotención anticipa es, además de, por ejemplo, la nota que sigue, todo el horizonte vacío que la acompaña y lo que la protoretención mantiene es, junto con aquello que acaba de sonar, el horizonte retencional completo. Desde luego, esto solo es pensable si, precisamente, entendemos el protoproceso como un entrelazamiento, enmarañado o urdimbre preintencional de sus partes (protenciones-protopresencias-retenciones). Husserl lo resume de la siguiente manera:

⁵² Die Gegenwartsphase des Stromes ist so nicht mehr ein Urmoment, bei dem in Frage steht, wie es bewusst ist und wie es längsintentional retiniert werden kann, sondern die Gegenwart ist bereits eine gewordene Gegenwart, in der auf dynamische Weise erlebt wird, wie das zuvor bereits protentionell Antizipierte anschaulich eintritt.

La expectativa viva de un punto no está dirigida solamente al siguiente punto (simple frontera), que con la plenificación respectiva provoque una nueva expectativa (...) La expectativa va al encuentro del acontecimiento venidero, es decir, lo venidero del acontecimiento. Ella tiene un horizonte fluyente del acontecimiento, un estrecho variable. En ello se funda que la intencionalidad mediata y continuamente está dirigida, idealmente, a todo lo venidero. (Hua, XXXIII: 8)⁵³

La protención no solamente anticipa, de este modo, puntos concretos correspondientes a la duración de objetos temporales específicos, sino que anticipa, en tanto protoprotención, el horizonte general vacío de los acontecimientos posibles. Lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, con la protoretención. Por último, considero conveniente resaltar que así como la retención contiene toda la serie de retenciones anteriores y posteriores, y toda la serie de protenciones anteriores y posteriores, del mismo modo, la protención anticipa toda la serie vacía de protenciones futuras y, a la vez, la serie de retenciones pasadas y guardadas como escorzo en las protenciones futuras. Es precisamente este enmarañado de conexiones

⁵³ Dass die auf die Zukunft gerichtete Erwartung dem kommenden Ereignis bzw. der fließenden Ereignisstrecke entgegenrichtet ist. Es ist nicht so, dass die bei einem Punkt lebendige Erwartung nur auf den nächsten Punkt, eine bloße Grenze, gerichtet ist, dass mit der Erfüllung eine neue Erwartung aufblitzt (...) usw. Die Erwartung geht auf das kommende Ereignis, <bzw.> Kommendes vom Ereignis, <si hat> einen fließenden Ereignishorizont, eine wandelbare Strecke.

entre protenciones, retenciones y sus respectivos horizontes al que se designa con el concepto entrelazamiento [*Verflechtung*] y se le agrega el adjetivo intencional –yo lo llamo preintencional– porque cada elemento remite, apunta, está dirigido a los otros elementos del proceso y sus horizontes. El filósofo moravo pretende hacer gráfico esta urdimbre del tiempo temporalizándose recurriendo en *Los manuscritos de Bernau* a nuevos ensayos de diagramas de tiempo. Baste con estos señalamientos generales para mostrar que la primacía de la presencia en Husserl no tiene nada que ver con un presente ahora puntual, sino con un complejo proceso temporalizador que se entrelaza en su despliegue mismo. Además, este entrelazamiento preintencional tiene muchas semejanzas con la manera en que el tiempo se temporaliza como cuidado en Heidegger, de lo que me ocupo en el siguiente apartado.

2. La temporalidad originaria como cuidado

Heidegger criticará, al igual que Husserl y Levinas, la concepción del tiempo como sucesión de horas en la cual cada hora es independiente. Para el oriundo de Meßkirch el llamado tiempo objetivo (o vulgar) está fundado en el modo de ser del *Dasein*. Pero el problema del tiempo va más allá, en este se esconde la pregunta por el sentido del ser, es por ello que al inicio de *Ser y tiempo* se asegura que el objetivo de la obra es

mostrar que el tiempo es el horizonte de comprensión del ser en general.⁵⁴ Aquello que es el ser está ya siempre predeterminado por el tiempo, entendido este como temporalidad originaria. A la comprensión del pasado como un ahora-ya-no y del futuro como un ahora-todavía-no se contrapone que el *Dasein* no es un ente en el tiempo –como lo son, por ejemplo, las cosas que están-ahí– aunque general y preponderantemente interprete de esta manera al ser de su propia existencia. Al ente que propiamente hablando está en el tiempo le corresponde el concepto de intratemporaneidad (*Innerzeitlichkeit*), el cual designa justamente el hecho de ser temporal en tanto duración. Dicho husserlianamente: los objetos temporales y su duración son la intratemporaneidad; la conciencia de tiempo y su siempre presente, tendrían su equivalente en la temporalidad originaria tal cual la entiende el filósofo de la Selva Negra. Si la concepción heideggeriana se resumiera en la mera negación del tiempo como sucesión de horas, entonces su aportación no sería tan importante. Esto ya lo habían hecho Agustín de Hipona, Bergson y, desde luego, Husserl. Y es que incluso en nuestra experiencia cotidiana el tiempo no se vive meramente como un flujo de horas, sino como una distensión o extensión que se asemeja a lo que Husserl muestra con el concepto de presente viviente fluyente, de ahí que experimentemos

⁵⁴ Como sabemos, la obra no alcanza el objetivo de mostrar la temporalidad [*Temporalität*] como horizonte de comprensión del ser en general y se queda únicamente en la exposición de la temporalidad [*Zeitlichkeit*] en tanto horizonte de comprensión de ser del *Dasein*.

tiempos largos y tiempos cortos, si bien para el filósofo moravo lo que constituye el campo temporal originario tenga siempre la misma extensión. Que la concepción dominante piense el tiempo como una sucesión de horas no es únicamente algo negativo (Cf. GA 24: §19), porque esta interpretación tiene también su derecho y su legítimo uso. Precisamente porque al fechar el tiempo con horas concretos se puede datar el tiempo como algo comprensible para todos, como algo disponible en la ocupación del mundo. Es por eso que el reloj cumple la función que exige la cotidianidad de hacer disponible el ahora para la ocupación cotidiana, con la cual ésta funciona. Una cita puede explicar esto: “Viendo el reloj se dice: “ahora” es tiempo para..., todavía no es tiempo para..., ya no es tiempo de... Ver el reloj es decir “ahora” y en este decir se hace disponible el tiempo propicio para”. (GA 64: 71)⁵⁵

La contribución heideggeriana al problema del tiempo podría resumirse, formalmente hablando, de la siguiente manera: el tiempo es el horizonte de comprensión del ser del *Dasein* en tanto temporalidad [*Zeitlichkeit*] y del ser en general en tanto *Temporalität*. Pero esto de formalmente hablando no nos dice gran cosa. Tomada en su concreción, la gran aportación consiste en hacer de la temporalización algo existencial concreto, por oposición al enfoque husserliano que piensa el proceso

⁵⁵ „Im Hinsehen auf die Uhr sagt man: »jetzt« ist es Zeit zu ..., noch nicht Zeit um zu ..., keine Zeit mehr zu Auf die Uhr sehen ist »Jetzt« sagen und in diesem Sagen wird die rechte Zeit verfügbar“.

temporalizador, generalmente, desde su abstracción. De ahí que la finitud de mi propia existencia adquiriera tal importancia en la explicación de la temporalidad originaria. No podemos detenernos en todos los detalles, así que nos concentraremos directamente en la siguiente pregunta: ¿cómo pueden la angustia ante la muerte, la voz de la conciencia y la resolución precursora en la que se unen estos momentos mostrarnos la temporalidad originaria correspondiente al modo de ser del *Dasein*? ¿De qué modo nos muestran al *Dasein* como temporalización? Como es sabido, al menos para los familiarizados con la obra heideggeriana, adelantarse a (o anticiparse) es ser futuro, el sí-mismo es quien es llamado a salir del uno-mismo; su ya estar arrojado en el mundo es ser pasado y su ser-en-medio-de es presente. ¿Pero qué diferencia encontramos en el futuro del adelantarse, el presente del estar en medio de y el pasado del resolverse? ¿Qué es lo que los hace diferentes del futuro y el pasado entendidos vulgarmente? Lo primero, y hasta cierto punto evidente, es que ni adelantarse ni estar-en-medio-de son un ahora-todavía-no ni un ahora-ya-no respecto de puntos concretos correspondientes a objetos o sucesos específicos, más bien remiten a un antes y después en otro sentido (a horizontes retencionales y protencionales, dicho husserlianamente), que el maestro de la Selva Negra designará terminológicamente con los conceptos de lo sido y lo porvenir. Desde luego el futuro del adelantarse no se revela como lo que todavía-no-es, sino lo que ya está siendo anticipado en el comportamiento cotidiano y el pasado no como un ya-

no-más sino como aquello de lo que ya me estoy ocupando en el comportamiento cotidiano. El pasado sigue aconteciendo y el futuro ya está sucediendo, en el sentido de que mi existencia se realiza en *Verhaltungen*, o sea, en comportamientos con esto y aquello, de esta o aquella manera y en lo cual ya estoy absorbido o ya estoy anticipando. “El *Dasein* es, por su ser fáctico, como y lo “que” ya era. Ya sea de forma explícita o no, él es su pasado (...) El *Dasein* “es” su pasado en el modo *de su ser*; dicho toscamente: en cada caso “acontece” desde su futuro”. (GA 2: 20/41)⁵⁶ Con lo hasta aquí expuesto se impone necesariamente la pregunta ¿qué diferencia existe con lo ya entrevisto en Husserl? En Heidegger tenemos el acento puesto en la temporalización en tanto proceso de entrelazamiento de los horizontes temporales –para decirlo husserlianamente– pero en su sentido existencial, fáctico y práctico, es decir, la temporalización de la temporalidad es el despliegue-entrelazamiento de los modos de ser en tanto comportamientos concretos del *Dasein*. Tanto cuidado como ocupación y solicitud son los modos de comportarse (*sich verhalten*) en los que el tiempo se temporaliza, se entrelaza y se desencadena.

De esta manera, estos momentos o éxtasis, como serán denominados, no son meros horizontes vacíos, sino que están intrincados

⁵⁶ Das *Dasein* ist je in seinem faktischen Sein, wie und »was« es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit. (...) Das *Dasein* »ist« seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her »geschieht«.

existencialmente –entrelazados– se entrecruzan y se van modificando mutuamente (de una manera análoga al proceso de plenificación y desplenificación) en su hacer concreto. Desde luego estos modos de ser temporales del *Dasein* no son momentos abstractos tomados de la reflexión, sino que se dejan mostrar en el comportamiento cotidiano del *Dasein*, en el estar ocupado en el mundo, consigo mismo y con los otros. Françoise Dastur resume esto de excelente manera:

quien es llamado es el *Dasein* caído (...) que es desde el modo del *presente* ; quien llama es el *Dasein* desde su facticidad de estar-en-el-mundo (...) en tanto que estar-arrojado y que es en el modo del *haber sido*; a lo que es llamado es a la propiedad (...) que se adelanta (...) en el *porvenir*. (Dastur, 2005: 61)

Y justamente lo que Heidegger designa como *Dasein* es esta relación móvil –o entrelazamiento– entre las partes del todo que este ente es. Ser-en-el-mundo y sus respectivos modos de ser temporales son inseparables unos con otros y entre sí, como partes no-independientes del todo del ente que yo mismo soy.⁵⁷ Y así como no hay ser-en sin mundo, tampoco hay un haber-sido sin un porvenir. Es pertinente agregar aquí que si bien la temporalidad originaria se manifiesta en tanto unitaria únicamente en

⁵⁷ Otra manera posible de vincular a Heidegger y a Husserl sería precisamente relejendo la estructura ser-en-el-mundo y sus respectivos modos de ser temporales desde la tercera investigación lógica, buscando qué tipo de totalidad constituyen y cómo la constituyen.

la resolución precursora (no como algo objetivo, sino como algo vivido), lo válido para la propiedad es también para la impropiedad, en el sentido de que el tiempo no transcurre de otra manera ni tiene otra forma de despliegue más que el ser-ya-en-medio-de-anticipándose-a. La diferencia es el modo de ser en relación con este fluir, ya sea desde la impropiedad, que huye de sí hacia la aparente estabilidad del uno, o desde la propiedad, que asume su finitud.

Para distinguirlo todavía más del modelo husserliano podemos decir: el adelantarse no es una protoprotención que anticipa una plenificación y el horizonte que la prefigura, sino el precursar anticipa el modo de realización de la ocupación, la solicitud y el cuidado; es por ello que el adelantarse no descubre ningún contenido ni trae a dación ninguna intuición, más bien “precursar quiere decir: ser [o estar] en el “pre” de la más extrema y propia posibilidad. Este pre-ser se descubre como ser-futuro”. (GA 64: 84)⁵⁸ Ser-futuro es estar anticipándose no en tanto este comportamiento concreto respecto de esto o aquello, sino en tanto forma que predelinea la temporalización como remitiendo a cada uno de los existenciales del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo y sus respectivos comportamientos (ocupación-cuidado-solicitud). El retener mantiene lo que este ente ya siempre ha sido, su ser-pasado, es decir, aquello con lo

⁵⁸ „Das Vorlaufen besagt: im »Vor« der eigensten, äußersten Möglichkeit sein. Dieses Vor=sein enthüllt sich als Zukünftig=sein. Das Dasein ist im Vorlaufen Zukunft.“ En esta ocasión vierto *Vorlaufen* por precursar para mantener el prefijo *Vor* (pre) que se pretende subrayar en esta oración.

que ya de antemano se encuentre ocupado. Análogamente al entrelazamiento del proceso temporalizador en Husserl, en el que ambos horizontes se modifican recíprocamente y en ambas direcciones, los existenciarios se entrelazan y modifican recíprocamente. ¿Pero por qué el haber sido del *Dasein* tiene el sentido de estar en deuda? Heidegger dice: “[l]o coestablecido con el ser culpable o deudor es el ser del más propio haber sido. El ser del haber sido es el pasado”. (GA 20: 441)⁵⁹ Este pasado que el *Dasein* a cada momento es lo tiene que llevar consigo como una carga. El peso de su haber sido es una carga (no en sentido peyorativo o punitivo) que el *Dasein* lleva a cuentas –de ahí que sea culpable o deudor– por el simple hecho de ser lo que él es, de aquí que el *Dasein* sea “fundamento de una nihilidad” (GA 2, (SZ): 283)⁶⁰. Esto, a su vez, quiere decir que el *Dasein* es un ente sin un qué y cuyo cómo describe el entrelazamiento del retener y del adelantarse, pero no de una manera meramente abstracta, sino existencial concreta. Así como las retenciones hacen cada vez más grande el pasado, el haber-sido del *Dasein* lo cada vez más deudor, teniendo que cargar con ese haber-sido que él es, no en tanto retenciones de lo percibido y sus horizontes, sino en tanto modos de comportarse de su propia existencia con el mundo, los otros y consigo mismo. A esta temporalización característica del modo de ser del ente que

⁵⁹ „Das Schuldigsein, das darin mitgesetzt ist, ist das Sein seines eigensten *Gewesensein*. Das Sein des *Gewesenseins* ist Vergangenheit“.

⁶⁰ „Grundsein einer Nichtigkeit“.

soy yo mismo, el oriundo de Meßkirch la denomina conceptualmente con el término temporalidad (*Zeitlichkeit*). Lo que el *Dasein* es, lo es como resultado de esta temporalización de la temporalidad que se efectúa como cuidado, por ello podemos decir que el ser-pasado se encuentra remitido, a su vez, al ser-futuro ya sea desde la propiedad o la impropiidad, es decir, el pasado predelinea el futuro y el futuro modifica el pasado, no como meros horizontes abstractos y perceptivos, sino como horizontes concretos del comportarse de mi propia existencia.

Que el *Dasein* sea temporal “aquí no significa “en el tiempo”, sino el tiempo mismo”. (GA 64: 58)⁶¹ ¿Qué quiere decir Heidegger con que el *Dasein* es el tiempo mismo? ¿Acaso no simplemente que el *Dasein* es tiempo haciéndose tiempo o temporalización? No señalaré todas las diferencias con Husserl, baste aquí indicar que ésta no es captada en una reflexión por un yo fenomenologizante, sino en un modo de ser (propiedad) o comportarse que asume su finitud en la resolución precursora. Tal vez la pregunta que se impone ante tal aseveración es: ¿cómo o qué posibilita el adelantarse hacia a su posibilidad más propia? Pues desde una perspectiva meramente formal el *Dasein* existe como temporalización, sea desde la propiedad o desde la impropiidad. Lo que es innegable es que esta temporalización remite al modo de comportarse del *Dasein* tanto con los entes intramundanos, como con los otros y consigo mismo y esto desde la cotidianidad; pues “anticipando dice

⁶¹ „Zeitlich besagt hier nicht »in der Zeit«, sondern Zeit selbst“.

“luego”, haciendo presente dice “ahora”, reteniendo dice “hace un rato”” (GA 24: 372)⁶²; el ocupado ser-en-medio-de, el cuidado y la solicitud también, en su cotidianidad, se rigen por la llamada temporalidad originaria.

Por eso una vez explicada la estructura del cuidado desde la temporalidad, se muestra en *Ser y tiempo* cómo a partir de los caracteres temporales que corresponden al *Dasein* se desprenden los modos de ser temporales con los que se mide el tiempo de la ocupación, del cual surge el tiempo en sentido vulgar en sus distintos niveles abstractivos (Cf. GA 2 (SZ): 326). Queda por exponer en este apartado un concepto fundamental referente al tiempo como temporalidad del *Dasein*, a saber, el concepto de éxtasis. ¿Qué se entiende por éxtasis y por qué llamarlos éxtasis y no, simplemente, modos temporales? El vocablo éxtasis sirve para designar los tres momentos unitarios y co-originarios de la temporalidad del *Dasein*, resaltando lo propio de la temporalidad de su modo de ser, es decir, ex-sistir. Ya etimológicamente (ἔκστασις) tiene el sentido de fuera de sí. Por ello, dicho vocablo resalta que el entrelazamiento de cada uno de sus componentes (éxtasis) remite al *Dasein* en su estar fuera de, es decir, que el haber sido [*Gewesenheit*] saca al *Dasein* de sí mismo y lo lleva a su ocupación cotidiana en la que ya se encontraba absorbido. Casi como si el concepto de éxtasis estuviera escogido para mostrar la absoluta

⁶² „Gewärtigend sagt das Dasein »dann«, gegenwärtigend sagt es »jetzt«, behaltend sagt es »damals«.

oposición –al menos en un sentido– con la idea del tiempo de la conciencia inmanente. El tiempo no es un entrelazamiento inmanente de las vivencias de la conciencia y sus horizontes, sino que la temporalidad al temporalizarse saca al *Dasein* constantemente hacia su ocupación-cuidado-solicitud en tanto ser-en-el-mundo, lo mantiene fuera de sí, relacionándose y comportándose con, comprendiendo [*verstehen*], interpretando [*auslegen*], encontrándose [*Befindlichkeit*] siempre desde esta tonalidad afectiva [*Stimmung*], que es como se realiza o despliega su existencia. Desde luego, cada éxtasis no es un momento separado, sino una parte de un enmarañado que se entreteje y en este entrelazarse se va temporalizando como temporalidad propia del ente que en cada caso soy yo mismo. El maestro de la Selva Negra emplea justamente para designar este proceso el verbo temporalizar [*sich zeitigen*] –también utilizado por Husserl en un sentido muy semejante–, el cual indica la acción (ejecución) propia de la temporalidad del *Dasein*, es decir, el despliegue de los éxtasis como unidad originaria en la que se entrelazan y en la cual remiten cada uno de ellos los unos a los otros de manera recíproca, manteniendo al *Dasein* fuera de sí, o sea, conservando el modo de ser propio de este ente. Para sintetizarlo con una cita: “[l]a originaria unidad de los así caracterizados futuro, sido y presente es el fenómeno del tiempo originario, lo que nosotros llamamos temporalidad. La temporalidad se

temporaliza en la unidad respectiva del porvenir, del presente y del haber sido”. (GA 24: 376).⁶³

Con base en la cita anterior queda mostrado que la temporalidad es lo que se temporaliza por medio de los éxtasis y esta temporalización no es un proceso “inmanente” en el que se encadenen las “vivencias”⁶⁴, sino justamente un salir de la existencia hacia aquello con lo que se ocupa desde los distintos modos de comportarse-relacionarse correspondientes a este ente que soy yo mismo. Por lo tanto, el término temporalidad [*Zeitlichkeit*] quiere hacer patente que la temporalización misma no es un proceso abstracto, sino la manera en que la concreción de mi propia vida (o del modo de ser de ella) se despliega o ejecuta en el mundo, con los otros y con su propia mismidad. Para decirlo con otra cita:

El tiempo en sí mismo, en tanto que futuro, haber sido y presente, es un apartar fuera de sí. *Es apartado fuera de sí hasta su poder ser, en tanto futuro; en tanto que pasado hasta su haber sido; en tanto presente hasta otro ente. La temporalidad (...) lleva fuera de sí al*

⁶³ „Die ursprüngliche Einheit der charakterisierten Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist das Phänomen der ursprünglichen Zeit, das wir die Zeitlichkeit nennen. Die Zeitlichkeit zeitigt sich in der jeweiligen Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart“.

⁶⁴ Aunque tal reproche a Husserl es incompleto. La temporalización remite – también en el filósofo moravo – a lo “exterior”, de ahí que sea un entrelazamiento intencional.

Dasein no solo a ratos y ocasionalmente, sino que ella misma en tanto temporalidad es el originario fuera de sí. (GA 24: 376)⁶⁵

Resta aquí mencionar un punto importante de la interpretación heideggeriana de la temporalidad originaria que justifica a plenitud la importancia de la muerte como posibilidad que el *Dasein* puede encarar propia o impropriamente. El adelantarse hasta la muerte cumple la función de dar unidad a este temporalizarse característico de la temporalidad; gracias a esta posibilidad el *Dasein* encuentra como parte de su propio modo de ser un punto de anclaje que le permite asumir este fluir o pasar de la vida misma. Pensándolo en parámetros husserlianos diría que con el concepto de estar vuelto hacia el fin de Heidegger pretende evitar tanto el –tan temido por Husserl– regreso al infinito, como el desfase de la temporalización –tan aclamado por Levinas– con un momento originario que lo desencadena (lo que obligaba a recurrir, por ejemplo, a la hipótesis, de un inconsciente). “Sabemos” de la unidad de la temporalidad no por causa de aprehensiones que vienen después de los datos hyléticos; más bien, la temporalización misma es retenida como fenómeno unitario por una posibilidad existencial que le pertenece al

⁶⁵ „Die Zeit ist in sich selbst als Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt. Als zukünftiges ist das Dasein zu seinem gewesenen Seinkönnen, als gewesenes zu seiner Gewesenheit, als gegenwärtiges zu anderem Seienden entrückt. Die Zeitlichkeit (...) entrückt nicht das Dasein zuweilen und gelegentlich, sondern sie selbst als Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Außer-sich“.

Dasein y no por una reflexión que la tematiza. Entendiendo que la temporalidad temporalizándose no se refiere a los objetos y acontecimientos en el tiempo, sino que expresa el desplegarse de la existencia misma de dicho ente, entonces, la resolución precursora retiene y anticipa el desplegarse (entrelazarse) en el que le va su propia existencia, su tener que ser [*zusein*]. El *Dasein* puede, de este modo, captarse a sí mismo como una totalidad, sin recurrir a aprehensiones o reflexiones, descubriéndose como el ente que él mismo es, o sea, tampoco necesita recurrir a un contenido quiditativo o esencialista que lo fundamente. Su unidad le viene de sí mismo, de la inagotable fuente de posibilidades que él mismo es, para decirlo con las palabras heideggerianas: de lo infundado de su fundamento [*Abgrund-Grund*]. Por ello la estructura que compone al cuidado –ser-por-adelantado– ser-ya-en... ser-en-medio-de... (o como traduce Rivera: anticiparse-a-sí-ya-estando-en-el-mundo-en-medio de los entes) es asumida como unidad desde el adelantarse o precursar la muerte. El *Dasein* es cuidado de sí en tanto que entrelazamiento originario de los éxtasis temporalizándose, pero estos son comportamientos del *Dasein* que lo mantienen en una dispersión (caída) con aquello de lo que se ocupa-cuida-es-solícito, de la cual puede regresar a sí mismo, lo que no quiere decir que regrese a un “yo” más profundo, sino simplemente que asume el desplegarse de su existencia tal cual es, es decir, se asume como finito.

La temporalidad propia del *Dasein* queda englobada en el concepto temporalidad extático-horizontal. Extático porque está formada por el entramado de éxtasis que remiten unos a otros y, horizontal, porque la temporalidad configura su propia “preintencionalidad”, o sea, su hacia-qué. “Los éxtasis no son un mero apartar de..., más bien, al éxtasis le pertenece un »hacia« del apartar de. Este »hacia« del éxtasis lo llamamos esquema horizontal. El horizonte extático es distinto en cada uno de los tres éxtasis”. (Cf. GA 2 (SZ): 365/279)⁶⁶ Este hacia o, como he llamado, preintencionalidad relativa a cada éxtasis, embona con la respectiva estructura del cuidado y a cada uno corresponde no solo un salir hacia, sino un comportarse inherente a cada horizonte; al porvenir del adelantarse le corresponde el por-mor-de-sí, al haber-sido del ya estar-en le corresponde el serlo desde una disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y un ante-qué. Finalmente, al horizonte abierto por el estar-en-medio-de le corresponde el para-algo. O sea, al entrelazamiento temporal descrito por Husserl, el filósofo de la Selva Negra lo muestra desde su estar enraizado en la existencia cotidiana.

De este modo, la temporalidad en Heidegger puede ser también leída como una crítica al tiempo en Husserl, pues la temporalización no se manifiesta, originariamente, como una simple estructura de

⁶⁶ Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein »Wohin« der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema. Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen verschieden.

entrelazamiento del proceso temporalizador neutro y vacío, sino que en ese enmarañarse del despliegue del tiempo (temporalización) se juega el drama de mi propia existencia, para decirlo levinasianamente. Los alcances, divergencias y puntos en común no pueden en este texto ser analizados a detalle, sin embargo, espero que al menos sirva este esbozo para que estos puedan entreverse.

Conclusiones

Tanto Husserl como Heidegger tratan de mostrar al tiempo no en tanto tiempo objetivo sometido a lo simultáneo y sucesivo, sino como el temporalizarse –sobre el cual se fundan tanto simultaneidad como sucesividad– de la temporalidad misma. Este hacerse tiempo del tiempo es un desplegarse que no tiene un fundamento que lo sustente, sino que su propio entrelazamiento, para decirlo husserlianamente, lo autoconstituye. En este sentido, ambos pensadores coinciden en lo fundamental, si bien no deja de haber grandes diferencias. Las críticas heideggerianas a la explicación husserliana del tiempo se muestran, en ciertos puntos, como incompletas, pues están basadas en una interpretación incorrecta que dominó la época, a saber, que en el filósofo moravo gobierna la primacía de lo teórico y que el tiempo inmanente es un proceso de la conciencia de tiempo en el cual la aprehensión temporal

que le da sentido a los datos hyléticos no puede explicar el desfase entre la fase originaria y la aprehensión de la misma. Tan pronto como uno se adentra a la lectura de *Los Manuscritos de Bernau* –de los que este texto se ocupa– o de *Los Manuscritos C*, se descubre que las coincidencias son más grandes de lo que a primera vista parecen. La gran diferencia me parece la siguiente: el entrelazamiento de la temporalización es tematizado de una manera más abstracta por el fundador de la fenomenología, por oposición al filósofo de la Selva Negra, quien pretende mostrar que dicho entrelazamiento no es neutro y vacío, sino el modo en que se despliega el drama de mi propia existencia concreta en su cotidianidad. De cualquier manera sigue habiendo otras diferencias importantes que requieren ser pensadas a fondo, por ejemplo, ¿cómo se accede al fluir (temporalizarse) que es la propia vida? ¿Resuelve realmente la resolución precursora el problema tanto del acceso como de la unidad de la temporalización? ¿Pueden ser entendidos los modos de comportarse temporales de cada éxtasis como una preintencionalidad basada en impulsos-instintos y acciones (como finalmente planteará el filósofo moravo en *Los manuscritos C*)?

Referencias bibliográficas

DASTUR, F. (2005). *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 3e édition.

- (2007). *La mort: Essai sur la finitude*. Paris: Presses Universitaires de France, 2e édition.
- HEIDEGGER, M. (1978). *GA 1 Frühe Schriften (1912-1916)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [*Tiempo e historia* (2009) Trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta].
- (1977). *GA 2 Sein und Zeit (1927)*. Ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [(2009). *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta].
- (1994). *GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925)*. Ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [(2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, segunda edición].
- (1975). *GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (2. Aufl. 1989; 3. Aufl. 1997).] [(2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. José García Norro. Madrid: Editorial Trotta].
- (1995). *GA 63 Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (1923)*, Ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [(2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial)]
- (2004). *GA 64 Der Begriff der Zeit (1924)*, Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [*El concepto de tiempo*, Trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Editorial Herder].

- HELD, K., (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Dordrecht: Springer.
- HENRY, M., (1990). *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaire de France.
- HUSSERL, E., (1973). [Hua I] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff. [(2004). *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García Baró. México D.F.: Fondo de Cultura Económica] [(1998). *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Trad. Antonio Zirion, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México]
- (1969). [Hua X] *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Ed. Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff. [(2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta.]
- (1966). [Hua XI] *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Ed. Margot Fleischer. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (2001). [Hua XXXIII] *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Ed. Rudolf Bernet y Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (2006). [Materialien VIII]. *Die C Manuskripte. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Ed. Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer
- ILLESCAS NÁJERA, M. D., (2012). *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*. Morelia: Jitanjáfora.

- LEVINAS, E., (2004). *De l'existence à l'existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 3e édition (1ère édition: 1947). [(2007). *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros].
- (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: éditions J. Vrin. [(2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis].
- (2004). *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaire de France (1ère édition 1948). [(1993). *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis Pardo Torio. Barcelona: Paidós].
- (2006). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 12e édition (1ère édition 1961). [(1977). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Editorial Sígueme].
- RÖMER, I., (2010). *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Wuppertal: Springer.
- ZAHAVI, D., (1999). *Self-Awareness and Alterity*. Evanston: Northwestern University Press.

La fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Husserl
en la tesis doctoral de Levinas

Ricardo Gibu

La tesis doctoral de Levinas de 1930⁶⁷ se propone explicitar el alcance ontológico de la fenomenología husserliana implicado en el acto intuitivo. Desde la introducción de su tesis, el joven filósofo lituano-francés señala que su objetivo se limitará “a formular, en el curso de la exposición misma, las reservas que podemos sentir con respecto a ciertos puntos de su filosofía, [de este modo] traduciremos mejor nuestro respeto por las intenciones generales de Husserl” (Levinas, 1984: 25). Tales “reservas” deben comprenderse a la luz de dos precauciones metodológicas: la primera, en relación a la imposibilidad de hacer un juicio definitivo en torno a la fenomenología husserliana dado que “ha evolucionado constantemente y que, sin duda, sus numerosas obras inéditas, producto de quince años de meditaciones, reservan sorpresas a cualquiera que (la) quisiera estudiar (...) *Quisiéramos estudiar y exponer la filosofía de Husserl como se estudia y expone una filosofía viva*” (Levinas, 1984: 13-14). La segunda, en relación a la decisión asumida en este trabajo de

⁶⁷ *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Alcan, 1930). Para este trabajo utilizaremos la versión publicada por la editorial Vrin en 1984.

colocarse ante la conciencia ya constituida en el tiempo y de “hacer abstracción de la constitución del tiempo inmanente” (Levinas, 1984: 65)⁶⁸. Si bien esta segunda precaución dejaba abierta en 1930 la posibilidad de una nueva lectura de la fenomenología a partir del constituirse de la conciencia en el tiempo, llama la atención las numerosas referencias a la cuestión de la temporalidad que aparecen en la tesis doctoral, desatendiendo así su advertencia inicial de hacer abstracción de ella. Se puede decir que muchos desarrollos en la tesis de 1930 están de algún modo u otro orientados a la explicitar la cuestión de la temporalidad que Husserl, en el parágrafo 81 de *Ideas I*⁶⁹, confesaba haber encubierto: “Se mostrará que lo que hemos expuesto hasta aquí ha encubierto toda una dimensión de la conciencia [la del tiempo] que fue necesario encubrirla para evitar cualquier confusión y para proteger lo que por lo pronto es visible únicamente en la actitud fenomenológica”. El objetivo de este trabajo será dar cuenta de esa explicitación considerando

⁶⁸«Mais, dans cette étude qui regarde avant tout l'intuition, nous devons faire abstraction de cette constitution du temps immanent, et nous nous placerons devant la conscience déjà constituée dans le temps. Pero los datos hyléticos, tal como muestra la constitución husserliana del tiempo, están ya de algún modo constituidos por una intencionalidad más profunda, propia de la conciencia, de la cual hemos hecho abstracción en este estudio» (Levinas, 1984:75)

⁶⁹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913).

especialmente los posibles vínculos entre *Ideas I* y las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*⁷⁰.

1. La distinción entre dimensión potencial y dimensión actual de la conciencia como aporte para una fenomenología de la *Zeitbewußtsein*

La primera referencia a los problemas fenomenológicos de la temporalidad aparece en el segundo capítulo de la tesis doctoral en el que Levinas se propone determinar la novedad de la conciencia intencional en contraste con la identificación ontológica que establecía el naturalismo entre conciencia y realidad material. El joven filósofo lituano-francés plantea esta novedad a partir del modo como la fenomenología entiende la relación de la conciencia con la cosa exterior. Para ello recurre al §35 de *Ideas I* en el que Husserl profundiza en la experiencia de la conciencia en su relación con un objeto dado. Vale la pena analizar algunos puntos de este texto por las conexiones implícitas que mantienen con la fenomenología de la *Zeitbewußtsein* y que no pasaron desapercibidos a Levinas.

⁷⁰ Edmund Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1928). Utilizaremos la versión de la Husserliana publicada en 1966, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917). Bd. X, y la traducción al español realizada por Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. En adelante *Lecciones*.

Inicia Husserl el análisis de la percepción de un objeto a partir de un discurso que recuerda, por su vivacidad, la primera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. “Ante mí está en la semioscuridad este papel blanco. Lo veo, lo toco” (Hua III/1: 71). Pero además de ver y tocar el papel blanco, aparece un elemento nuevo respecto al vocabulario cartesiano: la vivencia (*Erlebnis*). “Este percipiente ver y tocar el papel, como plena vivencia concreta *del* papel que aquí está, y del papel dado justamente en estas cualidades, que aparece justamente en esta relativa falta de claridad, en esta determinación imperfecta, en esta orientación respecto de mí – es una *cogitatio*, una vivencia de conciencia (*Bewußtseinserlebnis*)” (Hua III/1: 71). Husserl distingue aquí el papel como lo percibido (*Wahrgenommenes*) con sus cualidades objetivas y su extensión espacial, de la percepción del papel que coincide con la vivencia concreta de las cualidades manifiestas de *este* papel, de la semioscuridad en la que se da, de la orientación en la que se encuentra respecto de mí, etc. A partir de esta distinción entre objeto percibido y vivencia, Husserl ahonda en otros aspectos todavía no considerados en este ejemplo. “En el percibir propiamente dicho, entendido como un percibir atento (*Gewahren*), estoy orientado al objeto, por ejemplo, al papel, lo capto como esto que es aquí y ahora. El captar es un extraer (*Das Erfassen ist ein Herausfassen*)” (Hua III/1: 71)⁷¹. Este texto es particularmente relevante

⁷¹ Levinas traduce esta última frase así: “chaque perception est une ex-ception” (Levinas, 1984: 48).

para Levinas dado que, contra la tesis del naturalismo, se confirma en esta capacidad de extraer de la percepción la heterogeneidad de la conciencia respecto a la realidad empírica. En efecto, el objeto percibido no se agota en aquello que perciben mis ojos aquí y ahora, sino que abarca todo aquello que se encuentra en disposición de ser extraído del trasfondo experiencial (*Erfahrungshintergrund*)⁷². Cuando se percibe lo que antes estaba en la conciencia implícita, ese percibir ya no es simplemente un co-percibir, sino asume la forma de un captar o aprehender (*erfassen*) que es un extraer. Esta nueva aprehensión deviene finalmente conciencia explícita que tiene dos formas: el percibir atento y el observar concomitante (*nebenbei beachten*)⁷³. Esta concomitancia, esta no-actualidad, va llevando claramente a aquel ámbito trascendental que condiciona todo fenómeno, es decir, a la temporalidad, como veremos más adelante.

Dice Husserl: “En torno del papel hay libros, lápices, un tintero, etc., también ellos son en cierta manera “percibidos”, *perceptivamente* presentes en el “campo intuitivo” (*Anschauungsfelde*); pero mientras prestamos atención al papel, no les prestamos ninguna atención para captarlos” (Hua III/1: 71). Una vez que llevamos a cabo esa extracción por

⁷² Dice Levinas: “La cogitation s’approprié le cogitatum en l’arrachant, en quelque façon, à un arrière-fond qui l’accompagne constamment et qui peut devenir lui-même objet d’une *Herausfassung*.” (Levinas, 1984: 42). (“La cogitatio se apropia del cogitatum sustrayéndolo, de algún modo, del trasfondo que lo acompaña constantemente y que puede tornarse objeto de una *Herausfassung* [extracción]”).

⁷³ Cf. Depraz, 2008: 70.

la que logramos percibir lo que antes existía solo de modo implícito, aquello que era percibido en un primer momento ingresa en el trasfondo de experiencia sin desaparecer totalmente del campo intuitivo. Levinas se muestra particularmente interesado en esta dimensión inactual que Husserl describe nítidamente en este §35⁷⁴, en estos horizontes o posibilidades implícitas de la conciencia que son concomitantes a su dimensión actual y explícita: “el concepto husserliano de conciencia no implica únicamente la esfera, por decir así, central de la conciencia, despierta y activa. Husserl está lejos de desconocer aquello que Bergson y James habían visto en relación al hecho de que cada momento de la conciencia está rodeado de un halo, de franjas, de *horizontes*, que se encuentran, por decir así, al margen del fenómeno central” (Levinas, 1984: 42)⁷⁵.

La dimensión potencial de la conciencia no solo rige en el ámbito de la percepción, se extiende también a todos los actos de la vida intencional: el recuerdo, la imaginación, la voluntad, etc. Esta constatación nos descubre que la potencialidad, manifestada en la convivencia de

⁷⁴ “Wir erkennen dann wieder, daß zum Wesen all solcher Erlebnisse - dieselben immer in voller Konkrektion genommen - jene merkwürdige Modifikation gehört, die Bewußtsein im *Modus aktueller Zuwendung* in Bewußtsein im *Modus der Inaktualität* überführt, und umgekehrt. Einmal ist das Erlebnis sozusagen "*explizites*" Bewußtsein von seinem Gegenständlichen, das andere Mal implizites, bloß *potentielles*" (Hua III/1: 72)

⁷⁵ “Les “horizons”, comme les appelle Husserl, sous forme de phénomènes marginaux ou sous la forme encore plus indéterminée des possibilités implicites de la conscience, accompagnent ce qui est donné d’une façon claire et explicite. Nous pouvons promener notre regard dans ces horizons, en éclaircir certains moments, et en laisser tomber d’autres dans l’obscurité.” (Levinas, 1984: 44)

actualizaciones y estados latentes de actos, pertenece de modo necesario a la estructura de la conciencia de modo que “*la corriente de vivencias (Erlebnisstrom)* no puede estar nunca constituida de puras actualidades” (Hua III/1: &35, p. 73). El *cogito* husserliano se distingue del cartesiano porque no se define únicamente como un yo en vigilia, antes bien todo acto del *cogito* entraña el contraste entre lo ejecutado aquí y ahora, y aquello que está a la espera de ser extraído del trasfondo experiencial para tornarse objetivable. El descubrimiento de esta doble dimensión de la conciencia en el §35 de *Ideas I* se inserta ya en el terreno de la conciencia pura y apunta claramente a la temporalidad. En efecto, la idea de que la conciencia es más que la conciencia activa y despierta, es decir, que abarca toda una dimensión de posibilidades contenidas en lo que se podría llamar una conciencia implícita o conciencia potencial, significa que el acto perceptivo no se puede comprender únicamente a partir del presente que capta lo percibido, sino supone un horizonte implícito de vivencias “pasadas” a la espera de ser extraídas o actualizadas. Dicho en otros términos, el presente debe pensarse enriquecido con una dimensión no-presente y en estado de latencia que amplifica por vías no intuitivas aquello que se hace manifiesto aquí y ahora.

Cuando Levinas busca ahondar en esta dimensión potencial de la conciencia, describe en un primer momento su estratificación intencional: “este trasfondo de la vida consciente no es una marea impenetrable al análisis, una suerte de niebla de la conciencia, sino un

campo diferenciado: se pueden distinguir allí actos de distintas cualidades – acto de creer (una creencia real se insinúa, creemos antes de saber, etc.), de gustar, de disgustar, de placer, de deseo, de voluntad, etc.” (1984: 43). La estructura intencional del trasfondo de experiencias, se ampliará a partir del §109 con la descripción de la conciencia neutral (*neutrales Bewußsein*) y su posibilidad de modificar actos de la conciencia posicional (*setzendes Bewußtsein*); y también del §111 con la definición de la imaginación como modificación de neutralidad derivada del recuerdo (que sí es posicional). Esta ampliación de la vida intencional inaugura una doble forma de potencialidad, la de los actos posicionales y la de las neutralizaciones, que propiciará formas de extracción novedosas. En efecto, determinados actos ponentes (certezas, conjeturas, recuerdos, etc.) y no-ponentes (observación de un retrato, imaginación, etc.) pueden convertirse en objetos de la conciencia despierta. Un recuerdo que ve modificado su carácter de posición por uno de neutralidad y, por tanto, que ve suspendido su valor de realidad, puede convertirse en una vivencia imaginativa cuyo correlato no se caracteriza “como realmente existente, sino como siendo *cuasi-existente*” (Hua III/1: 255)⁷⁶.

Una valoración precisa de esta modalidad ontológica de “cuasi-existencia” de lo imaginado implicaría también considerar su determinación temporal. A diferencia del recuerdo que se orienta a un

⁷⁶ “Jedes solche Phantasieerlebnis ist nicht als wirklich gegenwärtig seiend, sondern als "gleichsam" gegenwärtig seiend charakterisiert”.

hecho pasado efectivo, la vivencia de lo imaginado se caracteriza por su atemporalidad: “la conciencia alcanza lo imaginado no como *realmente* presente, pasado o futuro: “flota” delante solo como tal, sin actualidad de la posición” (Hua III/1: 257)⁷⁷. Si llevamos esta distinción al trasfondo experiencial, dado que la distinción entre actos posicionales y no-posicionales o neutrales sigue vigente a nivel de la conciencia potencial o implícita, se puede concluir que la vivencia de la temporalidad que surge del contraste de la conciencia posicional y la conciencia neutral se da ya a nivel prerreflexivo.

Esta cuestión, que ya anuncia aproximaciones decisivas para una fenomenología de la conciencia del tiempo, se ve enriquecida con el análisis llevado a cabo por Husserl en el §115 de *Ideas I* sobre la ampliación del sentido de “acto” (*Akt*). Toda vivencia actual – la de una percepción, un juicio, un sentimiento, una volición, etc. – se realiza hasta que la atención del yo se ocupa de una nueva vivencia, momento en que se desvanece. Este desvanecimiento no significa la eliminación de la vivencia: “el *cogito* anterior, afirma Husserl, “se atenúa” (*klingt ab*), se hunde en la oscuridad, sigue teniendo aún una existencia vivencial, aunque modificada” (Hua III/1: 263). Esta vivencia modificada cuya modalidad es la de permanecer en la oscuridad del trasfondo experiencial ofrece una forma novedosa de acto que Husserl describe de este modo:

⁷⁷ “Das Phantasierte ist bewußt nicht als "wirklich" gegenwärtig, vergangen oder künftigt, es "schwebt" nur als das ohne Aktualität der Setzung vor”.

una creencia, una creencia real, “empieza a moverse”; creemos ya, “antes de saberlo”. Igualmente, en ciertas circunstancias, posiciones de agrado o desagrado, apetencias, también resoluciones, están ya vivas antes de que “vivamos en” ellas, antes de que ejecutemos el cogito propiamente dicho, antes de que el yo “se dedique” a juzgar, a tener agrado, a apetecer, a querer» (Hua III/1: §115, p. 263).

Este texto confirma lo señalado por Levinas cuando considera que este trasfondo experiencial contiene esbozos (*Abschattungen*) de actos que anticipan lo que está por venir, en otras palabras, se orientan “protencionalmente” a acontecimientos aún no ejecutados. Afirma Levinas: “Una serie de esbozos de actos se presentan antes de los actos mismos: esbozos de juicio, de placer, de deseo, etc.” (1984: 43). Esta noción ampliada de acto va más allá de los actos del yo ejecutante (*vollziehendes Ich*) y se extiende a los del yo no ejecutante. De este modo, se descubre un acto previo al extraer del trasfondo experiencial caracterizado por su pasividad o, más precisamente, por su latencia.

2. La perceptibilidad de la protoconciencia (*Urbewußtsein*). En torno al Apéndice n. 9 de las *Lecciones*

El descubrimiento de la esfera potencial y actual de la conciencia da cuenta de su estatuto relacional. Husserl, en el §36 de *Ideas I*, extrae esta conclusión identificando la conciencia con la intencionalidad, es decir, con el hecho de que “es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo” (Hua III/1: 73). Que la conciencia tenga una estructura intencional, significa que la trascendencia es un hecho anterior a la relación del sujeto con el mundo material, y al mismo tiempo, es operante en sus distintas modalidades. Levinas distingue, aunque no de modo explícito, tres niveles de trascendencia: aquella que se establece a nivel de las percepciones externas, otra que se da a nivel de las *cogitationes* o vivencias y, finalmente, una más profunda constituida de manera inmanente: la temporalidad.

El primer nivel de análisis se da en el momento en que accedemos, a través de la percepción inmanente (o también “reflexión”), a las vivencias. Es allí cuando se constata la diferencia abismal entre el ser como conciencia y el ser como cosa (Levinas, 1984: 52), es decir, cuando ingresamos a un ámbito de absolutez en donde lo manifiesto no se da a partir de esbozos, sino a partir de una unidad entre ser y aparecer. Dice Levinas: “si centramos nuestra atención en la forma como la conciencia se

revela a la reflexión hay que constatar lo siguiente: la percepción de la conciencia, la reflexión – la percepción *inmanente*, según la terminología husserliana – no se caracteriza por una dualidad entre lo que se revela y lo que se anuncia allí, como en la percepción *trascendente* externa” (Levinas 1984: 52). Es precisamente en la percepción inmanente donde lo percibido coincide con la corriente de conciencia en tanto realidad absoluta, sin poder ser falseada por ninguna percepción externa; ello en virtud de que “la percepción de vivencias (*Erlebniswahrnehmung*) es un ver simple de algo que es dado en la percepción como “absoluto” y no como lo idéntico de modos de manifestación mediante esbozos” (Hua III/1: 92)⁷⁸. El carácter absoluto de la percepción inmanente o reflexión se distingue nítidamente del carácter contingente de la percepción externa. Ello es así porque, a los ojos de Levinas, la cosa material, objeto de la percepción externa, contiene en sí “una nada, una posibilidad de no ser. Eso no quiere decir que la cosa no exista, sino que en su modo de existencia se da precisamente una negación posible de sí misma” (Levinas, 1984: 47). La negatividad intrínseca que porta la cosa se confirma en el hecho de su inadecuación respecto al aspecto en el que se manifiesta, dando lugar a la posibilidad infinita de escorzos (*Abschattungen*) bajo los cuales ella puede darse a la percepción externa. Este ser incompleto o ser finito de la cosa material se inscribe en el carácter “en sí” del mundo objetivo que, a diferencia de Kant, no es una realidad escondida detrás de

⁷⁸ Cf. Cit. en Levinas, 1984: 53.

los fenómenos, sino una que se da precisamente en los infinitos aspectos parciales de la cosa material. Para Levinas la fenomenología halla en este punto una razón sólida para ser definida como ontología en la medida en que no propone una teoría para justificar el conocimiento del mundo exterior, antes bien, busca explicitar la determinación esencial de su modo de existir. En tal sentido, hay en esa exterioridad una independencia que no se halla en la percepción interna y que Husserl explica a partir de un modo peculiar de constitución que supera toda oposición ingenua sujeto-objeto y todo intento de reducir esta relación a las limitaciones físico-psíquicas del sujeto. Dice Husserl:

Cierro los ojos. Mis sentidos restantes no están en relación con la mesa. Ahora no tengo de ella ninguna percepción. Abro los ojos y tengo de nuevo la percepción. ¿La percepción? Seamos más exactos. Al retornar, no es ella, en ninguna circunstancia, individualmente la misma. Solo la mesa es la misma, consciente como idéntica en la conciencia sintética que enlaza la nueva percepción con el recuerdo. La *cosa* percibida puede ser sin ser percibida, sin que ni siquiera la conciencia sea potencialmente consciente de ella (en el modo de la inactualidad antes descrita⁷⁹); y puede ser sin alterarse (Hua III/1: 84)⁸⁰.

⁷⁹ Refiriéndose a lo dicho en el §35.

⁸⁰ “Ich schließe die Augen. Meine übrigen Sinne sind außer Beziehung zum Tische. Nun habe ich von ihm keine Wahrnehmung. Ich öffne die Augen, und ich habe die Wahrnehmung wieder. *Die Wahrnehmung?* Seien wir genauer. Wiederkehrend ist sie unter keinen Umständen individuell dieselbe. Nur der Tisch ist derselbe, als identischer

Es claro en este texto el intento de Husserl de destacar que la percepción no es obra del sujeto psico-físico, sino del sujeto fenomenológico. El hecho de que la mesa siga siendo la *misma* a pesar de que la percepción actual haya variado respecto al momento previo, es decir, cuando mi vista dejó de reposar sobre ella y cerré los ojos, significa que lo percibido existe independientemente de si lo percibo actualmente. Pero esta independencia de la mesa así como de toda realidad del mundo material, no es más que una independencia en relación a la conciencia actual. Como bien señala Levinas “el objeto que perdemos de nuestra vista *actual* no desaparece de la conciencia, antes bien, es dado, bajo forma potencial, como objeto de una conciencia posible” (1984: 44). Esto significa que la independencia de la cosa material, es decir, su determinación en sí, depende de la posibilidad del sujeto de volver sobre ella y reconocerla como la misma identificándola con una percepción pasada. Para que esto se produzca, la percepción actual de la cosa material debe confirmar su identidad con aquella presente en la conciencia potencial a través de una síntesis de correlación. La percepción, por tanto, no debe entenderse ingenuamente como un mero acto que aprehende una realidad exterior por medio de los sentidos, sino un acto que pone en

bewußt im synthetischen Bewußtsein, das die neue Wahrnehmung mit der Erinnerung verknüpft. Das wahrgenommene Ding kann sein, ohne wahrgenommen, ohne auch nur potentiell bewußt zu sein (in der Weise der früher! beschriebenen Inaktualität); und es kann sein, ohne sich zu verändern”.

obra un principio sintético de identificación capaz de vincular lo conservado en la retención con lo percibido actualmente, dando lugar al reconocimiento de una y la misma cosa a pesar de la variabilidad infinita de los esbozos. Es precisamente en este contexto que tiene sentido definir la conciencia como flujo temporal. Dice Husserl: “la percepción es lo que es en el flujo incesante (*beständiger Fluß*) y ella misma es un flujo incesante: el ahora de la percepción (*Wahrnehmung-Jetzt*) no deja de convertirse en una conciencia de-lo-ahora-pasado (*Soeben-Vergangenen*) que se encadena a la precedente, despuntando, al mismo tiempo, un nuevo presente” (Hua III/1: 84)⁸¹. Levinas, en línea de continuidad con esta perspectiva y vinculándola al §1 de las *Lecciones*, afirma al inicio del tercer capítulo de su tesis que la conciencia “es una corriente en el tiempo. La vida se despliega en *el tiempo inmanente* que es muy diferente al tiempo cósmico, al tiempo de la naturaleza” (Levinas 1984: 65)⁸².

⁸¹ Husserl, en sus lecciones de 1906-1907 tituladas *Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento* (Hua XXIV), distinguía ya entre la percepción de la cosa y lo objetivado como cosa en la percepción, vinculando lo segundo a la conciencia como flujo temporal: “Jedes Phänomen des menschlichen Bewußtseins, jedes psychische Phänomen hat seine Zeiterstreckung, z. B. wenn ich, dieses empirische Ich, eine Wahrnehmung vollziehe, so hat diese Wahrnehmung ihre empirische Dauer, und jede Phase dieser Dauer ist selbst mein Erlebnis, in demselben Sinn wie jede andere Phase und wie die ganze Wahrnehmung. Dagegen gilt das in der Wahrnehmung dinglich Objektivierte, die Einheit, die durch die Phasen als Einheit der Dauer und Veränderung hindurchgeht; nicht als Erlebnis im psychologischen Sinn” (Hua XXIV: 245).

⁸² Sobre la relación entre el principio sintético de identificación y la temporalidad ver el texto n. 39 de la sección B de Hua X “Aber der Vorgang hat in einem *anderen* Sinn eine Dauer als das Ding-Einheitliche, er ist *erfüllte* Dauer, das Ding aber ist das *Identische* in

Tras establecer el contraste entre percepción interna y externa, y derivarlo de la diferencia esencial entre ser como conciencia y ser como cosa, Levinas plantea la cuestión por la génesis del carácter absoluto de la conciencia. Señala, en un primer momento, que el esclarecimiento del sentido de esta absolutez no ha sido planteado explícitamente por Husserl y que “seguramente es una de las más grandes lagunas de su doctrina” (1984: 55). Pero a continuación afirma: “sin embargo, existe, según nuestra opinión, al menos un inicio de análisis en esta dirección. Esta existencia de la conciencia, independiente de la reflexión, Husserl la caracteriza diciendo que la conciencia “está lista a ser percibida” (*Wahrnehmungsbereit*)” (1984: 55). Levinas se refiere aquí a aquello que Husserl planteaba en el §45 de *Ideas I* en torno a la perceptibilidad que corresponde a la misma conciencia, en virtud de la simple modalidad de su existencia, y que se distingue de aquella que rige en las vivencias y en las cosas materiales. Habiendo establecido previamente que lo percibido en la reflexión se caracteriza por su presencia en el flujo de la conciencia y, por tanto, que el aprehender reflexivo es siempre un extraer

jedem Punkt der Dauer, in jeder Phase der Fülle” (Hua X: 273). También en el §18 de *Méditations cartésiennes*: “Examinons la forme fondamentale de la synthèse, à savoir celle de l’identification. Elle se présente d’abord comme synthèse d’une portée universelle s’écoulant *passivement*, sous forme de la *conscience interne continue du temps*. Tout état vécu a sa durée vécue. (...) *Leur unité est celle d’une synthèse*. Elle n’est pas une simple liaison continue de cogitations pour ainsi dire extérieurement accolées les unes aux autres, mais elle est une unité de conscience une, et dans cette conscience se constitue l’unité d’une entité (*Gegenständlichkeit*) intentionnelle, précisément comme étant la même entité se présentant de manières variées et multiples” (Husserl, 1966:35-36).

(*herausfassen*) del trasfondo experiencial, Husserl afirma que este trasfondo “*ya existía antes* de que esta mirada se volviese a ello” (Hua III/1: 95)⁸³. Este “existir antes” de la percepción inmanente inaugura el ámbito de lo prerreflexivo que da cuenta de la vivencia situada más acá de la conciencia explícita⁸⁴. En este ámbito, la perceptibilidad de la conciencia implícita es considerada como “una posibilidad inherente a la existencia misma de la conciencia” (Levinas, 1984: 56), de modo que las condiciones de esta disposición a ser percibida se cumplen por “el mero modo de su existir (*bloÙe Weise seines Daseins*)” (Hua III/1: 95)⁸⁵. Esta última expresión recuerda la distinción que establecía Husserl en las lecciones sobre lógica y teoría del conocimiento de 1906-1907, entre vivencia y “mera vivencia” (*bloÙes Erlebnis*). La vivencia se vinculaba en estas lecciones a aquello que se da o puede darse (*datum/dabile*) en el flujo temporal de la conciencia, mientras que la “mera vivencia” es objeto de la conciencia originaria o protoconciencia, una conciencia en la que lo dado (*datum*) si bien no deviene objeto, sigue existiendo. Dice Husserl: “(...) constituimos el concepto de mera vivencia (*bloÙen Erlebnisses*) en

⁸³ Relacionado con este punto Hua XXIV: “(...) schauen wir phänomenologisch das Wesen der Wahrnehmung, wir finden sie als eine zeitlich extendierte, finden in schauender Analyse die und die Momente derselben, finden aber auch zurückblickend in der Einheit des mit dem analysierenden Bewußtsein einigen Erinnerungsbewußtseins das eben gewesene und noch lebendige naive Wahrnehmen, das Wahrnehmen vor der Reflexion, vor der phänomenologischen Stellung, die es zum Objekt machte” (Hua XXIV: 247).

⁸⁴ Cf. N. Depraz, 2008: 83.

⁸⁵ “Jedenfalls erfüllt es sie allzeit durch die bloÙe Weise seines Daseins, und zwar für dasjenige Ich, dem es zugehört, dessen seiner Ichblick ev. "in" ihm lebt”.

tanto protoconciencia en la que el *datum* aún cuando no se ha tornado objetivable ya es; en la que tiene y debe tener con evidencia, su ser prefenomenal” (Hua XXIV: 245)⁸⁶. Aunque Levinas no lo refiera explícitamente, la reflexión que emprende aquí apunta a la protoconciencia (*Urbewußtsein*), esto es, “al nivel más originario de la conciencia de sí de un protodato (sentir/sentido), un tipo de protoaprehensión (*Urauffassung*) en el sentido de una aprehensión de sí (sensación de lo sentido) y no de la apercepción llevada a cabo activamente de un dato, es decir, no en el sentido de un acto aprehensor (*auffasender Akt*)” (Niel, 2011: 93).

Pensar la perceptibilidad de la conciencia independientemente de la reflexión significa para Levinas dar cuenta del modo originario de ser de la conciencia, esto es, una existencia referida a sí misma. “La conciencia existe de tal forma que ella está constantemente presente a ella misma” (Levinas, 1984: 55). Esta presencia a sí se confronta con la idea de una conciencia que tendría noticia de sí a través de actos constitutivos ulteriores. Levinas en este punto alude a lo que Husserl señalaba en el Apéndice 9 de las *Lecciones*: “la conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases” (Hua X: 119), vinculando esta determinación a

⁸⁶ “Wir vollziehen nun eine Wesensanalyse und konstituieren so den Begriff des Erlebnisses, der jedes in phänomenologischer Zeitlichkeit extendierte datum oder dabile betrifft, und wir konstituieren den Begriff des bloßen Erlebnisses als des Urbewußtseins, in dem das datum noch nicht gegenständlich geworden, aber doch ist, in dem es sein vorphänomenales Sein hat und mit Evidenz haben muß” (Hua XXIV: 245).

la cuestión de la temporalidad: “Comprendemos por ello la gran importancia que han alcanzado las investigaciones fenomenológicas sobre la constitución del tiempo inmanente” (Levinas, 1984: 57).

3. De la *Urbewußtsein* husserliana a la *posición* del sujeto en Levinas

La determinación de la *protoconciencia* como presencia a sí previa a cualquier reflexión, tendrá consecuencias importantes en la obra ulterior de Levinas. El descubrimiento husserliano del ámbito constituyente y, al mismo tiempo, pasivo de la vida intencional ocupará la atención del joven filósofo lituano-francés dado que es en esta dimensión originaria donde acontece por vez primera el sentido del ser. Que esta dimensión coincida con el ámbito prerreflexivo de la conciencia y con la constitución inmanente del tiempo, significa que la fuente de toda significación no puede ser abstracta ni atemporal. Para Levinas la fenomenología, lejos de caer en posiciones abstractas e idealistas, representa en la filosofía contemporánea una reivindicación de lo finito y de lo concreto. Por ello afirma que la fenomenología no se desacredita cuando defiende que la percepción es un acto incapaz de aprehender la totalidad de una cosa,

antes bien permite reconocer que “este mundo de los fenómenos configura el ser de nuestra vida concreta” (1984: 48)⁸⁷.

Ahora bien, el reconocimiento en la tesis doctoral de la reivindicación, obrada por la fenomenología, de la temporalidad y de la finitud como determinaciones de la “vida concreta del sujeto”, contrasta con la posición crítica de Levinas planteada fundamentalmente en las conclusiones, respecto al carácter teórico de la fenomenología y a la pérdida de vista de la dimensión histórica del sujeto. La fenomenología se muestra allí a ojos de Levinas sellada por una orientación abstracta y teórica porque es incapaz de explicitar la relación de la reducción trascendental con la vida concreta del hombre y su destino, alejándose, contrariamente a Bergson, del vínculo “con todas las fuerzas vitales que definen la existencia concreta” (Levinas, 1984: 219). Los estudiosos de la obra levinasiana han interpretado, casi de manera unánime, esta posición

⁸⁷ Dice Levinas: “Le grand intérêt de la conception de Husserl serait donc localisée dans son point de départ (le point de départ phénoménologique par excellence): avoir cherché l’existence de la chose extérieure non pas dans son opposition à ce qu’elle est pour la conscience, mais dans l’aspect sous lequel elle se présente dans la vie consciente concrète (...) ce monde des phénomènes sans limites nettement tracées entre eux, dépourvus de toute exactitude mathématique, pleins d’ “à peu près” et de “pour ainsi dire”, obéissant à cette légalité vague désignée par le mot *normalité*” (Levinas, 1984: 49). Esta posición favorable al carácter concreto de la fenomenología se mantendrá a lo largo de los años. Así, podemos leer en *La ruine de la représentation* de 1959: “La description phénoménologique cherche la signification du fini, dans le fini lui même, de sorte que les imperfections de la connaissance au lieu de passer à côté de l’objet visé, le définissent précisément (...) Si le sentiment est un fait obscur ou confus de la vie psychologique, la description phénoménologique prendra cette obscurité ou cette confusion pour une caractéristique positive du sentiment: il n’est pas obscur par rapport à un idéal de clarté; l’obscurité, au contraire, le constitue en tant que sentiment” (Levinas, 1988: 92-93).

crítica a partir del poderoso influjo ejercido por Heidegger, especialmente por su lectura de *Ser y Tiempo*, durante la redacción de la tesis⁸⁸. Aunque es innegable el influjo del filósofo de Meßkirch en la tesis doctoral de 1930, llama la atención que no se haya destacado el significado que Levinas intenta ofrecer de “vida concreta del sujeto” al final de este trabajo y las nítidas diferencias que tal significado guarda con la determinación ontológica del *Dasein* heideggeriano.

Según Levinas acceder a la vida concreta significa comprender el *cogito* de la reducción en relación con los otros. En las líneas finales de la tesis, antes de las conclusiones, podemos leer:

La vida concreta no es la vida solipsista de una conciencia encerrada sobre sí misma (...) En la idea misma del ser concreto está contenida la idea de un mundo intersubjetivo. Si nosotros nos limitamos a describir la constitución del objeto en la conciencia individual, en un “ego” no

⁸⁸ La primera de lectura en ese sentido la ofreció Jean Hering en la reseña que escribió sobre la tesis doctoral en 1932. Allí afirmaba el filósofo alsaciano que Levinas buscaba explicar la fenomenología de Husserl a través de la filosofía de Heidegger, tal como se mostraba en el uso frecuente del término “vida” en un sentido claramente heideggeriano. “S’il est permis de risquer une hypothèse historique, nous dirons que dans l’exposé de M. L. [Levinas], - et c’est ce qui fait une bonne part de leur originalité - les choses se passent comme s’il avait tenté d’expliquer l’arbre par son fruit, nous voulons dire la phénoménologie Husserl par la métaphysique Heidegger, chez qui le primat de l’ontologique et de l’ontique ne fait aucun doute”. Cf. (Hering, 1932: 479). Más recientemente Jean Lavigne, en una interpretación cercana a la de Hering, aunque mucho más crítica, señala que Levinas interpreta la fenomenología de un modo manifiestamente contrario al de Husserl condicionado por su intento de comprender el concepto fenomenológico de verdad a partir de *Ser y tiempo* de Heidegger. Cf. (J. Lavigne, 2000: 64).

alcanzaremos al objeto tal como está en la vida concreta, sino una abstracción. La reducción sobre el ego, la *reducción egológica* no puede ser más que un primer paso hacia la fenomenología. Hace falta también descubrir a los «otros», al mundo intersubjetivo» (Levinas, 1984: 214-215).

La posibilidad de “salvar” la fenomenología husserliana de su determinación abstracta se daría en el vínculo originario establecido, desde la misma reducción, entre el cogito y la alteridad. Es por ello que Levinas muestra su interés en los trabajos inéditos de Husserl sobre la intersubjetividad que permitirían matizar o incluso modificar sus críticas planteadas en su tesis doctoral.

Creemos que esta reducción intersubjetiva, con todos los problemas que se presentan en relación a ella, ha preocupado mucho a Husserl. El estudio de la *Einfühlung*, intuición que nos permite acceder a la intersubjetividad, la descripción del rol que juegan allí la percepción de nuestro cuerpo y su analogía con el cuerpo del otro (...) finalmente, la característica de la constitución propia en esta intersubjetividad, – realidad consciente sin la cual ningún tipo de existencia sería siquiera pensable. Todos estos puntos han sido examinados (Levinas, 1984: 215) ⁸⁹.

⁸⁹ Levinas asistió al último seminario que Husserl impartió en la universidad de Friburgo en el semestre de invierno del año académico 1929/1930, dedicado al problema de la empatía. “Fin juillet 1928, j’ai fait un exposé au séminaire de Husserl. Ce fut la dernière séance, du dernier séminaire de sa carrière” (Levinas, 1988: 125). «Les cours que j’ai suivis portaient en 1928 sur la notion de psychologie phénoménologique, et en hiver 1928-29 sur la constitution de l’intersubjectivité» (Levinas, 1982: 23). También Hua XV: XV.

Ahora bien, cómo comprender el intento de Levinas de repensar lo concreto a partir de una fenomenología de la alteridad. Las obras posteriores del filósofo lituano-francés dan cuenta de un itinerario que, en lo esencial, no se aparta de la orientación inaugurada por Husserl de ir hacia la génesis de la vida trascendental desde la cual toda realidad recibe su sentido. Levinas empezará a transitar por una vía que muestra la génesis de la vida subjetiva, sin abandonar el descubrimiento husserliano de la dimensión prerreflexiva de la conciencia en su determinación temporal, en un intento de alcanzar el carácter concreto del sujeto. Es en esta línea de reflexión que se va haciendo cada vez más relevante para el joven filósofo lituano-francés el vínculo entre temporalidad y sensibilidad. En los escritos más tempranos reunidos en los *Cuadernos de cautividad* aparecen las primeras reflexiones de Levinas sobre esta relación: “la fatiga del reposo – el aburrimiento (*ennui*). El tiempo del aburrimiento es tiempo que no se asume a partir del repliegue en el pasado de la fatiga. Tiempo sin actividad. De allí el vacío del aburrimiento” (Levinas, 2009: 71). La pregunta que podemos plantear ahora es si este interés de Levinas por la sensibilidad y la corporeidad aparece ya en la tesis de 1930, y si es posible encontrar allí elementos que adviertan el itinerario ulterior de la filosofía levinasiana.

Tras las consideraciones respecto a la dimensión prerreflexiva de la conciencia, considerado anteriormente en relación a la constitución

inmanente de la temporalidad, Levinas analiza en su tesis doctoral otra forma de pasividad vinculada esta vez al carácter no intencional del dato hylético de la vivencia. Hasta qué punto, parece preguntar Levinas, la no-intencionalidad de las sensaciones permite dar luces en torno al modo de ser del *cogito* y, por tanto, de su estructura intencional. Son distintas las vías de reflexión que este planteamiento abre ante los ojos de Levinas; nos interesará rastrear aquella que busca determinar el estatuto del sujeto desde el carácter no-intencional de la vida afectiva.

A lo largo de la tesis doctoral Levinas hará referencias puntuales a la doctrina de las sensaciones desarrollada por Husserl tanto en *Investigaciones Lógicas* como en *Ideas I*. En la unidad concreta de una vivencia hay aspectos que no tienen la propiedad de *ser conscientes de algo*, como el caso de los datos de sensación (*Empfindungsdaten*). Siguiendo los desarrollos de *Ideas I* relaciona Levinas estos datos hyléticos con los momentos cualitativos de las cosas (no con las cosas materiales)⁹⁰, de modo que el rojo como sensación vivida nunca podrá identificarse con el rojo de la cosa material. A Levinas no le pasa desapercibida la estrecha relación que guarda esta consideración husserliana de la no-intencionalidad de las sensaciones, desarrollada en *Ideas I*, con la dimensión afectiva abordada en el §15a de *Investigaciones Lógicas*. Dice nuestro autor: “Ya en las *Investigaciones Lógicas* (...) Husserl se opone a una concepción que afirme que “el sentimiento considerado en sí mismo

⁹⁰ Cf. Levinas, 1984: 67.

no contiene ninguna intencionalidad, que no remite a un objeto sentido fuera de él” (*LU II*, p. 389)” (1984: 92). Ahora bien, de qué intencionalidad se trata cuando hablamos del sentimiento. Levinas ofrece el ejemplo del sentimiento estético: “Lo bello que se revela en una experiencia estética se da como perteneciendo a la esfera objetiva. La belleza de una obra de arte no es un simple *sentimiento subjetivo* experimentado con ocasión de tal o cual propiedad de esta obra (...) *El objeto estético mismo es bello* – he allí el sentido intrínseco de la experiencia estética” (Levinas, 1984: 39). Husserl en el §15 de *Investigaciones Lógicas* busca determinar el carácter objetivo de toda experiencia afectiva distinguiendo en ella un nivel no-intencional de otro intencional. Los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*), como el placer y el dolor, no tienen una determinación intencional en la medida en que no constituyen ninguna objetividad. Sin embargo, sí contienen una estructura relacional en la medida en que remiten al propio sujeto. Así, el dolor de una quemadura, la sensación de aspereza o suavidad de una superficie, la intensidad de un color, el aroma de una flor, etc. remiten al yo o más precisamente, a su miembro corporal involucrado y, por otro lado, al objeto que lo propició. Si bien los sentimientos sensibles se despliegan a nivel no-intencional, no pueden definirse como materia indeterminada y neutral a la espera de un acto intencional que las constituya como una objetividad afectiva. En el conocido ejemplo de la alegría por un suceso feliz que Husserl ofrece en el §15b de *Investigaciones*

Lógicas, es claro que este sentimiento responde a un acto intencional que coincide con la representación del acontecimiento alegre. Sin embargo, a diferencia de otras formas de constitución, ésta únicamente puede darse bajo el modo del sentimiento, es decir, *recubierto-en-el tono-de*, confirmando así la idea de entrelazamiento esencial que Husserl establecía entre *Gefühle* y *Gefühlsempfindungen*⁹¹. Esto significa que la materia afectiva del sentimiento sensible (placer, dolor, etc.) condiciona el acto constitutivo mismo “desde atrás”, aportando una tonalidad afectivo-evaluativa no solo a la percepción de un acontecimiento alegre, triste, trágico, etc., sino fundamentalmente al yo al que está irreversiblemente enlazado⁹². Si los datos hyléticos de la vivencia afectiva condicionan el acto constitutivo de la objetividad afectiva (sin que ésta se identifique con un objeto)⁹³ tales datos dejan de tener un valor meramente psíquico, pasando a obtener un estatus ontológico en la medida en que se identifica con la posición aquí y ahora del sujeto desde la que se inaugura la posibilidad de aprehender el primer sentido. Como bien señala Benoist: “Los actos que son sentimientos en el sentido intencional del término

⁹¹ “(...) die mannigfaltigen Akte, die als Gefühle bezeichnet werden, diesen Namen den ihnen wesentlich eingewobenen Gefühlsempfindungen verdanken” (Hua XIX/1: 408).

⁹² Husserl en sus obras tempranas daba cuenta de este estrecho vínculo del dato hylético afectivo con el yo a partir de la noción de “estado de ánimo” (*Gemützustand*). Así, en las “Notas” sobre la doctrina de la atención y el interés escritas entre 1893 y 1894. Cf. Hua XXXVIII: 159-189 (anexo 2). Citado por (Zirión, 2019: 126).

⁹³ “Die wertenden Akte als eigenartige Akte “richten” sich auf etwas, aber nicht auf Objekte” (Hua XXVIII: 340). (Los actos valorativos, en tanto actos peculiares, se “dirigen” hacia algo, no hacia objetos).

[*Gefühle*] tienen derecho al título de sentimientos porque están entrelazados a sentimientos en el sentido pre-intencional (a las “sensaciones afectivas” [*Gefühlsempfindungen*]). No habría, por tanto, sentimiento sin esta dimensión de afectividad inmediata que viene a completar y a alimentar la intencionalidad específica que es la de los sentimientos intencionales” (Benoist, 2005: 159). Aún cuando esta valoración ontológica de los actos afectivos no sea aún nítida en las *Investigaciones Lógicas*⁹⁴, es posible abogar por esta línea interpretativa a partir de la incorporación del sentir y el querer al ámbito de actos objetivantes y originariamente constituyentes, y de estos actos a la subjetividad misma del sujeto, tal como Husserl lo lleva a cabo en *Ideas I*⁹⁵. Levinas radicalizará esta argumentación comprendiendo la vida concreta del sujeto a partir de esta nueva forma de trascendencia manifestada a nivel de la afectividad según la cual lo constituyente no solo constituye, sino que es constituido. La constitución prerreflexiva del sujeto no se da a nivel de la perceptibilidad de su existencia, sino en el acontecimiento por el que, separándose de la indeterminación del ser,

⁹⁴ Dice Agustín Serrano de Haro: “Este extraordinario fragmento descriptivo [refiriéndose al §15b] llama poderosamente la atención por cuanto el volverse en la alegría hacia el término intencional tiene lugar sobre una representación que, además de tener mención intencional y posición objetivante, está vibrando placenteramente, por así decirlo. Y lo hace, al menos en parte, en referencia trascendente: es la calidad, la valía del propio hecho la que “marca el son” del acto y motiva desde dentro la posterior toma de postura afectiva. *Así y todo, me parece difícil empresa la de hacer prevalecer esta descripción sobre los aristados conceptos y dependencias que antes he analizado*” (Serrano de Haro, 1995: 73-74). Las cursivas son mías.

⁹⁵ Cf. *Ideas I*, §117.

deviene existente en la posición de su cuerpo. Si bien Levinas considera que Husserl acierta pensando el surgimiento del sujeto a partir del instante presente que inaugura la *Urimpression*, toma distancia de su maestro cuando el instante presente es pensado a partir del entramado impresión-retención-protención. En el extenso artículo de 1940 titulado *La obra de Husserl*, más precisamente, en el apartado once (“El yo, el tiempo, la libertad”)⁹⁶, Levinas considera que el cogito husserliano “es una manera de vivir, de distintas formas, las intenciones que se relacionan con él. Solo puede ser descrita la manera como las intenciones se relacionan con el yo, o más bien emanan de él. El yo es una forma, una manera de ser, pero no un existente” (Levinas, 1988, 40). Esta misma valoración aparece respecto a los análisis de la *Zeitbewußtsein* que, según Levinas, coincide con la descripción de la conciencia de sí a partir de su surgimiento en la *Urimpression*. No hay allí atisbo de ningún existente, dado que al inicio la pasividad coincide con la actividad, incluso queda sometida a la actividad o a la libertad de una conciencia que se constituye en el presente como presencia a sí, presencia sin encadenamiento y sin responsabilidad⁹⁷. “El tiempo realiza esta libertad; no preexiste al espíritu,

⁹⁶ J.F. Courtine destaca la importancia de este apartado como antesala de la propuesta sobre el tiempo que Levinas llevará a cabo en *De l'existence à l'existant y Le temps et l'autre*. (Courtine, 2012: 75).

⁹⁷ “L'intentionnalité première où elle se constitue, c'est le présent. Le présent, c'est le jaillissement même de l'esprit, sa présence à lui-même. Présence qui ne l'enchaîne pas: l'impression passe” (Levinas, 1988: 41)

no lo compromete en una historia en la que podría ser desbordado” (Levinas, 1988: 42).

Para Levinas el surgimiento del existente está sellado más bien por una detención (*arrêt*) en el instante presente del transcurso anónimo del ser, una ruptura con la indeterminación del ser y, por tanto, una separación del existente de la existencia. Esta separación coincide con la posición del sujeto, con el “aquí” y, al mismo tiempo, con una dialéctica del instante marcada por el hecho de ser pero al mismo tiempo por el no poder no ser. Levinas busca determinar el estatuto ontológico del sujeto a partir de su pasividad, es decir, del hecho por el que una vez existiendo, no hay posibilidad de no asumir la carga de la existencia o de interrumpirla. El sentido del ser tiene que ver con aquel que se realiza ante el hecho de ser, es decir, el que se impone en la “intención misma del ser. Sentido de la materia” (Levinas, 2009: 55). Dicho en otros términos, la pasividad originaria de la conciencia debe explicarse en el hecho de la necesidad anticipada de una asunción que se da a nivel de la propia corporeidad. Si es cierto, como dice Husserl en las *Lecciones*, que el sentir “es la conciencia originaria del tiempo” (Hua X: 107)⁹⁸, es este sentimiento de estar clavado a la existencia lo que determina el carácter del instante presente.

⁹⁸ Dice Husserl en el Apéndice 3 de las *Lecciones*: “Das Empfinden sehen wir an als das ursprüngliche Zeitbewußtsein; in ihm konstituiert sich die immanente Einheit Farbe oder Ton, die immanente Einheit Wunsch, Gefallen usw.”

Ahora bien, cómo se produce el paso del existente a la alteridad, que en la tesis doctoral Levinas proponía como el modo de redefinir lo concreto. Este será el itinerario que Levinas se propondrá llevar a cabo durante su cautiverio (1940-1945) y cuyos resultados, reflejados principalmente en *De la existencia al existente* (1947) y *El tiempo y el otro* (1948), abrirán el camino para pensar la temporalidad como diacronía. Hasta qué punto esta línea de reflexión puede hallar vínculos insospechados al propio Levinas con la fenomenología genética husserliana, en la que el sujeto entendido como “carne” puede pensarse desbordado por una responsabilidad que le interpela, se torna una cuestión de gran relevancia para dimensionar el aporte singular de nuestro autor a la fenomenología de la *Zeitbewußtsein* y de la corporeidad que, por su complejidad, deberá ser abordada en otros trabajos.

Referencias bibliográficas

- BENOIST, J. (2005). *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris: Vrin.
- BERNET, R. (1994). *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- COURTINE, J.-F. (2012). *Levinas: la trame logique de l'être*. Paris, Hermann Éditeurs.

- DEPRAZ, N. (2008). *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie (I)*, Paris: Presses Universitaires de France.
- HERING, J. (1926). *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Paris: Alcan.
- (1932). “La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl” d’Emmanuel Levinas. *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, t. 113 (enero-junio, 1932) pp. 474-481.
 - (2015). «Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik», en *Studia Phaenomenologica*, XV, pp. 35-50.
- HUSSERL, E. (1966). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. de G. Peiffer - E. Levinas, Paris: Vrin.
- [Hua III/1] (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Karl Schuhmann. The Hague; Martinus Nijhoff.
 - (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos. A. Zirió, (trad.). México: UNAM-FCE.
 - (1969). [Hua X] *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, edición de: Rudolf Boehm, The Hague: Martinus Nijhoff.
 - (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. A. Serrano de Haro (trad.). Madrid: Trotta.
 - (1973). [Hua XV] *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-35)*. Iso Kern, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

- (1985). [Hua XXIV] *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Ullrich Melle. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1987). [Hua XXV] *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Thomas Nenon, Hans Reiner Sepp. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1988). [Hua XXVIII] *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Ullrich Melle, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer.
- (2004). [Hua XXXVIII] *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Rudolf Bernet/Ulrich Melle. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1998). *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906-1907)*. Trad. Laurent Joumier. Paris: Vrin
- ILLESCAS, M. D. (2012). *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*. Morelia: Jitanjáfora.
- LAVIGNE, J-F. (2000). "Levinas avant Levinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl". En Marion, J-L. (dir.) *Positivité et transcendance*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 49-72.
- LEVINAS, E. (1982). *Éthique et infini. Dialogues avec Ph. Nemo*. Paris: Fayard.
- (1984). *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin.
- (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca, México DF: Sígueme.
- (1988). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.
- NIEL, L. (2011). *Absoluter Fluss. Urprozess. Urzeitigung*. Würzburg: editorial Königshausen & Neumann.

SERRANO DE HARO, A. “Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos”, en *Anuario Filosófico*, vol. XXVIII, n° 1 (1995), pp. 61-89.

ZIRIÓN, A. (2019). “Coloraciones emotivas y temples anímicos en los Estudios acerca de la estructura de la conciencia de Husserl”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, vol. LX (enero-junio 2019), pp. 123-145.

La transfiguración del tiempo: cuerpo, deseo y presente vivo. Sobre el
problema de la añoranza en Husserl y Spinoza

Ignacio Quepons

*Hoy no has venido y me has devuelto así
a la olvidada sencillez del tiempo
y es como si te hubieses ido ya del todo.*

Tomás Segovia, *La semana sin ti*.

Introducción

En las siguientes páginas sugeriré un posible mapa de ruta para la aclaración fenomenológica de la relación entre afectividad y conciencia de tiempo desde una perspectiva husserliana. Para eso me serviré del esquema preliminar de una descripción fenomenológica del afecto conocido como añoranza o nostalgia, en relación con la manera en la cual tal afecto es descrito por Spinoza en la *Ética* con el nombre de *Desiderium* (Cápona, 2020: 27).

La relación entre Husserl y Spinoza es una temática poco explorada entre los estudiosos de ambos filósofos, en gran medida debido a que Husserl mismo no lo consideró un interlocutor importante en sus investigaciones. Por otro lado, las apreciaciones de Husserl sobre Spinoza

aparecen sobre todo en sus cursos en Freiburg⁹⁹ y en la correspondencia con su maestro Carl Stumpf, (Hua Dok, 3/I:174-178) quien publicó un volumen sobre Spinoza que Husserl leyó. En este estudio no nos detendremos en estos detalles toda vez que la discusión en estos pasajes está orientada a problemas de orden sobre todo ontológico y la recepción del pensamiento de Spinoza en la historia de la filosofía. A pesar de la importancia y algunas afinidades importantes, sobre todo en la doctrina de la intencionalidad y la centralidad del tema del deseo en la teleología inmanente que aparece en los últimos escritos de Husserl, es poco probable que Husserl se haya interesado en la doctrina spinozista de los afectos.

Con todo, como sugeriremos a continuación, no solo es posible establecer algunos puntos de contacto entre ambos filósofos, sino que a través del mapa que ofrece Spinoza es posible ofrecer algunas reflexiones para una fenomenología de la relación entre conciencia del tiempo y afectividad.

⁹⁹ Husserl dedicó varios cursos a la filosofía de Spinoza desde muy temprano en su carrera, especialmente dedicados al *Tratado Teológico-Político*, (Hua Dok, I: 45,60). El material que se conserva, donde es posible ver algunas de sus opiniones y apreciaciones sobre la obra del filósofo judío están en sus lecciones *Introducción a la Filosofía* de 1916-1919 y su lección de 1924, *Filosofía Primera*.

1. Consideraciones preliminares sobre la noción spinozista de *Desiderium*

La noción del afecto denominado por Spinoza *Desiderium*, que ha sido traducido como añoranza o anhelo (Atilano Domínguez), nostalgia (José Gaos, Oscar Cohen) o frustración (Vidal Peña) aparece por lo menos en tres ocasiones en la *Ética* de Spinoza. En el corolario de la proposición XXXVI del libro III señala de forma explícita: “Esa tristeza, en cuanto que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos, se llama *frustración*” (Eth. III, Pr.XXXVI Cor: 253). La variación entre las traducciones, todas correctas, aunque parciales si se les toma de forma aislada, exigen que la noción de *Desiderium* se comprenda en el interior del análisis que el propio Spinoza hace de este afecto, pues tiene el elemento volitivo del deseo, que forma parte de las nociones de nostalgia y la añoranza, pero también es decisivo comprender que su sentido final, aunque involucre algo que deleita, es una forma de tristeza, de frustración.

Tanto la demostración de la proposición XXXVI como la explicación de la definición 32, a la que se suma la proposición XLVII de esta misma tercera parte permiten aclarar las claves del sentido de esta experiencia.

Quien se acuerda de una cosa por la que fue deleitado una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella la primera vez.

Demostración: Todo cuando el hombre vio junto con la cosa que le produjo deleite (por la proposición 15 de esta parte) será por accidente, causa de alegría y de esta suerte [...] deseará poseerlo a la vez que la cosa que lo deleitó, o sea, deseará poseer la cosa con todas y las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella la vez primera. Q.E.D. (Eth, III, Pr.: XXXVI)

La proposición señala tres cuestiones que vamos a tomar en cuenta en este estudio, a saber, a) la relación que guarda esta experiencia con el tiempo, desde el punto de vista del modo finito; b) la imaginación y su relación con la memoria; y c) el deseo. En lo que respecta a la primera, (a) el propio Spinoza remite a la proposición XV de esta tercera parte donde se sugiere el tema de la asociación entre algo que produjo deleite en un momento y la proximidad de otra cosa que la recuerda, la cual, es por accidente causa de alegría. El tiempo, visto desde la perspectiva del modo finito, de acuerdo con Spinoza, se representa a través de la sucesión entre eventos y no es independiente de la imaginación. Esto es posible advertirlo también en la Carta XII a Meyer donde Spinoza aclara que la diferencia de ser entre la substancia y el modo no solo se explicita por su existencia y esencia, sino también, por la duración y la eternidad: “Pues por la duración solo podemos explicar la existencia de los modos,

mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser.” Por otra parte, en las proposiciones XVII y XVIII de la segunda parte de la *Ética* es donde este tema se vincula a la memoria y la imaginación.

A esta demostración se añade un corolario que conecta la secuencia de las proposiciones inmediatamente anteriores, sobre el enamoramiento, y concluye la frustración que resulta al confirmar la falta de las circunstancias que dieron lugar al deleite que se vivió una vez, y que se desea de nueva cuenta, aunque ya no sea posible.

Corolario: Así pues, si advierte que falta una sola de esas circunstancias el amante se entristecerá.

Demostración: Pues en cuanto advierte que falta alguna circunstancia, en esa medida imagina algo que excluye la existencia de la cosa. Y como, por amor, siente deseo de esa cosa, o de esa circunstancia (*por la Proposición anterior*), entonces (*por la Proposición 19 de esta parte*), se entristecerá. Q.E.D. (Eth.III, Pr: XXXVI)

La continuidad del corolario, no hay que olvidarlo, descansa no solo en la falta de las circunstancias que dan lugar a la alegría, la cual, como se señala desde el inicio de la proposición es un deleite, una alegría accidental, es decir, es respecto de algo de lo cual no somos causa adecuada y en ese sentido, es susceptible a dar lugar a la tristeza al

confirmarse que no está presente. Evidentemente esta tristeza está emparentada con la esperanza (Eth. III: XII), que se refieren a algo que nos imaginamos en el futuro como que puede o no ocurrir. Sin embargo, la frustración del *Desiderium* como veremos más adelante es diferente: las circunstancias no solo no son presentes, sino que no pueden ocurrir en el futuro en absoluto, pues lo que nos imaginábamos como presente, y que dio lugar al deleite, no solo fue todo el tiempo vana ilusión, sino que incluso el deleite al que dio lugar la ensoñación es algo que ocurrió en el pasado. La alegría, los momentos agradables fueron ellos mismos reales, pero por accidente, pues el fracaso en la ilusión del enamoramiento que Spinoza describe en las proposiciones anteriores, no tenían al enamorado como su causa en sentido propio: se confirma que la alegría del amado no tiene su causa en el enamorado, y los momentos agradables que se vivieron entonces no pueden volver a ocurrir porque su fundamento era un puro accidente, un error.

Por otro lado, la demostración reitera el registro en el que tiene lugar toda la discusión: la imaginación. (b) De un lado se imagina lo que lo deleitó una vez, es decir, lo que no está presente, pero al traerlo a presencia a través de la imaginación, potencia un deseo de poseer aquello que lo deleitó la vez primera. Esto podría ser el fundamento de otros afectos como la relación entre miedo y esperanza que tiene lugar al imaginarse lo que se desea como posible o frágil en relación con su

ocurrencia en el futuro (Véase Eth. III, Prop. XVIII, Esc: 2) ¹⁰⁰. En el caso del *Desiderium* no solo se imagina lo que deleitó una vez, sino que también se imagina que la circunstancia que dio lugar a ese deleite falta y esto es lo que da lugar a la tristeza de la frustración o nostalgia.

Más adelante, Spinoza vuelve sobre la caracterización de este afecto en la definición número 32 de los afectos, la cual enuncia que “la *frustración* es un deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida.”. Aquí el mismo afecto, *Desiderium*, es descrito no como una tristeza sino como un deseo o apetito frustrado. Prestemos atención ahora a la explicación:

Cuando nos acordamos de una cosa –como ya hemos dicho a menudo–, por ello mismo nos disponemos a considerarla con el mismo afecto que si estuviera presente; pero esta disposición o esfuerzo es inhibido, por lo general, durante la vigilia, por imágenes de las cosas que excluyen la existencia de aquella que recordamos. Así pues, cuando nos acordamos de una cosa que nos ha afectado con algún género de alegría, por ello mismo nos esforzamos en considerarla, afectados de igual alegría, como presente; esfuerzo que es inhibido inmediatamente por el recuerdo de las cosas que excluyen la existencia de esa otra. Por lo cual, la

¹⁰⁰ Esto es posible notarlo en ambos escolios de la proposición ya mencionada. Solo que el primero explicita de qué manera las afecciones se ven relacionadas a la imaginación y de qué manera constituyen el tiempo; siendo en el segundo establecido ya a que afecto pertenece.

frustración es realmente una tristeza que se opone a esa alegría que surge de la ausencia de la cosa que odiamos; ver, sobre este tema, el Escolio de la Proposición 47 de esta Parte. Ahora bien, como la palabra «frustración» parece referirse a un deseo, incluyo por ello este afecto entre los que se remiten al deseo. (Eth, III: XXXII).

En esta parte modifica un poco el registro que venía de la proposición, aunque no de una forma contradictoria. Es preciso poner atención en el inicio, nos acordamos de una cosa, es decir, traemos a presencia a través de la memoria algo que nos produjo alegría, razón por la cual nos volvemos a considerarla “como si estuviera presente”. En la proposición estaba el elemento asociativo donde algo que le produce deleite fue visto con otra cosa. Así, dice Spinoza, quien vive esta situación deseará poseer tanto lo que lo deleitó como aquello que vio junto al objeto de deleite. La memoria, como explica la proposición XVIII de la segunda parte es despertada por un objeto presente que se asocia con otra cosa no presente de la que ya se tuvo experiencia. Sin embargo, y aquí señala también la explicación la presencia de otras imágenes que excluyen la existencia de aquello que recordamos. Esto último provocado por la forma en que se presentan las afecciones del cuerpo. La existencia solo se piensa en presente (ver proposición XI de la parte II) esto es importante porque lo que se recuerda se trae a presencia y con este movimiento vienen también los afectos de deleite con los que se vivió entonces. Las

imágenes que excluyen su existencia precisamente frustran o revelan como falsa esa existencia y esto tiene su consecuencia afectiva. Sin embargo, aquí Spinoza le da vuelta a su propio ejemplo, por así decir, porque aquí el ejemplo va en el sentido contrario. El *desiderium* es una tristeza que se opone a una alegría, en este ejemplo, que surge de la ausencia de lo que odiamos.

El final de la explicación es particularmente importante toda vez que, una vez más, a diferencia de lo que encontramos en la proposición XXXVI, en este pasaje Spinoza caracteriza el *desiderium* no solamente como una tristeza sino como una forma de deseo. (c) Si tomamos en cuenta que de acuerdo con Spinoza el deseo es no solo la esencia del hombre (primera definición de los afectos) sino la instancia en que es consciente de sí mismo: Hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo; pero de una tal definición (Eth, III: 1) no se seguiría el hecho de que el alma pueda ser consciente de su deseo o apetito. Lo anterior sin implicar, según Spinoza un conocimiento del alma en cuanto tal, como bien lo plantea en las proposiciones de la segunda parte (Pr. XIX, XXIII y XXV) tenemos que se trata de una forma peculiar de ser afectados no por causas externas sino, en cierto sentido, por nosotros mismos. En alguna medida diríamos que para Spinoza sentimos, por así decir, en esa consciencia de sí autoafectiva que es esencial al deseo que somos algo, sin

que eso suponga la tematización en actos reflexivos, de la conciencia como una entidad separada.¹⁰¹

Para Spinoza lo que hay son afecciones, afecciones de las que me doy cuenta, y formo ideas, y el alma no es sino la instancia en la que reflexivamente doy cuenta de la unidad de las ideas de tales afecciones: la idea de la idea. Por otra parte, y como resulta para Spinoza evidente, la idea de uno mismo como algo, considerado en acto, lleva a considerarse a uno mismo en tanto unidad de la idea de las afecciones como existente (proposición XIII de la segunda parte). Es decir, en el segundo modo de conocimiento el modo tiene por así decir conciencia de sí como conciencia de ser conciencia de algo, idea de la idea de sus afecciones y, en consecuencia, se toma a sí misma como existente (Véase Eth. III, Pr. XXXVIII y XXXIX)¹⁰². Pero, no hay que olvidar que también gracias a la imaginación nos presentamos como existente algo que en realidad está ausente, es decir, la imaginación también pone en acto su objeto y en consecuencia lo afirma como existiendo. Por tanto, de la idea de algo presente en acto no se sigue sin más la existencia, pues siempre puede ser

¹⁰¹ Uno podría preguntarse en qué medida Spinoza escapa a la crítica de Kant a Descartes en el segundo paralogismo de la *Crítica de la Razón Pura*, a saber, la de pretender deducir la existencia de un ente de la capacidad de pensar.

¹⁰² Ello se expresa claramente en la proposición XXI de la segunda parte, donde Spinoza establece que “la idea de la idea– no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como un modo del pensar sin relación con su objeto”. Es así como esta se presenta, pero no es hasta que el hombre logra salir de “la fortuita presentación de las cosas” cuando puede disponerse a considerar las cosas como claras y distintas, esto es, desde el segundo género de conocimiento (véase Pr. XXIX, XL y XLIII).

el caso que otras imágenes las pongan en ausencia. En el caso de alma, no hay que olvidar, se trata de la unidad de las ideas de afecciones que tiene uno y el mismo cuerpo; en consecuencia, es la idea de ese cuerpo como unidad de afecciones, de sus límites como los límites de ese cuerpo en relación otros cuerpos con los que interactúa. Sin embargo, en el segundo género de conocimiento, no es la idea de las afecciones de forma simultánea, sino que lo es en la medida en que es posible distinguir las afecciones una respecto de la otra: una vez más, el esquema de la permanencia, la sucesión y la simultaneidad que pertenecen al imaginarse que lo que nos ocurre pasa en un tiempo, luego en otro y así sucesivamente de acuerdo con la proposición XVIII de la segunda parte¹⁰³.

Así, la reflexión no entrega otra cosa que la unidad de las afecciones que coinciden en uno y el mismo cuerpo, la necesidad de dicha unidad. Es decir, no solo la unidad derivada de asociaciones sino su necesidad solo se explicita en otra dimensión que para Spinoza corresponde al tercer género de conocimiento (Véase Eth. III, Pr. XL). Esta dimensión no se presenta de forma explícita aquí, solo se anuncia en el hecho de que no somos puro deseo, sino conciencia del deseo, y conciencia de que el deseo

¹⁰³ Ello se refuerza también desde la proposición XLIV de la segunda parte, en su corolario primero, que expresa claramente como imaginación y tiempo se vinculan: “De aquí se sigue que depende solo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro.” y que cimienta en el escolio siguiente de esa proposición.

no es algo que viene de afuera, sino que en lo más íntimo de nosotros mismos lo somos. El afecto del *Desiderium* no vive el deseo así, sino que comprende el deseo en relación con aquello que se desea, y que deleita por accidente, y que depende de circunstancias que ya no solo no dependen de nosotros sino que la misma experiencia ha confirmado como imposibles: por más que aspire a traer a la memoria aquello que deleitó una vez, con las circunstancias con las que lo vivió, el pensamiento que confirma que eso no solo no está presente, sino que no puedo proyectarlo hacia el futuro, ni siquiera en la esperanza, irremediabilmente da lugar a la tristeza del *Desiderium*, la frustración.

Para ahondar y precisar el sentido de lo que hemos expuesto hasta este punto quizá sea necesario mencionar algunos detalles adicionales sobre la naturaleza misma de los afectos en relación con el tema del deseo y la duración. Primero está la noción de causa adecuada, la cual es comprendida como aquella cuyo “efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma” y la causa inadecuada es aquella cuyo efecto no puede entenderse sin otra. Esto es interesante, pues de un lado Spinoza dice “percepción clara y distinta” y del otro lado no dice percepción sino “entendimiento”. Una causa inadecuada puede ser entendida, no es irracional ni mucho menos, solo que para entenderla hay que atender a otras causas. (Eth. III, Df. 1). La alegría por accidente que se resuelve después en frustración descansa en haber sido causa inadecuada de sí misma. El amor, después de todo es una alegría acompañada de la

idea de una causa externa, en este caso, la alegría ante imaginarse que uno es la causa de la alegría de aquel a quien amamos. (Pr. XIII de la tercera parte escolio). Por otra parte, dice Spinoza, obramos cuando ocurre algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, y padecemos cuando nos ocurre algo de lo cual solo somos causa parcial, como sentirse enamorados precisamente. (Eth. III, Df. 2). Así, Spinoza define los afectos en términos de las afecciones del cuerpo por cuanto disminuyen o incrementan la potencia de actuar de ese cuerpo, y en esa misma medida se comprenden las ideas de tales afecciones, involucrando con ello al alma. De este modo, cuando la afección incrementa la capacidad de actuar se llama acción, y cuando la disminuye, pasión. Para comprender a cabalidad el sentido de la doctrina spinozista de los afectos es preciso entender la relación entre estas definiciones. Lo que aumenta la potencia a obrar, es lo que aumenta la potencia de que el modo, este cuerpo, sea causa adecuada y lo que la disminuye no solo va en sentido contrario a la acción, sino que, de acuerdo con el sentido de las definiciones, cabría decir es causa inadecuada, es decir no depende de nosotros. En alguna medida hay cosas de las que somos causa adecuada y otras que no, y que nos afectan. Si decimos que afectan, esto quiere decir que vienen a presencia y dan lugar a lo que en otra parte llama las ideas de esas afecciones. Spinoza no niega la realidad de esos males, aunque, naturalmente no considera que nada en sí mismo sea bueno o malo, sino siempre en relación con otras cosas.

Por otro lado, en el segundo postulado dice que el cuerpo humano puede padecer muchas cosas sin “dejar por ello de retener las impresiones o las huellas de los objetos [...] y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas”. Esta es la primera alusión al tema del tiempo que aparece en el contexto de la afectividad, en la tercera parte del libro. De la primera proposición Spinoza deduce que las ideas adecuadas dan lugar a acciones y las inadecuadas a pasiones, el corolario puntualiza “el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.” En la proposición VIII vuelve a aparecer el tema del tiempo. “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo finito alguno, sino indefinido” esta proposición descansa en la anterior: la imposibilidad de que algo pueda ser destruido sino es por una causa externa.” Finalmente, en la proposición IX Spinoza vuelve sobre una distinción que aparece ya en la proposición XXIII de la segunda parte sobre la naturaleza de la conciencia. El alma es por necesidad consciente de sí, pero esto no quiere decir que de la conciencia de sí se siga un conocimiento de sí misma (Cf. Kant, KrV B156). La conciencia de sí es conciencia de que hay afecciones, y las afecciones son en principio del cuerpo. Es por medio de las ideas que el alma se forma de las afecciones del cuerpo es que es consciente de sí y, en consecuencia, es consciente a su vez del esfuerzo que es ella misma con su cuerpo (pues no hay que olvidar que no es sino la idea del cuerpo (Cf. Eth, II, Pr. XIII).

Así, el deseo “es apetito acompañado de la conciencia del mismo” (Eth, III, Pr. IX, Esc.) es conciencia del esfuerzo de sí en perseverar en lo que se es. De hecho, la primera definición de los afectos de la tercera parte es que el deseo constituye la esencia del hombre en la medida en que se concibe dicha esencia como determinada a actuar en virtud de una afección. En alguna medida somos conscientes de nuestra propia esencia, y esa esencia no es otra, en cierto sentido, que el deseo manifiesto en la potencia de actuar; sin embargo, esta conciencia de sí como conciencia del esfuerzo de perseverar en lo que se es no es, por lo menos en esta parte, objeto de tematización, pues de momento el alma no tiene otro recurso para unificar sus afecciones que la imaginación y la memoria. Más adelante, en la proposición XI señala en el escolio que la alegría es un tránsito a una mayor perfección y la tristeza un tránsito a una menor perfección, es interesante que los presente en términos dinámicos, no definitivos, lo cual es coincidente con el corolario de la última parte de la parte quinta donde señala que la felicidad no es un estado, sino la vida en ese proceso de alcanzarla. Pero volviendo a la caracterización de los afectos tenemos que la alegría referida al alma y al cuerpo es placer, y la tristeza referida al alma y al cuerpo es dolor, o melancolía.

En las siguientes proposiciones la cuestión del tiempo es recurrente. Primero introduce el tema de la imaginación, de la tendencia a imaginar lo que incrementa la potencia y a no imaginar lo que la disminuye, luego en la proposición XV presenta la versión afectiva de lo que ya había

sugerido en la parte dos a propósito del tiempo y la asociación (Eth, II, prop. XVIII). La proposición dice: “Si el alma ha sido afectada una vez por dos afectos al mismo tiempo, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, será afectada por el otro”. Esto da lugar a que las causas de las pasiones, a saber, alegría, tristeza o deseo puedan ser por accidente cualquier cosa (Eth. III, prop. XV) así, como señala el corolario, podemos amar u odiar alguna cosa sin que conozcamos la causa de ello, sino solo por simpatía o antipatía. Por otro lado, tenemos la discontinuidad o fluctuación del ánimo comprendida como la disposición del alma que brota de los afectos contrarios.

Y el tema del tiempo continua en la en proposición XVIII de la tercera parte: “El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza por la imagen de una cosa presente”. Es de llamar la atención que a lo largo de la exposición a cada momento se refiere a la proposición XVII de la parte II. Creemos que esto se debe a la importancia que tiene o implica la imaginación en la constitución afectiva del hombre, puesto que gracias a ella este puede considerar las imágenes como algo presente e indicar la constitución del cuerpo (véase el largo escolio de tal proposición, ejemplo de Pablo y Pedro). Y al mismo tiempo, nos deja ver que la naturaleza del tiempo está sostenida por medio de este mecanismo imaginativo, pues como Spinoza señala, la duración es “la continuación indefinida de la existencia” (Eth II def. 5).

¿En qué medida, uno podría preguntarse, el *Desiderium* entrega un tiempo dislocado con respecto a la trama en la que el enamorado vivía en la pura autoafirmación de su deseo incrementando sus potencias de actuar? De un lado, se viven en la necesidad de traer a presencia aquello que se vivió con deleite con sus circunstancias y, por otro, la decepción que resulta de confirmar que esto es imposible, no solo lo reconduce a una realidad en la que la causa de su afirmación no era necesaria sino mero accidente, dado que en esta reconducción devuelve a un tiempo no solo dividido en éxtasis sino por entero dislocado. El que vive entregado a la añoranza se imagina el pasado como que quizá no fue, lo proyecta como si fuera un futuro posible y rechaza un presente que lo confronta haciéndole ver que esas condiciones con las que exige que lo que deleitó una vez vuelvan a deleitar, no están presentes ni lo estarán después. Sin embargo, nada de esto es en vano: al estar referido el *Desiderium* directamente al deseo, remite, aunque de forma parcial y confusa, (“mutilada” llega a decir Spinoza) a la esencia misma de lo que somos, eso que sentimos pero que todavía no entendemos y, en consecuencia, ignoramos.

Incluso, podríamos aventurar, de acuerdo con la carta XII una consideración adicional sobre la relación entre tiempo y deseo. El tiempo

en este pasaje es presentado aquí como un flujo continuo¹⁰⁴ de pura positividad, tal y como es el esfuerzo de autoafirmación del *conatus*. El *Desiderium* no es el deseo, sino un afecto relacionado con este que, como hemos visto aquí, en cierto modo pervierte su sentido al entregar el tiempo no solo dividido en éxtasis temporales, fuera de sí, pasado y futuro, sino desordenado: se aspira al pasado, se huye del presente y se anula el futuro; pero en otro sentido, diríamos con Spinoza, una vez que se entiende lo que está ocurriendo, la frustración también entrega el auténtico orden de las cosas, y una vez comprendida en su sentido deja de afectar y se vuelve, en cambio, potencia (Eth. V, Pr. III y IV). El método reflexivo de la filosofía, como reconducción a su propio sentido, no desplaza o niega las pasiones, sino que busca entenderlas, en este caso, frente al tiempo discontinuo y afectado por los cortes de la imaginación, el tiempo que no confunde lo que imaginamos que son las cosas que transcurren en el tiempo con el tiempo mismo y su flujo continuo. Ese flujo continuo es siempre presente, y así, el deseo como continuo, no se resuelve en deseo de esto o aquello, sino que entrega un puro flujo sin cortes, tal vez podríamos arriesgar aquí: un presente vivo.

¹⁰⁴ Esta idea se deja ver en referencia a los entes de razón, Spinoza deja en claro que al atender a si a los modos los separamos, es decir, “los separamos de la sustancia y del modo como fluyen de la eternidad” (Carta XII)

2. Tránsito a los análisis fenomenológicos:

la añoranza, una descripción

Husserl habla poco de la añoranza y, cuando lo hace, la expresión que utiliza es la palabra *Sehnsucht*, que también puede ser traducida como anhelo o nostalgia. Así, por ejemplo, a manera de ilustración en sus investigaciones sobre la vida afectiva menciona la nostalgia por la ciudad natal, “*Sehnsucht nach der Vaterland*” (A VI 12 1/168a). Aunque el tema aparece de forma incidental en ejemplos de manuscritos de investigación de diferentes épocas podemos reconstruir una descripción posible a partir de sus propios ejemplos y las indicaciones más generales que encontramos en otras obras en relación con la intencionalidad de la vida afectiva. Por otro lado, no deja de resultar inquietante para el lector curioso que el párrafo 62 de *Ideas I* cuando señala célebremente que la fenomenología es “el secreto anhelo de la filosofía moderna”, la expresión que usa es precisamente *Sehnsucht*, añoranza. Como si la añoranza de la modernidad, tantas veces frustrada por la recaída en el escepticismo, fuera lo que la fenomenología colma; o bien, recurriendo a lo que hemos dicho antes sobre este afecto, acaso en esa añoranza había algo de la esencia de la filosofía moderna, de su aspiración, que hasta la impronta de la fenomenología y su método reflexivo no solo es posible colmar, sino reconducir en retrospectiva sus aspiraciones a través de la historia a un sentido que ya era suyo, pero simplemente lo ignoraba.

Pero este no es el camino que vamos a seguir aquí, aclaremos primero la cuestión más elemental de qué quiere decir añoranza desde el punto de vista de su ofrecimiento en la experiencia, ¡vayamos pues a las cosas mismas! De este modo tenemos que la nostalgia o añoranza, como todas las vivencias de la esfera afectiva, es una vivencia compleja. Así lo deja ver el propio ejemplo de Husserl: “el «recuerdo» en la amada me provoca la añoranza [*Sehnsucht*] (y con ello tiene lo representado como tal el carácter de la añoranza” (A I 16/7a)¹⁰⁵

La añoranza, como deja ver el ejemplo, involucra cierta intencionalidad o bien es ella misma una vivencia intencional pues a su manera está dirigida a un objeto. Se trata, como Husserl mismo nos enseña en *Investigaciones Lógicas* y otras obras, de una intencionalidad fundada en otra vivencia, en este caso, “el recuerdo de la amada”, el cual provoca el despertar del sentimiento de añoranza, y además otorga la vivencia afectiva el objeto de su representación. El resultado de la intencionalidad de la afectividad es que el correlato de la vivencia rememorativa, el recuerdo, tenga el “el carácter afectivo”, en este caso, de la añoranza. En otro ejemplo también de un manuscrito de investigación de la misma época, Husserl describe la vivencia de la añoranza de acuerdo con algunas pautas recurrentes que vienen de su consideración de la intencionalidad de la vida afectiva en el conocido párrafo 15 de las

¹⁰⁵ “der „Gedanken” an die Gelibte erregt in mir Sehnsucht (und dabei hat das Vorgestellte als solches den Charakter des die Sehnsucht ”

Investigaciones Lógicas, donde atribuye a los sentimientos un despliegue o expansión [*Ausbreitung*] sobre los objetos a los que se refiere. En este sentido, en el ejemplo sobre la nostalgia señala Husserl: “se dice que el agrado, el amor, etc, es algo subjetivo. El amor se despliega sobre el objeto, desde mi subjetividad va sobre el objeto, me vuelvo con agrado hacia el objeto. El añoro [*Das Sehnen*] está conmigo, y la añoranza [*die Sehnsucht*] se despliega sobre el objeto y lo atrae hacia el sujeto y así sucesivamente.” (A I 16/14 a)¹⁰⁶

En este pasaje hay un énfasis adicional donde se destaca, aunque sutilmente, el tipo de enlace que hace posible la intencionalidad de la vida afectiva: no representa su objeto, sino que presupone la representación gracias a otro acto, sino que el sujeto toma partido con respecto a lo que se ofrece en la representación, en este caso, gracias a la añoranza el sujeto se dirige hacia el objeto y “lo atrae” hacia sí, lo quiere para sí.

En este punto, vale la pena volver al primer ejemplo, el del recuerdo de la amada pues este atraer hacia sí el objeto, en el caso del ejemplo, a través del recuerdo, complica ligeramente la descripción. El objeto de la añoranza es la amada, su recuerdo provoca [*erregt*] la añoranza. Con todo, es preciso insistir en el hecho de que la añoranza no es el deseo explícito o activo, no es solo apetecer o no solo eso, sino darse cuenta

¹⁰⁶ “Nun heisst es, Gefallen, Liebe etc. ist etwas Subjektives. Die Liebe breitet sich über das Objekt aus, von meiner Subjektivität geht auf Objekt über, gefallend wende ich mich dem Objekt zu. Das Sehnen ist bei mir, und die Sehnsucht breitet sich über das Objekt und zieht es zum Subjekt hin usw. ”.

afectivamente de la falta de algo importante para nosotros; algo que gozamos alguna vez y que quisiéramos tenerlo de vuelta, otra vez. La añoranza por eso se vive como una disposición que es despertada por un objeto, en este caso el recuerdo (aunque bien podría tratarse del objeto de una percepción), y a través de la presencia de tal objeto, o su presentificación en el recuerdo, se establece una referencia a otro, ausente, al que se tiende a la manera de un afán de atraerlo hacia sí, de llamarlo, exigirlo en cuerpo presente. Por tanto, vivimos la añoranza como un sentimiento suscitado por la presencia de un objeto o situación que nos evoca al otro objeto, el que extrañamos, y llamamos añoranza justo al sentimiento, o mejor dicho a la disposición afectiva que acompaña la evocación de aquello que amamos y que echamos en falta.

Por otra parte, sería un error considerar la añoranza como una mera sensación afectiva concomitante a la evocación, el recuerdo de la amada, ya bien si la consideráramos un mero estado afectivo, como una tristeza melancólica, o bien como un complejo de sensaciones que ocurrió de forma incidental y sin conexión con el recuerdo, como tener hambre o frío, sentirse cansado, en ese momento. Más bien parece, como sugiere Spinoza, que efectivamente se trata de un malestar, en este caso, una tristeza, pero que tiene su origen en una forma de anhelo que se intensifica con el enlace afectivo entre el recuerdo actual y las circunstancias precisas en las que se vivió placenteramente aquello que se añora.

Así, en la primera caracterización, valiéndonos ya del recurso del análisis intencional podemos distinguir entre 1) la dirección intencional propia de la nostalgia y su carácter no solo fundado, sino y al mismo tiempo complejo, pues no se trata de un acto explícito de deseo, sino de una melancolía anhelante manifiesta como una dulce tristeza fundada en la conciencia de una falta. Todo ello al enlazarse el afán del deseo que casi parece venir del fondo, y cuya tendencia es traer a presencia lo que se extraña, acaso sin saberlo o sin tenerlo presente de forma explícita; 2) por otro lado tenemos la configuración sensible relativa a la disposición afectiva de la añoranza melancólica, el temple de ánimo, el cual conforma y hace manifiesta la situación afectiva a través de una corriente de sentimientos sensibles que perduran a lo largo del tiempo. Así, forma parte de la manifestación de la añoranza no solo la duración indeterminada del sentimiento, sino resonancias y una especie de irradiación sobre la situación, una iluminación afectiva del entorno, que involucra además complejos asociativos de carácter igualmente afectivos, gracias a los cuales tiene lugar el tránsito entre la suscitación afectiva del recuerdo, y el despertar del afán anhelante y frustrado que caracteriza a la añoranza.

Por tanto, al igual que ocurre con otras vivencias intencionales, como la percepción, el origen del objeto de la añoranza se constituye a través de horizontes pre-predicativos en la receptividad originaria, y es justo en esta base asociativa de la experiencia sensible que se establece tanto el origen

de la intencionalidad del sentimiento, como el nexo asociativo entre el objeto que suscita la añoranza y la orientación intencional de la tendencia hacia el objeto en falta.

Así, la suscitación de la añoranza, manifiesta en un temple melancólico, expande o difunde sobre el entorno un resplandor o coloración afectiva incluso cuando su objeto no esté aclarado en su sentido objetivo y, por el contrario, la atención esté puesta más bien en el objeto de la suscitación. Lo mismo ocurre cuando el objeto que suscitó el sentimiento tampoco está presente. Abatidos por la añoranza el temple perdura a lo largo del tiempo. Por ejemplo, mientras estábamos en el café y escuchamos de repente una cierta melodía que quizá no recordábamos, o hacía mucho que no escuchábamos. La melodía, en esas circunstancias de soledad frente al café, motiva la evocación del recuerdo de una circunstancia lejana en la que fuimos felices. No obstante, entre la aparición de lo representado en el recuerdo, es decir, de la conciencia del “qué” objetivo del añoro, y la suscitación del sentimiento melancólico, solo hay el interés sostenido por escuchar la melodía, como si a través de ella se fuera revelando lo que motiva en nosotros ese sentimiento. A lo largo del proceso afectivo de explicitación, casi inadvertidamente la situación se ilumina con un resplandor afectivo. Ser inundados con la añoranza nos provoca un estremecimiento, la incómoda insatisfacción por la falta, pero al mismo tiempo, seguimos la tendencia del interés suscitado, queremos seguir escuchando la melodía pues hemos

establecido, en una conciencia pasiva, una síntesis de asociación afectiva que motiva la conciencia de que el objeto anhelado se hace presente gracias a ella. La melodía no representa la situación, en el caso de una conciencia de imagen, pues no estamos ante actos objetivantes de representación, como cuando vemos la imagen de una persona en una fotografía, sino que, gracias a la asociación, la efectuación en presente de la melodía en cuanto tal se vive afectivamente, sentimos el objeto mismo de la añoranza como si estuviera presente gracias a la melodía. El que toca con añoro un rostro retratado en una fotografía no vive temáticamente en la conciencia de imagen, el gesto en alguna medida “toca” el rostro de esa persona a través de asociaciones en las que toma parte la fantasía, pero siempre con base en un estímulo sensible, el apoyo de semejanza entre la imagen y su objeto. Tampoco se engaña, la conciencia del añoro está fundada en la conciencia de imagen, y la imagen es constituida como tal en la conciencia fundante, sin embargo, es interesante el tipo de asociación que tiene lugar en un orden puramente afectivo, emotivo y la transfiguración del tiempo que tiene lugar gracias a esa disposición afectiva. La contemplación del rostro y la mano que acaricia ensayan el gesto no solo en ausencia de la persona que se extraña, sino del tiempo en el que tuvo lugar el encuentro en el que eso fue posible. No solo duele la distancia (*nostos*) sino la aspiración que proyecta hacia el futuro algo que no solo no está presente (que podría dar lugar a la esperanza, como podría sugerir Spinoza), sino que no volverá a ser presente más.

Por otra parte, como hemos señalado ya, la suscitación de la añoranza no solo puede durar en el sujeto como una corriente de sentimientos sensibles “nostálgicos”, sino que podría incluso convertirse en una forma habitual, una disposición afectiva que, a la manera de una capacidad adquirida, una habitualidad, pase a formar parte de un horizonte práctico o por lo menos de apreciación al punto de ir definiendo el ánimo con el cual el sujeto no solo vive ese momento sino muchos momentos de su vida. Este estado nostálgico entonces, matiza desde esta perspectiva de horizonte, cierta afectividad en la que vivimos “nuestro” mundo en un determinado momento de nuestras vidas.

Ahondemos un poco más en la forma asociativa de la añoranza. Un aroma motiva en nosotros el recuerdo de un lugar distante o una situación concreta que apreciamos, por ejemplo, la aspiración imprevista del perfume de la mujer amada me conduce al recuerdo de aquella tarde lejana en que nos vimos por última vez. Así, por el efecto de la distancia que separa nuestro presente con aquel añorado momento, sentimos nostalgia. Pero la nostalgia, o añoranza, no es la toma de posición frente a la lejanía de lo que está lejos de nosotros y valoramos, aunque está fundada en ella, tampoco es el acto de aprehensión actual, que en todo caso es la percepción del objeto que suscita lateralmente a la presentación de lo dado en ella, el sentimiento de nostalgia, como afectación sensible y a la vez, pero en otro sentido, como referencia intencional implícita en la percepción dirigida hacia el objeto valorado que está ausente. La

asociación afectiva que funda la coincidencia afectiva entre la percepción y el objeto del recuerdo primario, está fundada en una conciencia del valor sobre el objeto mentado retencionalmente y una inclinación no confesa hacia ese objeto.

La asociación se refiere más específicamente a la relación que asocia un contenido que afecta en el presente con un contenido sedimentado, latente, por ocasión de un despertar evocativo que reactiva la fuerza afectiva del contenido sedimentado. Se trata, por tanto, de una asociación mediata; en comparación con las síntesis de asociación inmediatas que constituyen los campos de sensaciones, hay síntesis de asociación que relacionan contenidos retenidos en la vida de conciencia, pero reservados en forma de potencialidades. Una afectación presente despierta el poder afectivo de un contenido sedimentado y por efecto de la afectación actual tiene lugar una evocación que activa la afectividad del contenido sedimentado, dando lugar a un eventual volverse del yo hacia el contenido evocado en una rememoración.¹⁰⁷

La afectación del momento impresional también despierta experiencias del pasado que no forman parte de la retención inmediata al presente actual. Este es el sentido más genuino de la idea de asociación

¹⁰⁷ Este nivel asociativo está vinculado con lo que en *Ideas II* llama la “pasividad secundaria” y la formación de habitualidades. Estas nociones, como la propia noción de “asociación”, aparecen en contextos diferentes y vinculados a esferas de la constitución de distintos órdenes. En cualquier caso, dichas estructuras en realidad funcionan de manera similar en los diferentes estratos constitutivos.

según Husserl (Hua XI: 119). Esta asociación rememorativa o “distante” consiste en que las experiencias del pasado, sedimentadas, cobran de nueva cuenta fuerza afectiva llamando la atención de la conciencia y contribuyendo desde el pasado reactivado a la objetividad presente. De igual forma el momento presente está referido también al futuro a la manera de anticipaciones. A esta dimensión protentiva también corresponde una anticipación asociativa. Dicha anticipación, fundada en la protención, es despertada tanto por el momento impresivo presente y como por la afectación de los contenidos sedimentados, de acuerdo a patrones de similaridad. La protención es, en cierto modo, una modificación de la retención; los modifica de tal manera que el sujeto vive en la asunción de que ciertos contenidos, se predispone a anticiparlos en semejantes circunstancias de forma no temática (Hua XI: 187; Hua IV: 223).

El despertar del interés que produce la suscitación afectiva, como hemos señalado con el ejemplo de la melodía, puede ser también de orden emotivo. Esto puede ocurrir por dos causas: puede ser que los contenidos de sensación estén fundidos con sensaciones de sentimiento tales como el placer o el dolor sensible, o bien, estén cargados de una cierta determinación afectiva por ser contenidos que nos recuerdan o evocan el recuerdo de un objeto valorado. Es decir, la suscitación se puede dar por la semejanza entre contenidos que comparten el objeto de la suscitación y el objeto por el que se siente la nostalgia o por la aparición de un objeto

específico, por ejemplo, una canción, que era la misma canción que sonaba en ese momento que ocurrió el acontecimiento feliz.

Esto puede ocurrir de diferentes formas, la evocación emotiva naturalmente no es exclusiva de la añoranza. Justo la persistencia de la irradiación emotiva de los temples de ánimo se mantiene a través de una síntesis de asociación que dura mientras la suscitación mantenga su fuerza afectiva. Cuando me siento de buen humor porque fumé un cigarro, otra calada en el cigarro puede intensificar mi sensación de bienestar. Aunque no hay que olvidar que no se trata de una relación causal; el mismo cigarro me puede aburrir o cansar después de un rato y, por ende, me produce una sensación de incomodidad o de hastío.¹⁰⁸

De acuerdo a la segunda forma de asociación de la que habla Husserl tenemos que podemos asociar un contenido actual a una experiencia del pasado. Es precisamente gracias a esta estructura de la conciencia que se establece el vínculo que permite la suscitación de la añoranza como algo espontáneo. El recuerdo que asociamos gracias a la suscitación actual no nos trae solamente un evento del pasado, sino que gana su fuerza afectiva precisamente gracias a la carga emotiva que atribuimos a ese evento. Es posible que el valor de ese objeto o momento no sea una valoración explícita. De hecho, muchas veces nos damos cuenta del valor que tienen los momentos o las personas justo cuando reparamos en la falta que nos

¹⁰⁸ El ejemplo del cigarro aparece por primera vez en lo , que se preserva de la lección de Ética de 1902, (Hua XXVIII: 408). El mismo ejemplo aparece de nueva cuenta hacia 1908 en (Ms. A VI 30: 226a) (1909-1910)

hacen, en lo lejos que nos encontramos de ese momento. La añoranza, por tanto, hace patente esa forma de valoración no temática o asumida de manera implícita, pero la descubre de una forma que no es la del mero echar de menos un lugar o a una persona. Parece que forma parte de la nostalgia la certeza del carácter irrecuperable de ese momento; lo que nos trae la asociación no es solo ese momento, sino también la certeza de que, por viva que sea la fuerza afectiva que nos produce nuestro ánimo actual, ese ánimo encuentra su concreción en saber que lo valorado ya no existe, no puede volver a ser o está lejos de nuestro alcance.

Así, la añoranza tendría cierta referencia intencional de carácter afectivo, primero, hacia el objeto que suscita o despierta la nostalgia y a la vez una cierta referencia intencional implícita fundada en la conciencia retencional, dirigida afectivamente y no tematizada hacia el objeto valioso que no solo no está presente, sino que se asume como perdido o por lo menos lejano. Por otro lado, existe también una referencia no aprehendida hacia el valor que se vive como ponderación positiva, del objeto, llamémosle amado (que aparece bajo el valor de lo “amable”), porque no es el mero recuerdo, implícito o patente en el volverse rememorativamente al objeto “de la añoranza”, sino justamente es “añorado” porque lo vivimos a partir del rayo de intencionalidad propio de este sentimiento. El valor al que se dirige la nostalgia, es el del carácter del “amado”, pero en sentido estricto debíamos decir que su valor es “aquel objeto por el cual siento añoranza”, es decir, se trata de un valor

más complejo del mero carácter de “ser amado” porque, aunque se le recuerda con cierto gozo, la conciencia de su pérdida permite referirnos a él como el objeto por el cual siento tristeza debido a su falta.

Si interrogamos ahora a la remisión intencional hacia la cual se dirige la nostalgia suscitada podemos descubrir que su objeto no es en realidad tal o cual cosa o situación, sino justo la manera en que fue vivido, “las mismas circunstancias” dice Spinoza. La síntesis de unificación implicada en este proceso es la síntesis que nos exhibe el valor de nuestra propia vida. No echamos en falta solamente a una persona, o un lugar, sino nuestra vida entonces.

El despertar de la añoranza no solo exhibe una posibilidad de “despertar” de una determinada clase de sentimiento, sino que abre el problema hacia la posibilidad de pensar la unidad afectiva de nuestra vida en la forma del tiempo. Si la añoranza es la nostalgia no por tal o cual evento aislado, sino que remite a la unidad temporal de nuestra propia vida y lo que fue en el pasado, lo que se exhibe en la síntesis de la pasividad en la esfera de la añoranza es precisamente nuestra vida como una totalidad unificada de acuerdo a ciertos caracteres de sentimiento.

Husserl ha dicho que la síntesis de la memoria es la posibilidad de que los sujetos puedan considerar su propia vida como una unidad, pero esta síntesis de unificación de la memoria no es la memoria de un sujeto sin sentimientos, sino un sujeto para el cual los momentos de su vida están entretejidos de acuerdo al sedimento que deja haber vivido y haber

compartido con las personas que le importan. No es el mero hecho de recordar haber pasado por una ciudad, sino la circunstancia de ese tránsito, con quienes compartimos esos paseos, las cosas que vimos con agrado, las cosas que preferiríamos no volver a recordar. De modo que la síntesis de la memoria de un sujeto concreto, aunque esté fundada en la síntesis formal de la temporalidad inmanente, es también la articulación de una trama entretejida de acuerdo a síntesis de asociación de caracteres “emotivos” que justo dan concreción y especificidad existencial a nuestra vida. Nuestra vida y sus acontecimientos no son una mera sucesión temporal de eventos conectados por su devenir en la corriente temporal, sino que son en cada caso los eventos de una vida que valoramos por el solo hecho de ser nuestra vida.

Esa es la razón por la que guardamos fotografías y objetos, con los que además decoramos nuestros espacios cotidianos, por la necesidad permanente de recordar emotivamente quienes somos. Ese es el sentido de los monumentos y la preservación de centros de documentación de los eventos, incluso los momentos difíciles de la historia. La historia no es tampoco una mera sucesión de eventos, sino nuestra propia historia, la historia que es importante para nosotros.

Desde el punto de vista genético la posibilidad de las actividades de formación de sentido de la subjetividad dependen de las complejas síntesis que constituyen modos de habitualidad perceptiva; de acuerdo al paralelismo entre la intencionalidad del juicio y la percepción señalada

por Husserl, tendríamos que hablar también de síntesis habituales en la esfera de los sentimientos y en ese sentido, de su influencia en la formación de nuestra propia identidad personal, nuestro carácter, como una cierta forma de habitualidad afectiva. La suscitación de la añoranza nos entrega así nuestra propia vida como una totalidad que se manifiesta con una cierta configuración emotiva unitaria y coherente antes de la reflexión; y antes incluso del ejercicio posterior de relatar los eventos de nuestra vida.

Una segunda forma de suscitación de este tipo de añoranza es la provocada por el incumplimiento de la intencionalidad operante que funciona en nuestro vínculo generativo con los otros en un momento dado, que es lo que hemos llamado aquí, el encuentro con el mundo extraño. La insatisfacción práctica derivada de la descomposición de los nexos implicativos que prefiguran mi experiencia de mundo familiar, me hace volver sobre el valor no tematizado de mi mundo propio y en el descubrimiento de su falta, lo extraño.

Pero aquí aparece otra cuestión, ¿qué es ese mundo hogar que se anhela en la nostalgia? Aunque hay una cierta referencia geográfica, eventualmente ubicable en el espacio real, lo cierto es que el mundo hogar anhelado no es el espacio determinado real y actual en sentido temporal. Al final del día, y quizá esto sea el aspecto determinante de la experiencia de la nostalgia, lo que anhelamos es nuestra propia vida perdida en el pasado y asociada a un espacio determinado pero matizado por una

coloración afectiva producto de haber sido el espacio donde se suscitó una experiencia que valoramos. Camino por las mismas calles donde conocí a la amada, recorro los pasillos de la facultad, y pienso no en los pasillos mismos sino en el momento al que me remiten esos pasillos, un momento que desde su presente era valorado, pero se trataba de un valor no tematizado y cuya emergencia como lugar valorado solo parece emerger justo cuando ya pasó. La vida es una cierta tristeza y anhelo, pero también cierto regodeo en el recuerdo de lo vivido en el pasado, pero aprehendido desde el presente a partir de una valoración que en el momento en el que lo vivía no podía ver o quizá no la tenía. En ese momento en el que estaba viviendo ese acontecimiento no podía saber la valoración que tenía para mí.

En otro contexto también es posible pensar en una suerte de añoranza anticipada si pensamos que el momento que estamos viviendo ahora lo vivimos ya con cierta anticipación, como pensando que en el futuro extrañaremos este instante. Este tipo de experiencias aparecen sobre todo en la patencia efectiva de la finitud del momento, cuando sabemos que vamos a partir pronto y no quisiéramos abandonar ese lugar, a esa persona, ese preciso momento en que estamos con ella y sabemos, que vamos a echar de menos por mucho tiempo justo ese momento. Se trata en efecto, como toda anticipación de esta naturaleza, de una mención en vacío pues no sabemos si vamos a sentir efectiva nostalgia en el futuro, pero de acuerdo a nuestra experiencia sedimentada de haber sentido

nostalgia antes, bien podemos anticipar dicha nostalgia en el propio presente. No obstante, incluso en este tipo de añoranza parcialmente tematizada, así sea en el modo de una mención vacía, pero en plena “conciencia” de su efectuación presente, hay un tono afectivo de fondo que no se confunde del todo con la vivencia actual, así como una valoración no tematizada por el mundo asumido como “propio”, como nuestro hogar, y que se revela como motivo de añoranza en la distancia.

Ahora bien, el mundo también es el mundo en lo que tiene de significativamente propio, el mundo al que nos referimos como “mi mundo”, mi “mundo hogar” (*Heimwelt*), que es el entorno de pre-comprensión en el que las relaciones y los objetos de mi entorno están ahí pre-dados en la forma de un cierto pre-conocimiento o anticipación de su sentido y, sobre todo, como anticipación de un sentido ya dado de antemano. Cuando nos ocupamos de nuestros asuntos en el mundo no nos volvemos temáticamente a este, no hacemos del mundo objeto de la reflexión, no preguntamos explícitamente “qué es el mundo” sino que lo asumimos pre-temáticamente en la forma de una evidencia pre-dada, obvia. Es así que la pregunta por el valor del mundo propio, tendría que estar fundada en una tematización del mundo aprehendido en su valor. Esto puede hacerse, pero siempre sobre la base de una dación originaria de ese mundo que ya era nuestro mundo de experiencia con su valor, pre-dado antes de nuestra tematización reflexiva. ¿Cómo surge el acceso que nos hace volvernos sobre el valor del mundo? En nuestra indagación,

incluso reconociendo otras vías de dicho acercamiento, tendríamos que reconocer la vía que proviene a partir del acceso originario a la esfera del valor que son los sentimientos, en este caso, la vía de cierta afectación sentimental que nos entrega el valor de nuestro mundo, nos descubre su valor, en cierta confrontación con el horizonte de mundo extraño. A su vez, la diferencia entre el mundo “hogar” y mundo extraño (*Fremdwelt*) no es una distinción producto de una actividad teórica, al menos no en principio, sino que la reflexión teórica se vuelve en cada caso sobre una experiencia vivida en la esfera pre-predicativa de la vida y se exhibe también, aunque no exclusivamente, a partir de cierta desazón, cierto no “sentirse bien”, no “encontrarse bien” en este mundo, pero de acuerdo a contextos concretos. Para ello, no hace falta volcarse sobre el desconcierto metafísico de sentir que uno no tiene lugar en este mundo, sino que es posible acceder a esta dimensión, a partir de cierto estado de ánimo, de desazón o incomodidad ante el mundo que nos rodea.

Pero se trata igualmente de una extrañeza no tematizada, que comienza en el fracaso del cumplimiento de la intencionalidad de horizonte del mundo familiar y se manifiesta en el sentimiento de insatisfacción y desamparo. Primero, es una cierta desazón provocada por los resultados insatisfactorios respecto de las operaciones habituales que son afectadas por la ruptura de la regularidad. Volvemos la mirada sobre los demás y no encontramos eco en nuestra desazón, ellos se conducen con normalidad, en ese estar ocupados con las cosas de su entorno, en el

cual no hacen temáticas las operaciones que realizan. Asumo este comportamiento en estricta analogía con cómo me comporto en mi mundo habitual, en semejantes circunstancias, pero la patencia de su alteridad respecto de mí y su modo de conducirse no solo los manifiesta como sujetos que son otros yo, sino que son extraños. El sujeto por tanto repara, ya bien en ese momento, ya bien después; puede volverse sobre su experiencia y reflexionar sobre sus vivencias y comenzar el análisis de explicitación de lo que implica intencionalmente esa extrañeza. Pero para ello, tiene que ser afectado por el mundo extraño, y esa extrañeza se descubre en la ruptura del horizonte práctico-habitual con el respectivo sentimiento de desazón que provoca. Si bien desde el punto de vista epistemológico el cumplimiento negativo no es el “sentimiento de insatisfacción”, hay que decir que desde el punto de vista afectivo-valorativo es justo en esa insatisfacción donde se manifiesta con evidencia el desconcierto afectivo que resulta de mi incapacidad de sentirme “a mis anchas” en el mundo. El mundo que habito, que sigue siendo mi mundo propio, pues es en cada caso mi mundo, está fracturado, no obstante, por el acontecimiento de la extrañeza.

3. Corporalidad, deseo y presente vivo: añoranza y transfiguración del tiempo

En algunos trabajos recientes, en clara alusión a algunas tesis ya sostenidas antes por Ludwig Landgrebe, Roberto Walton (2020) llama la atención al tema del involucramiento de una forma primitiva de corporalidad viva que puede ser incluso identificada con el presente vivo como una posible interpretación de la temporalidad en Husserl. Así, en diálogo con Didier Frank quien sostiene abiertamente que si la temporalidad se constituye en el flujo hylético entonces la carne debe preceder a la temporalidad. Se trata de una discusión en torno a la dirección noética que toman los análisis sobre la conciencia del tiempo en los manuscritos conocidos como los Manuscritos C. Walton por su parte señala la importancia de considerar la dimensión de los impulsos o instintos, los cuales forman parte de la dimensión kinestésica incluso en la esfera de la percepción, y señala con acierto que Landgrebe había considerado esa posibilidad al punto de señalar que la corporalidad viva (Walton traduce carnalidad para *Leiblichkeit* en este pasaje) no solo es constitutiva sino constituyente. La sensibilidad, decisiva en la consideración de la conciencia del tiempo, se vive de origen, de acuerdo con Landgrebe, en términos de una tendencia afectiva con una orientación hacia la inclinación o la aversión. Esto da lugar a considerar la unidad kinestésica presente en la potencia más primitiva de la

subjetividad: la capacidad de movimiento espontáneo como forma “yo puedo” fundamental es consecuente con la proto-tendencia de la aspiración presente en los impulsos o instintos.

Husserl aborda la dimensión impulsiva de la vida de conciencia con diferentes nociones, una de ellas es el concepto de instinto, aunque comprendido de forma más amplia de lo habitual, y naturalmente, sin el sentido biologicista o mecánico que se le atribuye. Como él mismo parece reconocer en un manuscrito de 1930 (Hua XLII: 93), el instinto no se refiere a metas remotas originariamente ocultas y vinculadas con la preservación de la especie, en realidad lo que le interesa a Husserl es la forma de tendencia que involucran las pulsiones que, aunque no tienen un objeto definido, anticipan la forma de una dirección, tienen una tendencia. Esta tendencia recorre toda la vida de conciencia. “Toda vida es una continua aspiración, toda satisfacción es transitoria” (A VI 26: 42a) nos recuerda Husserl, y en esa misma medida, “el yo es lo que es esencialmente en un estilo de necesidades originales y adquiridas pasando del deseo al gozo y del gozo al deseo” (Hua XLII: 96) pues “nada puede darse sin tocar el afecto” (Ms. A VI 26: 42a). Toda la vida está pues atravesada por una corriente más o menos intensa de afectos y tendencias afectivamente templadas, y esta corriente que es una corriente sintetizada de acuerdo con la forma del tiempo, es ella misma temporal y se revela bajo la forma de la intensidad afectiva de una tendencia, de un impulso.

Así, los instintos manifiestan una tendencia intencional como acción pulsional [*Triebhandlung*] fundada en la representación, pero no a la manera de que se conozca de antemano como determinado el objeto de la representación, sino que aspira hacia algo no determinado, y desde el punto de vista de su propia dimensión fenoménica, se vive como unidad de siempre la misma aspiración. Husserl llama instinto a una inclinación primitiva hacia una satisfacción que no está explícita a la manera de una representación. Sin embargo, se vive en la insatisfacción y en ella se vive también en la tendencia a su satisfacción, aunque el instinto es ciego con respecto a su propio objeto. Esa inquietud puede ser racional, razón en el instinto dice Husserl, aunque se trata de una racionalidad oscura (Hua XLII: 85). Así, mientras que los apetitos [*Begierde*] o los deseos [*Wünschen*] tienen una dirección explícita hacia sus objetos, la pulsión instintiva [*instintive Trieb*] tiene un objeto implícito, oscuro (Hua XLII: 87, n.1).

Estos impulsos pueden tener una configuración dinámica y durar a lo largo del tiempo. El ejemplo de Husserl es el estar hambriento. Estar hambriento es una forma del yo de estar dirigido intencionalmente. Mientras no sea satisfecho el impulso se sostiene en su unidad en relación con su “estar dirigido hacia” y constituye una habitualidad del yo que puede mantenerse en medio de otras actividades, en las formas del “todavía” o “mientras tanto” hasta su satisfacción. (Hua XLII: 93). Asimismo, se conectan con otras formas, particularmente las de la

voluntad explícita, como el deseo y la acción consecuente de salir a dar un paseo que se despierta de forma pasiva en un impulso por salir, eventualmente por la temperatura, (Hua XLII: 96) y cómo se entrelaza la inclinación pasiva del mero impulso con la forma explícita de querer salir a dar un paseo.

La pulsión del instinto manifiesta en esta inquietud irreflexiva, (las ganas de dar levantarse por efecto de la incomodidad del calor, en el ejemplo de Husserl) comprende tanto la dimensión sensible más primitiva de la vida de conciencia, para la que Husserl reserva la noción de *Hylé*, como la valencia afectiva de los sentimientos sensibles y la tensión sensible del movimiento corporal: la kinestesia. El afán, aunque ciego del instinto, en la medida en que es la expresión primitiva de la tensión entre intención vacía y cumplimiento, se enlaza con las tres formas primitivas de la experiencia, que a su vez son la anticipación del carácter de acto de percepción, sentimiento y voluntad respectivamente (Walton, 2017: 4). Así, la sensibilidad primitiva enlazada a través de síntesis de asociación pasiva, no solo presenta un mero flujo de contenidos sensibles, sino que en su secuencia dinámica no es independiente de afecciones que motivan el impulso de movimiento del pre-yo en un “horizonte universal de sentimientos” (Hua Mat VIII: 362) que se preservan en las formas superiores de la vida de conciencia como el temple de ánimo de fondo, el horizonte afectivo de la experiencia concreta y el afán de aspiración en cada momento de la vida.

En este punto, quizá no sea difícil ver la resonancia entre toda esta dimensión primitiva de impulsos entrelazados con la forma del tiempo que resuenan a lo largo de toda la vida de conciencia, según Husserl, con la vieja expresión spinozista *Cupiditas* que ha sido traducida en nuestros días como deseo.

A partir de aquí es posible retomar, a modo de conclusión y como perspectiva para eventuales investigaciones en el futuro, los puntos de conexión entre el mapa compuesto a partir del esbozo de sistematización de la noción de *Desiderium* en Spinoza, donde se puso énfasis en una de las figuras en las que aparece el tiempo en relación con los afectos de los modos finitos, y la descripción preliminar de las vivencias involucradas en el temple nostálgico que intentamos reconstruir a partir de las indicaciones de Husserl. Así como la orientación del análisis fenomenológico estático está orientado hacia la constitución de la temporalidad del polo noemático de las vivencias, y los análisis constitutivos genéticos están orientados por el contrario a la descripción de la temporalidad del presente vivo, la dimensión noética, esta vuelta de la atención también puso de manifiesto la relevancia de la dimensión impulsiva, y no solo de la teleología inmanente que anida en su despliegue sino de la forma de temporalidad primitiva entrelazada esencialmente con el impulso.

En alguna medida, la unidad de la vida y la unidad misma de la conciencia de sí es toda ella aspiración, deseo, si se comprende esto no en

el sentido corriente de deseo de esto o aquello, sino como el impulso, en el lenguaje de Husserl, de auto-preservación, en el lenguaje de Spinoza, de perseverar en lo que se es. Si, como dice Borges, “tu materia es el tiempo, el incesante tiempo”, no lo es menos el deseo, y acaso la vitalidad manifiesta en el flujo de la conciencia del tiempo no es pura forma sino la forma de una tendencia: el deseo a lo mejor es una expresión inapropiada, también podríamos referirnos a esta tendencia como amor.

La conciencia de sí que deja ver la añoranza podría tratarse, de acuerdo a la hipótesis que acabamos de esbozar, de una forma afectivamente transfigurada de la dimensión más íntima de la subjetividad de acuerdo con Husserl: la conciencia absoluta pero considerada no solo en relación con su forma sino con esa dimensión primitiva de impulso a la que habíamos hecho alusión hace un momento.

La comparación con Spinoza, por tanto, no descansa únicamente en la consideración aislada de su descripción del *Desiderium*, pues el deseo, como se ha dicho, no es sino la esencia del hombre, pero la aclaración de su necesidad requiere la superación de esa frustración, de la tristeza melancólica que apaga su potencia de actuar; haber sido afectados por el fracaso es prueba de que sentimos, y entender el afecto, formarse una idea adecuada del mismo, reactiva la potencia de actuar. Spinoza conduce este tema hacia la consolidación de la comunidad en un sentido que permite una cierta analogía con lo que Husserl llama la comunidad del amor. Lo que hemos tratado de explorar hasta este punto, no obstante, solo ha sido

la relación entre afectividad, conciencia de sí y las formas de temporalidad manifiestas en el tiempo transfigurado por la añoranza. Todo ello tal vez permita servir como hilo conductor hacia una investigación que no solo explicita el sentido vivencial de la añoranza, sino que además destaque la posibilidad de aclarar algunos temas difíciles sobre la unidad temporal misma de la conciencia absoluta en Husserl, por la vía de la consideración afectiva. Así, en la relación entre la continuidad incesante de la corriente de tiempo y la intensidad indefinida del anhelo manifiesta en esta tendencia del impulso de autopreservación acaso se encuentre una clave de la concreción de la vida a la cual, sin embargo, accedemos solo por la mediación de la frustración en la añoranza. Por último, la eventual coincidencia o clarificación en retrospectiva de aquello que, en cierto modo, ya se avistaba con Spinoza, nos coloca en la tarea de seguir explorando las formas afectivas de la conciencia de sí en relación con la conciencia del tiempo. Quizá sea, una vez más, la confirmación de que, en efecto, la fenomenología es el secreto anhelo, la ignorada añoranza, del proyecto de la filosofía moderna.

Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ MONTERO, D. (2014). Duración y eternidad en la *Ética de Spinoza*: una aproximación al tercer género de conocimiento. *Revista Laguna*, 35, 91-109.

- BEHNKE, E. (2008). "Husserl's protean concept of Affectivity: from the text to the phenomena themselves". *Philosophy Today*.
- BOYN, S. *The Future of Nostalgia*. (2001). New York: Basic Books.
- CÁPONA GONZÁLEZ, D. (2020). La tensión intradesiderativa en Spinoza: Tentativas sobre la noción de *desiderium*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 37, n. 1, 23-35.
- CASSIN, B. (2016) *Nostalgia, when we are ever at home?* Tr. Pascale-Anne. Brault: Fordham University Press.
- DODD, J. (1997) Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology. *Phaenomenologica*, n. 140, Martinus Nijhoff.
- DRUMMOND, J. (2005). The Structure of Intentionality. En Bernet, Welton & Zavota, *Edmund Husserl Critical Assessments of leading philosophers*, Vol. II, Routledge.
- ELHANAN, Y., (2002). Spinoza et le problème de l'intentionnalité. *Philosophiques*, vol. 29, n. 1, 139-146.
- FISETTE, Denis (2009). Stumpf and Husserl on Phenomenology and descriptive Psychology. *Gestalt Theory*, vol. 32, n. 2, 175-190.
- HUSSERL E. (1977). [Hua III/1] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1957). [Hua IV] *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

- (2006). [Hua Mat VIII] *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Ed. Dieter Lohmar. New York: Springer.
- (1966). [Hua XI] *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Ed. Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1984). [Hua XIX] *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*. Ed Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (2014). [Hua XLII] *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*. Ed. Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York: Springer.
- (2005). [Hua XX/2] *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)*. Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- (1985). [Hua XXIV] *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Ed. Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- (1995). [Hua XXX] *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*. Ed. Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

- (2000). [Hua XXXI] *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'*. Roland Breuer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- (2005). [Hua XXXVIII] *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. [Perception and attentiveness. Texts from the estate (1893-1912).] Edited by Thomas Vongehr and Regula Giuliani. New York: Springer.
- (1993). [Hua Dok, 3/I] *Briefwechsel: Die Brentanoschule*, Karl Schuhmann (Ed.) The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Manuscriptos Inéditos: M III 3 1-3, A VI 30, A VI 12 II, A VI 8, A VI 26.
- KANT, I [KrV] (2009). *Crítica de la Razón Pura*. Tr. M. Caimi. México: FCE.
- LEE, N-I. (1993). Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte. *Phänomenologica*, n. 128, Kluwer Academic Publishers.
- LEE, N-I. (1993). Husserls Phänomenologie der Instinkte. *Phaenomenologica*, n. 128, Springer.
- LEE, N-I. (1995). Wissenschaftliche Lebensphilosophie als Grundcharakter der Phänomenologie. *Analecta Husserliana*, vol. XLVII.
- MALPAS, J. (2011). Philosophy's Nostalgia. En H. Kenaan & I. Ferber (eds.) *Philosophy's Moods: the Affective Grounds of Thinking. Contributions to Phenomenology*, n. 63, Springer, 87-101.
- MARTINELLI, R. (2011). Intentionality and God's Mind. Stumpf on Spinoza. En G.-J. Boudewijnse & S. Bonacchi (eds.), *Carl Stumpf: From philosophical reflection to interdisciplinary scientific investigation*. Krammer. pp. 51-67.

- OSSWALD, M.A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Pontificia Universidad Católica del Perú: Plaza y Valdez.
- SAVAN, D. (2001). Spinoza on Duration, Time, and Eternity. (Eds.) Genevieve Lloyd, *Spinoza: Critical assessments of leading philosophers*, Routledge.
- SCHUHMAN, K. (1977). *Husserl-Chronik, Denk und Lebenswerk Edmund Husserls*. Husserliana Materialien I. Springer.
- SPINOZA, B. (1998). *Correspondencia*. Tr. Atilano Dominguez. Madrid: Alianza.
- (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tr. Vidal Peña. Madrid: Alianza
- STEINBOCK, A. (1997). *Home and Beyond: generative phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press.
- STUMPF, C. (1919). Abhandlungen der Königlich-Preußischen der Wissenschaften Akademie. *Spinozastudien*. Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1-57.
- WALTON, R. (2017). Horizontality and legitimation in Perception, Affectivity and Volition. En Walton, Taguchi, & Rubio, *Perception, Affectivity and Volition in Husserl's Phenomenology, Phaenomenologica*, n. 222, Springer, 3-20.
- WALTON, R. (2020). El problema de la constitución de la carne y los Manuscritos C de Edmund Husserl. *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, n. 18, 4-24.
- WELTON, D. (1978). Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology. En F. Elliston & Peter McCormick, *Husserl Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame.

Fenomenología del trabajo

El cuerpo como órgano del esfuerzo.

Apuntes para una aproximación entre Husserl y Marx.

Marcela Venebra Muñoz

Introducción

En las páginas que siguen ensayo una descripción fenomenológica del esfuerzo como un modo de radicalización de la teoría marxiana del trabajo, en relación con el papel de la corporalidad y el concepto de naturaleza que le sirve de fundamento. Intento situar (o re-situarse) la acción individual como función historizante fundamental, a través del esfuerzo como primera manifestación, expresión individualizante y encarnada, de la voluntad y libertad del yo. El esfuerzo, esto es lo que tratan de mostrar las páginas que siguen, es la raíz del devenir – multidimensional– de los ordenes materiales, técnicos, o de relación entre lo humano y la naturaleza –entre el yo y el cuerpo–; es génesis de sentido del trabajo y de lo laboral. Parto del contraste entre las concepciones marxiana y husserliana de la corporalidad, como órgano del desgaste en un caso y como órgano de la voluntad «plenificada» en el esfuerzo, en

otro. En la exposición del concepto marxiano de desgaste me interesa, sobre todo, describir el proceso por el cual el cuerpo y su acción concreta se sustraen del valor o se desplazan por la noción de desgaste –material o de la mercancía– a través de una abstracción –reducción– de la corporalidad a la pura materialidad de la carne. Frente a este proceder formalizante, trato de reconducir fenomenológicamente el concepto de desgaste a su contrapolo concreto: el esfuerzo, cuya descripción fenomenológica reintroduce la acción individual en la reflexión sobre la historia, como un devenir teleológicamente orientado, o articulado bajo una matriz que hace comprensible la materialidad y naturaleza del cuerpo, como tejido originariamente espiritualizado.

Desarrollo esta exposición en tres momentos principales, en el primero analizo el concepto de desgaste como núcleo de una posible noción marxiana de corporalidad como materialidad extensa de la que se abstrae toda la individualidad concreta del trabajo. En un segundo apartado describo el esfuerzo como radicalización del sentido del trabajo y dimensión experiencial que reinstaura la conciencia como acción y praxis en el corazón de la teoría marxiana de lo social. La producción, como condición determinante de la alienación del cuerpo se explica, desde esta perspectiva, a ras del primer acto de objetivación que acontece en el esfuerzo, y por el cual se afirma tanto la voluntad del yo, como la diferencia (propiedad) material del cuerpo (la dimensión, el peso, la gravedad) en un acto que podríamos llamar de *apropiación por*

desapropiación. Un acto en el que se produce la concreción del yo como voluntad no determinada por la materialidad del cuerpo, sino opuesta a ella, en una oposición que se produce como un despertar de la conciencia individual, concreción de un yo despierto, individual y teleológicamente engarzado en el devenir histórico de la trascendentalidad.

1. Marx: el cuerpo como órgano de desgaste

Si es posible delinear un concepto –específico– de corporalidad en Marx, este ha de fundarse en su concepción de la naturaleza como lo real material, en relación con la acción humana efectiva y posible. El concepto de naturaleza en Marx (Schmidt, 1976)¹⁰⁹ es especialmente cercano al concepto fenomenológico de la teoría husserliana de la constitución. Para Marx la naturaleza es un campo de acción, lo real que se determina en relación con la praxis como praxis humana: el trabajo. Igual que para Husserl, la naturaleza del materialismo tiene un sentido, la materia está espiritualmente traspasada, social, interpersonalmente prefigurada, y cada

¹⁰⁹ Tomo aquí como referencia principal, el ensayo clásico de Alfred Schmidt sobre el concepto de naturaleza en Marx, sigo puntualmente su crítica de la recepción del materialismo histórico, a través de una tosca comprensión del concepto de naturaleza, como determinante unilateral o dimensión totalizante de la existencia humana. Me interesa, sobre todo, destacar la cercanía de las concepciones fenomenológica y materialista, a través del concepto de corporalidad que emerge como problema en la contrastación de ambas posiciones.

entorno es paisaje, geografía, orden de lo dado con un cierto sentido para la acción, en el caso de Marx; como horizonte de la inmediatez –lo no mediado– para Husserl. La naturaleza que en Husserl se define solo como el correlato de una «actitud» natural, que es en realidad una primaria orientación práctica, no se distancia de lo que el discurso marxiano sitúa, igualmente, como materia de la acción, en cuanto dispuesta ahí para su apropiación: “Marx, yendo más lejos que Feuerbach, introduce como momento constitutivo del proceso de conocimiento no solo la intuición sensible sino también toda la praxis humana.” (22) Esto es lo que, como dice Schmidt, determina que el materialismo histórico no sea ni pueda ser ontológico. No habría un *ser* de la naturaleza (absoluto) porque la naturaleza es lo que deviene en la praxis, el entorno inmediato de los objetos siempre en referencia a mí. Esta descripción de la naturaleza es, en este sentido, tan fenomenológica como marxiana.

En el marco del concepto de naturaleza, la corporalidad en Marx podría entenderse –como en Husserl– a caballo entre la naturaleza y la historia, porque lo natural es lo dispuesto «ahí-para» la acción humana y la acción humana es génesis de la historia: praxis transformadora y autotransformadora. Según Marx el primer hecho es «organización corpórea» (Marx, 2014: 16)¹¹⁰ de los seres humanos y sus condiciones

¹¹⁰ “La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos.”

materiales de subsistencia. La naturaleza se define en relación con lo humano y este vínculo se constituye en la acción, este es el modo primario de instauración –en y– del orden natural. En esta vinculación el concepto mismo de naturaleza es desplazado (en el contexto del discurso marxiano) por el concepto más complejo de «vida» (Marx, 2001: 22), pues es la vida lo que se produce y se reproduce en la acción humana; es la «producción» (incluso más que la reproducción) aquello que engarza el cuerpo humano en el decurso de la vida. El cuerpo, en este contexto, es primariamente un organismo animado o animal que se distingue de otros animales por su *praxis* productiva. El humano no solo se reproduce, sino que se produce a sí mismo mediante el trabajo: “podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera –señala Marx–. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea.” (Marx, 2016: 16) ¿Qué significa esta organización corpórea?

En la concepción marxiana de la corporalidad se trenza el desarrollo evolutivo de la técnica como todo lo “natural” se trenza con lo social, se historiza, esta es su dimensión principal. La organización corpórea no es solo lo dado de la materialidad del cuerpo ahí, sino, más allá, un resultado del trabajo. (Marx, 2016: 258)¹¹¹

¹¹¹ “Primero el trabajo, y con él, luego, la palabra articulada, fueron los dos estímulos principales bajo cuya influencia el cerebro del mono se fue transformando gradualmente

Podríamos ordenar los aspectos generales desde los que es posible deducir un concepto de corporalidad en Marx en relación con ese concepto materialista (o fenomenológico, en parte) de naturaleza diciendo que el cuerpo es

- (1) un órgano extenso,
- (2) órgano de la adaptación
- (3) órgano productivo
- (4) órgano de intercambio
- (5) órgano de desgaste

[1] Como cuerpo extenso es la suma de cerebro, músculos y tendones (Marx, 2001: 11); en la primera parte de la exposición de la teoría deductiva del valor, Marx expone no un concepto de corporalidad de modo directo, sino su abstracción puesta como sustrato del valor de cambio de la mercancía y toda mención del cuerpo como órgano productivo se refiere siempre a su condición material, como órgano de desgaste (5). En estas páginas de la obra de Marx el cuerpo es sobre todo «fuerza», y “la fuerza humana del trabajo es ‘solo la exteriorización de una fuerza natural’” (Schmidt, 1986: 12). La fuerza es la potencia laboral del

en cerebro humano, que, a pesar de toda su similitud, lo supera considerablemente en tamaño y en perfección.” F. Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, ed. cit., p. 258.

cuerpo como órgano de la naturaleza, es el empeño en su autosubsistencia. El mecanismo de pervivencia del cuerpo humano es, como entre todos los demás cuerpos vivos, la adaptación, por lo que la segunda determinación de la corporalidad es su ser [2] órgano de la adaptación y resultado de ‘sus’ procesos adaptativos, mediados por el trabajo. En este punto quizá sea necesario distinguir la técnica (San Martín, 2010: 72)¹¹² como una dimensión un tanto más precisa y previa de esta relación. Es la técnica el modo adaptativo humano por excelencia según la propia antropología evolucionista sobre la que trabaja Engels, por ejemplo.¹¹³ La técnica es un modo de adaptación que implica a la corporalidad en primera instancia. Por la mano la naturaleza es recurso, cosa ahí, dispuesta a su manipulación. Más allá de la condición háptica la mano es parte y es órgano, el primero, moldeado en la técnica, porque la técnica comienza como adaptación del cuerpo cuya expresión más compleja es la construcción de herramientas, de ahí que Marx las considere extensiones del propio cuerpo.

¹¹² Me sirvo aquí de la definición de San Martín, tanto más precisa de “cultura técnica (...) entendida ésta como el conjunto de las estructuras mundanas de ajuste para realizar las tareas necesarias para llevar a cabo nuestros proyectos.”

¹¹³ “Marx y Engels distinguen lo filosófico-ideológico del darwinismo de lo científico, tratando de separar lo que está determinado por la situación social del científico, de lo que responde a la investigación. Según Kirsche los sociólogos «burgueses» «inmediatamente pensaron en la lucha por la supervivencia y la supervivencia del más apto como las fuerzas capitales de la historia»; Marx, sin embargo, ya en 1862 (...) confiesa a Engels su crítica a Darwin en términos sumamente claros y precisos.”

Marx sigue los principios evolutivos del darwinismo con una deriva histórica¹¹⁴, a través de la transmisión intergeneracional de las adaptaciones, la herencia no natural sino fundada ya en el lenguaje, de tal modo se entiende que el trabajo no es un producto humano, para Marx, el sentido de lo humano es el primer producto del trabajo, de la apropiación que la mano humana hace de la naturaleza para su auto-

¹¹⁴ “Darwin ha orientado el interés a la historia de la tecnología natural, es decir, a la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de las plantas y los animales ¿No merece la misma atención la historia de la formación de órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social particular? ¿Y no sería más fácil de satisfacer, puesto que, como dice Vico, la historia humana se diferencia de la historia natural porque una la hemos hecho y la otra no?” (Marx, 1867: 187; Citado en Schmidt., 1876: p. 41). André Leroi-Gourhan desarrolla un análisis de la evolución de la técnica en el sentido que Marx lo propone aquí, como ciencia histórico-natural de la técnica (Cf. Leroi-Gourhan, 1988). Lo relevante del señalamiento de Marx es que apunta a una unidad de las ciencias de la naturaleza y las llamadas ciencias del espíritu, el concepto de naturaleza como horizonte práctico fundamenta esta necesidad epistemológica, que finalmente abre la propia teoría del trabajo al introducir la relación antropológica fundamental (hombre-naturaleza) como primer hecho histórico. El primer hecho histórico es la disposición corpórea, natural, en el medio natural, material, de su realización, es decir, al despliegue de la historia le es inherente esa dimensión que la historia de los reinos y los reyes mutila vaciando de su posible sentido científico a la historiografía. Esta unidad de las ciencias tiene sentido, en última instancia, en la medida en que su distinción y parcelación ha mantenido al margen del análisis histórico concreto, las relaciones económicas que conforman la verdadera materia de la historia, según Marx. (Marx, 2014: 42.) Finalmente, cabe destacar que este importante aspecto de su crítica epistemológica es plenamente coincidente con los objetivos husserlianos de *Natur und Geist e Ideas II*, en los que Husserl expone tanto la primariedad de las ciencias del espíritu respecto de las ciencias de la naturaleza (uno de los ejes que atraviesa su crítica de las ciencias) como su fundamento en el concepto de naturaleza en cuanto entorno vivido; igual que Marx, Husserl señala la injustificada escisión entre ciencias idiográficas y ciencias nomotéticas, que no hace sino partir el método científico en dos partes y repartirlas conforme a un criterio arbitrario, o bien, objetivista ingenuo. Ver E. Husserl, *Natur und Geist*. Trad. Franc. *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*.

subsistencia. Si lo humano tiene su génesis en el trabajo, también el lenguaje se origina en la necesidad de comunicación que el trabajo colectivo requiere. (Marx, 2016: 256)¹¹⁵ La caza de grandes presas, el trabajo colaborativo, son las condiciones materiales de emergencia del lenguaje como herramienta (en la perspectiva de Marx) y representa esa gran adaptación del cuerpo a la necesidad de subsistencia ni más ni menos que como ocurre con el resto de los animales.

La primera diferencia que aparece en el paisaje de lo animal es que el cuerpo humano, además de ser un órgano de reproducción (continuidad de la especie), [3] es un órgano de la producción. Una vez que se ha producido a sí mismo y esta es su primera gran obra, el cuerpo produce otros cuerpos, otros objetos no vivos, que rompen el orden de relaciones e interacciones sistémicas de las cosas vivas y son lo que son solo en referencia a la acción humana de la que derivan y a la que apuntan: las herramientas. La producción de herramientas es una adaptación corporal superpuesta a la adaptación orgánica de la mano y el pulgar oponible, las herramientas están forjadas sobre esta primera condición dada en un curso natural, evolutivo, ya intervenido por la acción humana empeñada en la transformación del medio, es decir, en la subsistencia, bajo su

¹¹⁵ “La comparación con los animales nos muestra que esta explicación del origen del lenguaje a partir del trabajo y con el trabajo es la única acertada. Lo poco que los animales, incluso los más desarrollados, tienen que comunicarse los unos a los otros, puede ser transmitido sin el concurso de la palabra articulada.” F. Engels, *el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, ed. cit., p. 256.

despliegue antropológico concreto, el trabajo. La necesidad de subsistencia articula el concepto antropológico con el más amplio marco conceptual de la «vida» en este sentido materialista. La vida como tendencia a la autosubsistencia es el sustrato de la corporalidad que se configura históricamente como órgano laboral. El cuerpo, como cuerpo obrero, es un órgano empeñado en su autosubsistencia, en el cumplimiento de una necesidad inmediata. El correlato del trabajo es la necesidad de autosubsistencia porque esta necesidad está en el corazón de esa idea de vida materialmente determinada, es decir, históricamente configurada.

Desde la perspectiva de Marx, las leyes económicas son tan necesarias como naturales. Este concepto de naturaleza es, pues, el marco comprensivo de la corporalidad como órgano de subsistencia. Ahora bien, si nos atenemos al concepto que sirve de fundamento a esta idea marxiana de corporalidad, veremos que se trata, ella misma, de una categoría histórica que rige la configuración del cuerpo obrero. El cuerpo es, en tanto órgano de la necesidad, órgano de la naturaleza, pero de esta naturaleza social, espiritual, intersubjetivamente prefigurada. La naturaleza es un devenir pautado históricamente cuyo núcleo es la necesidad de subsistencia, en la que se funda una idea de la condición humana en una corporalidad histórica o laboral, como cuerpo primordialmente obrero, determinado como órgano de la necesidad (o de la naturaleza). La idea de la materialidad o bien, de la necesidad de

subsistencia como determinante ontológico del cuerpo no es ontológica sino histórica y su correlato es el cuerpo obrero.

La necesidad hace del cuerpo obrero el órgano de la naturaleza, reducido, limitado o determinado por la subsistencia como único fin inmediato. Esto solo significaría que la necesidad de subsistencia es históricamente configurada como medio de organización (segregación social) que llega a operarse incluso a nivel de la distinción de los campos epistemológicos de las ciencias naturales y sociales, reafirmando la idea, el supuesto de una naturaleza en sí, independiente pero determinante de la condición humana-natural. La necesidad de subsistencia no es una categoría biológica, sino histórica, como el cuerpo mismo sujeto a tal necesidad no es un mero órgano material, como órgano vital es órgano histórico. La “organización corpórea” del cuerpo obrero es su estructura histórico-constitutiva, como órgano laboral. Para Marx, el salario es la medida socialmente instaurada de un mínimo vital para la subsistencia y el mantenimiento del cuerpo con energía suficiente para mantener la producción, (Marx, 1968: 25)¹¹⁶ funciona, así, como un mecanismo reproductivo de esta idea básica de la vida como satisfacción de la inmediata necesidad de subsistencia.

¹¹⁶ El modo en que se instaura socialmente esta condición es para Marx el salario, determinado como medida del mínimo vital para el mantenimiento de la producción. “El nivel mínimo de salario, y el único necesario, es lo requerido para mantener al obrero durante el trabajo para que él pueda alimentar una familia y no se extinga la raza de los obreros. El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la simple *humanité*, es decir, con una existencia animal.”

El alcance de la condición productiva del cuerpo humano se enlaza con su cuarta condición en el contexto del discurso marxiano, y es que [4] el cuerpo es efectivamente un órgano de intercambio en la medida en que es un órgano de producción [3]; la intercambiabilidad (el «valor de equivalencia» que el cuerpo puede llegar a cobrar en el mercado) está determinado por su condición productiva (y reproductiva). Es decir, que el intercambio de los cuerpos, su uso como moneda (50) está fundado para humanos y animales en la misma condición: la reducción de la vida a esa determinación material, cada vez más abstracta en el análisis científico natural. La idea del cuerpo como órgano de trabajo, en el horizonte mercantil en que lo ha puesto la historia, culmina su trayecto en la reducción del cuerpo vivido a un [5] órgano de desgaste. Marx señala y recorre el proceso abstractivo por el que se va vaciando de contenido el acto laboral concreto, hasta su culminación como “desgaste” y medida equivalencial del valor de cambio de la mercancía. Esto ocurre no en el trabajo sino en su más general abstracción como “desgaste”, un tipo de desgaste material que puede calcularse en una medida de tiempo. La materialidad del cuerpo se desgasta desde este punto de vista, de la misma manera que toda materia extensa se agota; de tal manera que lo que empieza siendo necesidad termina siendo desgaste. El cuerpo, bajo este tamiz materialista es sobre todo órgano de la necesidad [1] y órgano del desgaste [3]. Lo fenomenológicamente relevante aquí es esta idea de

necesidad, que se entiende, claro, como necesidad de subsistencia a la que ha sido reducida la existencia del cuerpo obrero.

La necesidad entendida como impulso de subsistencia es históricamente constituida y, por tanto, fenomenológicamente rastreable hasta su génesis en la propia sensibilidad, es decir, a ras de la génesis de la vida subjetiva. En coherencia con la teoría marxiana, el análisis fenomenológico genético aclara la estructura de la subjetividad desde su propio devenir histórico; en efecto, para Husserl, el yo no comienza a partir de la experiencia sino a partir de la vida, el yo es el resultado del curso histórico de la subjetividad y tiene un sustrato material históricamente prefigurado.

La incorporación de la fenomenología a este análisis se llevaría a cabo como una necesaria radicalización del “desgaste” hacia su forma concreta de esfuerzo, cuyo análisis reintroduce en la economía política la dimensión vivida (humana, propia) de la corporalidad y su incidencia activa en las relaciones económicas. Desde el esfuerzo como contrapolo del desgaste podemos operar una restitución de la individualidad en la raíz de lo laboral y del trabajo.

2. Husserl: El cuerpo como órgano del esfuerzo

El análisis fenomenológico del esfuerzo está atravesado por esta polaridad que se gesta a ras del cuerpo vivido entre lo puramente

conciencial (el yo, el tiempo) y lo puramente corporal enlazados en la constitución del horizonte inmediato y natural de mis acciones, pero enlazados en su distinción o escisión –*quasi* hendidura– en la unidad anímico espiritual de la persona humana: “LA CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE está ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLÉTICO; pero está claro que las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente localizadas, ni forman ya un estrato en el cuerpo.” (Husserl, 2005: 193)¹¹⁷ El esfuerzo es claramente esfuerzo del cuerpo, de la carne en tensión, del empeño físico y, sin embargo, es el esfuerzo de un yo dirigido a un fin; solo eso da sentido a esta suerte de entrega del cuerpo a lo que él no es por sí mismo o a la trasgresión de sus propias capacidades. En este sentido fenomenológico podríamos afirmar que los rasgos fundamentales del esfuerzo son los siguientes: primero, no es un acto instintivo; segundo, la estructura del esfuerzo inserta el devenir del cuerpo (de la conciencia corporal) en el decurso histórico teleológico de la vida trascendental. En este apartado me abocaré solo al análisis de la primera parte, dejando para el último apartado la exposición de la ‘inserción’ teleológica de la corporalidad a través del esfuerzo como acto de una conciencia que despierta y puede despertar –según Husserl– a su autenticidad.

¹¹⁷ En adelante *Ideas II*.

En la estructura del yo personal o humano, Husserl distingue entre un yo dormido y un yo despierto (Husserl, 2005: 391)¹¹⁸ en cuya polaridad emerge (naciente) la voluntad, el yo como yo libre ‘frente’ a su propio cuerpo. El sustrato de la sensibilidad es, según Husserl, la sensibilidad primaria integrada por impulsos o instintos que tienen su raíz en el cuerpo y sus determinaciones materiales; a este sustrato pertenece también la afección que es el modo más básico de estar en el mundo (390)¹¹⁹, es el cuerpo eslabonado en la naturaleza a través de la afección ambiental, del entorno como medio envolvente cálido o frío, silencioso o ruidoso, el campo de afectaciones más inmediato. El yo dormido es, según Husserl, el yo del impulso cuya forma más cercana es precisamente la del polo yo, el polo como unidad de la corriente experiencial, temporal. El yo dormido actúa, pero solo guiado por impulsos y por hábitos que en el humano son siempre el resultado de una actividad o instauración lúcida y activa, en la condición en vigilia del yo; esos actos libres se sedimentan y convierten en pasividades que inciden en las acciones

¹¹⁸ ”Tenemos ahí afección de yo y reacción ‘inconcientes’. Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia (...). El yo vive siempre en el medio de su ‘historia’, todas sus anteriores vivacidades están hundidas y repercuten en tendencias (...) Todo ello tiene su curso de naturaleza, por ende, incluso todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza.”

¹¹⁹ “La afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio de enlace del yo y la naturaleza. El yo tiene también, por lo demás, su lado de naturaleza. Toda acción de yo, así como toda afección de yo, se halla bajo leyes de asociación (...) Pero en el mejor de los casos es el yo pensado de modo puramente pasivo el que es mera naturaleza y pertenece al nexo de la naturaleza, pero no el yo de la libertad.”

habituales o en algún sentido mecánicas y las orientan—según el propio Husserl (302)¹²⁰.

Este sustrato sensible es proto-vivencial, es decir, no es propiamente una vivencia, es mucho menos intencional, ya que se trata de determinaciones básicas de la sensibilidad frente a las que el yo se expresa, en primera instancia, como principio no receptivo sino activo, despierto, y en una cierta clase de resistencia, apareciendo así un primer esfuerzo. El yo pasivo (o dormido) es el yo de la necesidad, el yo activo es el yo humano que no actúa llevado ciegamente por el impulso, sino conforme a un criterio o una motivación racional:

El yo personal —afirma Husserl— se constituye en la génesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada IMPULSIVAMENTE, desde el comienzo y siempre impulsada también por “INSTINTOS” PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino también como yo SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por motivos de razón, no meramente arrastrado y no libre. (303)

El yo despierto no actúa orientado por el mero impulso sino por motivos de razón, es decir, la vigilia representa la puesta en marcha de un propósito, un algo que no está dado sino proyectado, presentado en la acción como su sentido o dirección. El yo pasivo tiene como núcleo de su

¹²⁰ “Finalmente todo remite comprensiblemente a la protocapacidad del sujeto y luego a la capacidad adquirida, surgida de la anterior actualidad de la vida.”

acción no una decisión (su acción no es por tanto electiva), sino el sustrato básico de la sensibilidad; se mueve impulsivamente, de tal modo, que, según Husserl, más allá del instinto, el comportamiento meramente habitual es también el del yo dormido; el yo despierto es el que se opone o resiste, pues, a la fuerza del impulso de la carne, es decir, de una materialidad que no es ya meramente extensa, pues la instintividad en los humanos (sustrato de la corporalidad) es intersubjetivamente configurada, pues la sensibilidad primaria entra en la trama de relaciones intersubjetivas de sentido, en la socialidad que moldeará y regulará las mismas funciones del instinto, a través de sedimentaciones habituales y comportamientos intersubjetivamente pautados. Este es uno de los aspectos de profundo interés en el análisis husserliano, y es que la organicidad, digamos la materialidad viva de la carne es siempre y absolutamente vivida, este trasvase de lo concienical que significa la carnalidad de la subjetividad trascendental es el límite y candado impuesto a todo reduccionismo materialista.¹²¹ Uno de los aspectos

¹²¹ Tran Duc Tao sigue esta dirección en su análisis de la relación entre fenomenología y materialismo dialéctico; la segunda parte de su tratado busca “materializar” o naturalizar la conciencia situándola en un determinado decurso evolutivo, relativo al desarrollo del sistema nervioso, en la misma dirección de Engels. Si bien podría pensarse que anuncia o se detiene en el límite de una teoría trascendental de la evolución, esta recae o incurre al final en el reduccionismo de lo concienical a lo fisiológico. En última instancia, y respecto del estudio de Tran Duc Tao, este ensayo se orienta, más que a conectar la base material de la conciencia con sus actos, a mostrar el enriquecimiento y profundización del sentido de la materialidad corporal a través del concepto mismo de cuerpo vivido como carne, comprensible en el marco más amplio del concepto fenomenológico de naturaleza. (Duc Tao, 1971)

fundamentales del análisis fenomenológico de la constitución y, en este plano, del cuerpo vivido, es que permite una recompreensión fenomenológica del concepto de naturaleza y, con ello, de la materialidad propia de la corporalidad como órgano vital del yo, órgano de su voluntad. El cuerpo vivido es órgano de posibilidades porque es órgano de la voluntad: “... es ÓRGANO DE LA VOLUNTAD, EL ÚNICO OBJETO que para la voluntad de mi yo puro es MOVIBLE DE MANERA INMEDIATAMENTE ESPONTÁNEA.” (Husserl, 2005: 191)

Debemos distinguir aquí ciertos aspectos fundamentales del análisis husserliano, el primero de ellos es que aun a nivel de la sensibilidad más básica no cabe una pura receptividad o pasividad de lo corporal, sino que la estructura concienical mantiene una dinámica de sedimentación que explica, en parte, el modo en el que la acción laboral incide en las determinaciones del cuerpo propio: “Tienen que cultivarse costumbres tanto para el comportamiento primigeniamente instintivo (de modo que la fuerza del impulso de la costumbre se enlaza con los impulsos instintivos) como para el comportamiento libre. Ceder al impulso funda el impulso del ceder: por costumbre.” (303) Lo instintivo no cabe aquí como determinación orgánica meramente material (gracias al concepto fenomenológico de naturaleza) sino que significa un estrato de la sensibilidad que se encuentra como sustrato de los actos del yo, pero aun este básico impulso o el más ‘animal’ de los instintos en el humano está mediado por una trama de sentido intersubjetivamente forjada. Esta

concepción del impulso y la instintividad produce por sí misma una «desnaturalización» (399)¹²² del cuerpo propio, una profundización del sentido del cuerpo vivido, como tal, como materialidad vivida por un yo, el yo mismo del impulso. Desde esta estructura podemos entonces explicar el origen del esfuerzo en la resistencia al impulso, en sentido inverso al planteamiento de Marx: el esfuerzo más que de la necesidad inmediata o su seguimiento ciego, nace de lo opuesto, de su resistencia, de la oposición misma del yo al mandato del impulso o el *dictum* del cuerpo, es decir, emana de la posibilidad, no de la necesidad. (391)¹²³ Es el

¹²² Desnaturalización en el sentido de una naturaleza objetiva en sí, de una realidad causal, material, independiente de la praxis subjetiva, en el sentido en el que Husserl lo señala: “Lo subjetivo, el ser de un sujeto y de su vida de sujeto, desde el punto de vista de estos nexos condicionales, es la subjetividad naturalizada, es lo ‘psíquico’ en el sentido de la psicología naturalista moderna, que considera por ende al hombre como naturaleza y lo inserta en el nexo de la naturaleza.”

¹²³ “Todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza; pero él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza (nacido por la mera legalidad de la naturaleza), sino que precisamente ha llegado a ser por el yo; yo y naturaleza son contrastantes.” [Anexo XII, § 3] La naturaleza aquí es ya la naturaleza instintiva fenomenológicamente comprendida, el entorno vital y el sustrato material del cuerpo vivido. Este punto es coincidente con el esfuerzo marxiano de incorporar el cuerpo aún sobre la base de una teoría evolutiva (social) especialmente joven. En este sentido la crítica de Arendt a la concepción marxiana parece relativamente estrecha: “La pretensión de Marx –afirma Arendt– de que las leyes económicas son como leyes naturales que no están hechas por los hombres para regular los actos libres del intercambio, sino que son funciones de las condiciones productivas de la sociedad laboral, donde todas las actividades están ajustadas al metabolismo del cuerpo humano con la naturaleza y donde no existe el intercambio sino solo el consumo.” (Arendt, 2016, 232) Parece que Arendt no deslinda la limitación descriptiva de Marx al cuerpo y entorno obrero como el históricamente constituido bajo esas condiciones y esto se entiende a través del concepto de naturaleza que sostiene lo que Schmidt llama el materialismo no ontológico de Marx. Es decir, la base de la descripción no es un ser o un deber ser, sino el devenir histórico de la constitución de una parcela de la realidad desde otra parcela, y el centro de la primera, como hasta ahora hemos visto, parece ocuparlo un

impulso lo primero que queda socialmente regulado y sellado y opera individual y concretísimamente a través del esfuerzo.

La distinción entre el yo dormido y el yo despierto, entre la naturaleza y el yo, hace visible una fundamental condición del esfuerzo, el que ningún esfuerzo es mero movimiento inercial del yo; el esfuerzo es fuerza expuesta, expulsada, una fuerza que es sacada de un sí, de un espacio ‘interior’ de la propia corporalidad. Si la corporalidad no es mera materialidad, el esfuerzo no puede entenderse como la fuerza del cuerpo dada en un acto, sino como empeño de esa fuerza, orientación, dirección, cálculo, anticipación (y todo frente a una enorme posibilidad de fracaso).¹²⁴ El esfuerzo es el cuerpo empeñado en un ‘más allá’ de la propia fuerza; el yo volcado en su cuerpo como propio y como medio empleado en la consecución una meta no segura, no dada, cuyo alcance o fracaso forja nuevas posibilidades. El esfuerzo es plenamente yoico, y plenamente corporal, porque es un *tender hacia...* del cuerpo por una

concepto de necesidad (determinante del consumo, en efecto), fundada en esa idea de naturaleza, por así decir, espiritualizada, o simplemente, histórica. No obstante, sigo aquí su distinción entre labor y trabajo, tanto, como la idea de acción, nada distante de esta exposición.

¹²⁴ Oliver Lukitsch desarrolla un estudio sobre el papel del fracaso o el no cumplimiento en lo que en psicología llaman la “agencia” de los actos de conciencia, es decir el yo psicológico. Si bien el estudio es contemporáneo no lo refiero aquí porque la dirección del autor no es estrictamente husserliana, sino mucho más cercana a las ciencias cognitivas y la psicología, esto determina que sus descripciones y propio aparato conceptual (agencia) no se ajuste a los objetivos de lo que me interesa exponer aquí, puesto que opero más bien desde un plano trascendental. Ver Oliver Lukitsch “Effort, Uncertainty, and the Sense of Agency” en *Review of Philosophy and Psycholog.* Disponible en [<https://link.springer.com/article/10.1007/s13164-020-00486-6>]

voluntad determinada en una orientación no dada sino bajo una forma de presentación, de proyección dependiente del esfuerzo mismo, del sí mismo, es decir.

Expulsar la fuerza, esforzar-se significa de hecho ir más allá de lo dado, en todo caso, de lo dado dentro de las potencialidades y capacidades por así decir “inmediatas” del propio cuerpo. Este más allá, al tiempo que reconoce capacidades propias como reconocidas, insta nuevos límites en el acto esforzado, como un acto de ‘plenificación’ del sentido de propiedad del cuerpo, es decir, el esfuerzo es un acto (no el único) de constitución del cuerpo como cuerpo propio, como objeto trascendente e íntima propiedad, es mi cuerpo, y al mismo tiempo soy capaz de rebasar, extender, llevar más allá sus posibilidades. El yo se impone sobre el cansancio, la sed, el hambre, las determinaciones materiales más concretas, en el esfuerzo estas condiciones no son suficientes o definitivas, sino el yo, la acción del yo hace el cuerpo a través del esfuerzo. La excedencia egoica del cuerpo se manifiesta en el esfuerzo porque la fuerza impulsada hacia la trascendencia es acto plenamente yoico, en el esfuerzo (laboral) hay necesariamente un yo despierto, una conciencia en vigilia, que despierta de hecho en su oposición, en su esfuerzo contrapuesto a la fuerza del impulso material del propio cuerpo.

Los animales no se esfuerzan, el esfuerzo es una condición o dimensión antropológica fundamental, centrada de hecho en la distinción

fenomenológica esencial entre lo concienical y lo corporal. El ave no se esfuerza en embellecer sus plumas y apenas engranan sus alas en las corrientes del viento que la elevan a la altura que puede soportar, y no más. El esfuerzo supera la mera adaptación, la trasciende en su generación de nuevas potencialidades. En el esfuerzo se conforma la estructura más general de la capacidad o potencia primaria del “yo puedo”.

La conciencia encarnada que “despierta” en el esfuerzo es el yo individual; el esfuerzo, así pensado, es principio de individuación, en la medida en que forja el horizonte de potencialidades del yo (en la esfera de la naturaleza) sobre la base de sus actos y potencialidades presentes. El esfuerzo como empeño del yo, y de un yo despierto, tiene siempre un objeto como fin y meta; esto es lo que hace de su despliegue algo más que la inercia de un peso sobre otro cuerpo, limitada expresión de «fuerza»; se trata de una fuerza extra-ordinaria que, conforme a una meta no segura, pone en movimiento al cuerpo. El cuerpo esforzado tiene una función constituyente en la medida en que, sobre sus potencialidades y posibilidades actuales y latentes, se constituye, protentivamente, la realización de un acto, la concreción de una meta determinada por el yo.

En la raíz de la constitución de la identidad de los objetos espaciales están las potencialidades cinéticas o automovientes del propio cuerpo (y de sus órganos –los ojos– y extremidades. Las protenciones se enlazan con estas potencialidades efectivas y constituyentes de la propia

corporalidad; en el esfuerzo las protenciones se enlazan con potencialidades corporales no dadas o no efectivamente dadas; de ahí la eventual posibilidad de fracaso de los actos esforzados, una posibilidad que el esfuerzo rebasa. Quiero decir, esforzarse como llevar la propia corporalidad más allá de sus capacidades, más allá de su propia fuerza, implica tanto la constitución práctica de nuevas capacidades, como el franqueo de imposibilidades reales.

El sustrato del esfuerzo, como actividad de un yo despierto, permanecería así, lo mismo en el núcleo de las actividades y obras individuales más simples, hasta las creaciones más complejas, esto es, forma parte ingrediente de la vida trascendental como el mecanismo por el que se amplía continuamente el espectro de posibilidades y potencialidades del yo encarnado desde el sustrato sensible y subsuelo anímico que sostiene toda la vida de conciencia:

¿Qué es pues este subsuelo anímico? La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación que es una unidad anterior a toda 'apercepción' y también después de ella puede ser hallado como momento de una apercepción, a saber, como momento del aspecto visual. Igualmente, los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos del impulso, los impulsos no como cosa supuestas trascendentes a la conciencia, sino protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico. (386)

El decurso protentivo soporta la constitución de la identidad de los objetos físicos, cuyo cumplimiento se tiene como primera certeza en la dación misma del objeto, en el esfuerzo, la posibilidad de cumplimiento permanece abierta o latente, la plenificación puede no darse. En la percepción sensible del objeto físico esa certeza es inmediata y solo se cancela si la coherencia del curso experiencial se rompe; en el acto esforzado (que como acto complejo refiere múltiples niveles de atención y percepción) la coherencia o expectativa de plenificación experiencial exige un cálculo de posibilidades igualmente relacionadas con el cuerpo propio, pero de modo tal que rebasa las posibilidades puramente automovientes o autosintientes del cuerpo al demandarle un más allá de sus propias fuerzas, elevarse por encima de su estatura, extender hasta un punto doloroso sus extremidades, e incluso resistir el dolor en el curso de una acción. El esfuerzo físico implica, en mayor o menor grado, un riesgo para la integridad del propio cuerpo, debido al rebasamiento de sus determinaciones inmediatas. Aquí el yo (un cometa en la metáfora con la que Husserl ilustra la estructura de la unidad anímico-carnal de la persona humana (391)¹²⁵) se distingue claramente de su ‘estela’ en la naturaleza, de sus determinaciones más básicas o necesarias, dirigiendo esta especie de apertura trascendental del propio cuerpo, por un lado, porque cinestésica y ubiestésicamente el cuerpo es órgano constituyente

¹²⁵ Ver nota 15 de este mismo documento.

de mundo, y, por otro, porque el esfuerzo es un acto del yo que constituye y en el que se constituye su propio cuerpo, lo constituye como su propiedad desde un sustrato sensible que funciona como núcleo del actos esforzados, pero no determinante, o determinante solo en el modo de su rebasamiento, como un límite que está ahí solo para ser franqueado por la voluntad del yo.

La voluntad implicada en todo acto esforzado es la dimensión que eslabona el devenir histórico-constituyente de la corporalidad, en el devenir histórico-teleológico la vida trascendental. Esta voluntad tiende originariamente a su ‘realización’ o plenificación, a su concreción en el “despertar histórico de la conciencia” y el esfuerzo es su dimensión más básica, su raíz histórica.

3. El cuerpo como órgano histórico

El esfuerzo es un vínculo, una relación primaria entre el yo y el cuerpo, que se funda en una objetivación, reconocimiento y superación de las determinaciones y limitaciones de las capacidades del cuerpo como propio, como de un yo:

Si el yo se encuentra como quien tiene de modo diferenciado todo eso enunciable, *no se encuentra, por otra parte, como algo* [113] *del mismo tipo*

que lo tenido. El yo mismo no es ninguna vivencia, sino el que vivencia; un acto, sino el que lo ejecuta, ni un rasgo de carácter, sino el que lo tiene en propiedad (Husserl, 2019: 79)¹²⁶

No obstante, este yo es siempre una subjetividad encarnada, este yo que soy yo misma tiene este cuerpo: “Cada yo se encuentra a sí mismo como teniendo un cuerpo orgánico [*organischen Leib*] que no es, por su parte, ningún yo, sino una «cosa» espaciotemporal alrededor de la cual se agrupa un entorno cósmico que se extiende sin límites.” (79) Nos interesa sobre todo la distinción visible, el cuerpo no es ningún yo, ni el yo se confunde con su cuerpo. ¿En qué estriba pues la unidad anímico espiritual de la persona humana?

Ahora bien –afirma Husserl– si todo lo *material* está localizado corporalmente o referido corporalmente mediante localización, y es por ello constitutivo para la *objetividad* propia cuerpo, entonces tenemos que preguntar cómo hay que entender esta constitución, y QUÉ CREA AQUÍ UNIDAD. (Husserl, 2005: 193)

No es necesario establecer, buscar siquiera una suerte de «eslabón perdido»¹²⁷ entre la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad de la

¹²⁶ [Los números entre corchetes corresponden a la numeración del original]

¹²⁷ “No se precisa tal nexo o vínculo, no ya por las conocidas dificultades de tender un puente entre regiones heterogéneas, sino, muy al contrario, por el hecho de que los actos,

conciencia. La exposición fenomenológica del devenir constitutivo del cuerpo radicaliza el concepto de naturaleza y de materialidad u «organicidad» del cuerpo en tanto cuerpo vivido. Es cuerpo vivido por un yo, y es su propia materialidad más que la materialidad viva de las plantas u otros seres que participan de la ciclicidad de la vida de la que Marx parte. (Schmidt, 1976: 11)¹²⁸

El yo tiene su cuerpo como un «haber» y propiedad, el ser mi cuerpo es lo que determina la primera y más amplia dimensión espiritual de la carne. La carne autosintiente se distingue del yo solo como su sustrato, pervive en la materialidad de sus actos ya en la vigilia electiva o en el seguimiento pasivo del impulso. El concepto mismo de impulsividad (instinto trascendental) implica una reconducción de la ‘materialidad’ del cuerpo a su vitalidad egoica. La materialidad corpórea es *colonizada* por el yo, dominada en el esfuerzo.

Afirmamos que el esfuerzo es la raíz fenomenológica del trabajo porque el esfuerzo es del yo, es el acto concreto que como voluntad se ejerce sobre este cuerpo que es mío, y cuya propiedad se manifiesta y concretiza, se cumple, pues, en el esfuerzo. El esfuerzo exhibe esta polarización de la conciencia y el yo (Husserl, 2005: 403)¹²⁹; el esfuerzo es

las vivencias intencionales, han tendido ya desde siempre tal puente: su esencia consiste asimismo en tenderlo.” (Serrano de Haro, 1997: 188)

¹²⁸ “Marx parte de la naturaleza como ‘la primera fuente de todos los medios y objetos del trabajo’ es decir, la ve de entrada en relación con la actividad humana.”

¹²⁹ “A la esencia pura del alma pertenece la polarización-yo; además pertenece a ella la necesidad de un desarrollo en el cual el yo se desarrolla hacia la persona y como persona.”

lazo y es fisura; es acto concreto o ‘concretizante’ del cuerpo como propio, como otro, este otro medio de mi voluntad:

La voluntad que el yo ejerce sobre su cuerpo, y que se expresa como esfuerzo, concreta esa unidad en una polarización yo-cuerpo en la que la propiedad se instaure desde la plena libertad del yo en su condición de yo despierto. En el esfuerzo la corporalidad se constituye como propiedad porque el yo objetiva las capacidades de su cuerpo y las pone en juego en un escenario calculado que implica la posibilidad del fracaso –o no cumplimiento–; se pone en juego la unidad de fuerza de su cuerpo en un ‘cálculo’ no intelectual sino fundado en un yo hago –habitual– y el sustrato sensible que se manifiesta en el esfuerzo como un yo puedo activo, despierto:

El intervenir de la voluntad: este no es ya asociativo, pero se basa en las constituciones empíricas. Por tanto, el ejecutar un movimiento subjetivo en el mundo de las cosas como movimiento voluntario, el “intervenir, no es comprensible tal como un proceso físico meramente intuitivo, sino que tiene un estrato hiperfísico. (438)¹³⁰

¹³⁰ En este anexo Husserl es especialmente enfático en la idea de la “intervención”. Se trata de un curso causal o habitual-material (acción mecánica del cuerpo) en el que “interviene” el yo como desde fuera de la determinación misma del decurso tal.

Este estrato hiperfísico es evidentemente la conciencia no localizada en la materialidad de la carne, pero necesariamente corporal. El esfuerzo es el “intervenir” de la voluntad.

El esfuerzo no supone, sino que produce esta fisura, esta no coincidencia entre lo que soy y lo que puedo, mi ser yo y el ser de mi cuerpo, en una suerte de dialéctica por la que las capacidades o potencialidades automovientes o autosintientes del cuerpo se niegan a través de una objetivación que, fundada en la corriente autosintiente de la corporalidad, traspasa los límites conocidos del cuerpo como objeto o constituido ahí como un objeto que se trasciende a sí mismo en el esforzarse. Extender o estirar las extremidades, alzarse por encima de la propia estatura, correr aun sintiendo el dolor del tirón muscular en los muslos. El dolor no es un límite objetivo del esfuerzo que, constituido en el horizonte teleológico de desenvolvimiento de la vida trascendental, se toma a sí mismo, mientras opera, como infinito: “El estar resuelta la voluntad como voluntad de infinitud, como voluntad de eternidad. Aquí toda voluntad finita ha cesado de una vez para siempre, o se ha reasumido en pura función de infinitud.” (Husserl, 1997: 10) Esa voluntad de infinitud tiene, pues, una génesis histórica en el despertar del yo en un acto guiado por un afán de trascendencia aún por la mediación de su cuerpo, como en el caso de los atletas de alto rendimiento (Depraz, 2001:

6)¹³¹; también es especialmente visible en el caso de los músicos profesionales, entre quienes la interpretación debe tener una cualidad que trascienda el mero virtuosismo técnico, por considerarse accesible a través del esfuerzo físico sin más; aquí no cabe, entonces, la idea de una trascendencia del cuerpo con independencia del yo. El perfeccionamiento de las habilidades corporales que genera el esfuerzo, junto con toda una gama de nuevas potencialidades son ganancias para el yo, que se manifiestan en el modo del perfeccionamiento, cumplimiento teleológico de la potencia de autodeterminación del yo libre encarnado.

El problema de la teleología, como señala Landgrebe, atraviesa el horizonte del análisis fenomenológico de la corporalidad y se convierte de hecho en un posible terreno de confluencia entre la fenomenología y el materialismo histórico. Y es que la teleología en Husserl representa la tendencia universal y última de la vida misma en sus diferentes medios y estadios, de entre los que la existencia humana autoconsciente, y “despierta” a su trascendentalidad, es el más alto. La teleología atraviesa la vida del yo, la articula, constituye el núcleo esencial del yo entre *el querer ser y el poder ser por la voluntad* (Husserl, 1997: 9) que aquí el esfuerzo

¹³¹ Natalie Depraz estudia con detalle el modo de constitución del cuerpo en estos casos, el modo en que se despliega la acción del músico profesional o el atleta que, desde el punto de vista de Depraz, se explica por el concepto de carne corporal, como un dominio impuesto desde el yo sobre su cuerpo: “Es este saber secundario, este conocimiento de sí que nos hace pasar sobre un plano trascendental: la carne corporal a diferencia del cuerpo vivido es conciencia aperceptiva de ella misma como carne corporal. En ella reside la experiencia de una alteridad interna que corresponde al movimiento de la toma de conciencia, es decir a la alteración del sujeto que supone la dinámica de la apercepción.”

vehicula. La teleología implica la voluntad; el *telos* o cumplimiento asintótico de la perfección de la propia vida depende de la voluntad de los sujetos, individuales, concretos, sujetos que Husserl llama, despiertos, como despiertos a su trascendentalidad.

Es sabido que la concepción husserliana de lo social es una ampliación de la estructura diacrónica y sincrónica de la vida de conciencia a comunidades o colectividades más o menos amplias (el poblado, el Estado). Las sociedades son subjetividades a gran escala, suma de voluntades –*voluntades de múltiples cabezas*– que concurren y actúan en conjunto, como un solo sujeto. Las dimensiones de vigilia y sueño se replican aquí, como todas las dimensiones del sujeto concreto, pues es desde este plano de concreción que se hace accesible el orden social en sentido fenomenológico, es decir, solo se puede hablar de lo social, de lo histórico, desde el sujeto de los procesos históricos que es siempre un sujeto despierto, en tanto es el esfuerzo el que le inserta en el devenir de la historia.

El esfuerzo es la primera concreción de esa voluntad teleológicamente guiada, es su cumplimiento primigenio en el curso de desenvolvimiento o desarrollo histórico del yo, como sujeto activo, despierto, es decir, como sujeto histórico, social. La columna vertebral de la teleología en Husserl es la voluntad, el telos de esa voluntad es la autenticidad (como en Marx), la posibilidad de vivir una vida libre de contradicciones es el ‘fin’ (finalidad) de la historia de las personas y de las personas que viven juntas como

colectividad, es una meta fincada en la voluntad, es decir, no puede ser determinante. A diferencia de Marx que hace de la revolución el fin necesario, Husserl sitúa la autenticidad como un fin posible por la revolución, o el despertar a una conciencia auténtica.

Igual que en Marx, la conciencia en Husserl, como conciencia auténtica, también despierta al “(s)entido de la Historia, sentido de la historicidad del yo individual en el seno de la intersubjetividad que aún no ha despertado, o que lo ha hecho solo en algunos individuos.” La individualidad concreta de los sujetos sociales resplandece aquí, como resplandece en Marx la conciencia revolucionaria. La conciencia auténtica como conciencia del proletariado no se distancia de lo que Husserl señala como un primer reconocimiento, también teleológico, del «no-ser» del mundo, de su ser a medias, su ser inauténtico, ese reconocimiento motiva la búsqueda de la realización del mundo, un hacer lúcido del sentido de la realidad: “El despertar de la subjetividad trascendental global, el despertar a la teleología que le es inmanente como la forma universal de su existencia individual, como forma de todas las formas en que ella existe. Con todo, el despertar es en sí mismo una forma particular dentro de la universalidad.” (7) Las condiciones de este despertar, que para Husserl son las condiciones históricas del descubrimiento de la trascendencia, y para Marx la mundialización de la conciencia proletaria, como conciencia verdadera, son aquí puestas a nivel del esfuerzo como un primer momento, concreción y surgimiento del yo de la voluntad que

apunta ya a su realización racional en la intersubjetividad. Hay que ver, además, cómo la verdad o autenticidad de la conciencia de la clase trabajadora (global) coincide con el reconocimiento de la carencia ontológica del mundo que Husserl señala como acicate del despertar del sí mismo a sus verdaderos fines, sus fines racionales.

Husserl sujeta el sustrato más básico de la sensibilidad a la estructura teleológica de autopreservación de la vida; esa autopreservación no es, desde luego, el instinto animal de pervivencia (en sentido biológico) sino la búsqueda continua de una vida buena, verdadera, mejor; que en la esfera intersubjetiva, en el mundo social (momento o estadio teleológico también) se expresa como búsqueda conjunta de un mundo verdadero, realización del ser del mundo, tendencia que explica incluso el proyecto revolucionario; un despertar frente a la carga inercial (ideológica) del orden dado: horizonte de sedimentaciones incuestionadas del sentido del mundo, descubierto en su no-ser.

En este punto, podemos afirmar que el esfuerzo es «función teleológica» de la conciencia; en el esfuerzo el yo se “ejerce” como voluntad libre, se manifiesta la teleología como voluntad de infinitud en la tendencia a la trascendencia de los propios límites corporales exhibiendo la irrebasabilidad de la esfera yoica como esencia de una voluntad encarnada. En este sentido, podemos afirmar que, como función teleológica, el esfuerzo es acto histórico e historizante, pues amplía el horizonte de posibilidades de realización. La voluntad en vigilia –y

tensión– que determina al esfuerzo, es afirmación del sí mismo, su cristalización y cumplimiento en cuanto tal, es decir, en la distancia que se impone entre el yo y su cuerpo. (El culto a este ‘dominio’ se cuenta entre los rasgos culturales universales.) En el esfuerzo el yo se hace patente sobre la patencia de su cuerpo –sus limitaciones–, se impone como voluntad encarnada estableciendo el cuerpo como cuerpo propio, como primer campo de *dominio* del yo: cuanto mayor sea el dominio del cuerpo, más auténtica es la libertad del yo, es decir, de la necesidad (esta es también la visión de los antiguos y atraviesa la *sképsis*). Entonces el yo empieza a ser en la libertad y no en la necesidad. La conciencia auténtica, visto desde el punto de vista social, comienza en el límite de la necesidad, como la cola del cometa, pero se abre siempre como posibilidad no irretraíble al terreno de su emergencia, sino inconfundible con él, e inconfundible ese campo con el del principio, el del primer esfuerzo, siempre básico, pero aún heteróclito y cambiante. El desarrollo y ampliación del campo de posibilidades activas del esfuerzo, se despliega, como vimos, bajo las mismas instancias de sedimentación o historicidad de la conciencia individual y concreta.

La deducción materialista del valor se invierte aquí en todas sus escalas. El desgaste supone, en efecto, una idea de la corporalidad como materialidad sujeta a los principios de desarrollo, florecimiento y desgaste de la materia extensa a la que se ve reducida la corporalidad laboral

(obrero)¹³², también de la materia viva; sin embargo, al hacer de esa vitalidad activa una mera receptividad pasiva que se erosiona en el “uso”, omite o pierde de vista la estructura reactiva de la corporalidad y del instinto, de manera general, en los organismos animales como principio adaptativo, y de manera especial, en los animales humanos como principio activo arraigado en la estructura de la vida de conciencia en el decurso experiencial en el que toda experiencia, toda vivencia, adquiere su lugar en el tiempo y tiene una incidencia en la trama total, en la unidad egoica de la corriente temporal de mi vida.

La dinámica de sedimentación, que estructura la vida de conciencia y en la que se ‘historiza’ el impulso, no es una mera reproducción de estructuras materiales o mentales, sino que corresponde a una esfera individualísima de adquisiciones activas. El esfuerzo es resistencia a esa mera reproductividad habitual, necesaria e inercial a la que se impone como voluntad despierta y lúcida. El yo se impone no como fuerza, sino como algo más que vitalidad material, algo más que su propia estela, se

¹³² Y esta reducción tiene un sustrato ideológico por el que se reproduce esa idea de naturaleza que soporta el sometimiento de la carne, a través de la idea de necesidad que atraviesa esta metafísica de la naturaleza en la que se inscribe el cuerpo laboral. Es fundamental mantener claridad sobre el sentido del calificativo porque nos referimos, Marx se refiere, fenomenológicamente se describe la evolución de sentido histórico del cuerpo obrero, no del cuerpo en sentido generalísimo, o abstracto, sino concreto, el cuerpo obrero, el que se forja a sí mismo, etc. A través de Engels entra en el horizonte de la teoría marxiana el análisis de la corporalidad, pero sobre la base de una antropología evolutiva, en cierta manera, lo que ensayo aquí es la posibilidad de desplazar, de ese sitio a Morgan y Taylor, para situar el instrumental fenomenológico de la sensibilidad y la naturaleza corporal, es decir, la teoría de la constitución del cuerpo propio.

impone como voluntad esforzada absolutamente individualizante, reintroduciendo, por la vía misma de la teoría del trabajo, la dimensión concretísima de la vida individual como soporte y referencia de toda construcción hiperestructural o ideológica.

Conclusiones

El primer acto histórico o propiamente humano no es el trabajo, sino el esfuerzo y, en este sentido, el esfuerzo es un acto trascendental, en el esfuerzo se exhibe la trascendentalidad del cuerpo. El esfuerzo no es un impulso, es del yo, es una voluntad actualizada, actuante, que abre el horizonte de posibilidades del yo a través del yo-puedo encarnado. En el esfuerzo el yo se exhibe en su irreductibilidad a los límites de la carne y se exhibe la carne como la estela que persigue la brecha que el yo va abriendo en el horizonte del mundo a través de su acción.

Decir que el esfuerzo es del yo implica invertir los términos de la ecuación marxiana según la cual el trabajo no es un producto humano, sino que lo humano es el primer producto del trabajo. Lo humano es propiamente egoico, eso egoico que brota en el esfuerzo como voluntad encarnada, esto 'hace' –produce– efectivamente un cuerpo. Y es que fenomenológicamente la tendencia originaria de la conciencia a su cumplimiento, de cada acto intencional a su plenificación desplaza al

concepto de instintividad biológica, como instinto de autopreservación, al tiempo que envuelve y significa la materialidad en el sentido de materia viva y vivida, en coherencia con la concepción marxiana de la naturaleza. Para Husserl, la vida intencional, en sus estratos más básicos, tiene una estructura teleológica que se expresa como tendencia al cumplimiento o plenificación de los actos intencionales individuales, pero que arraiga en lo profundo de la conciencia interna del tiempo y de la estructura esencial de la correlación conciencia-mundo. La teleología es el tender de la conciencia hacia lo otro de sí y a su cumplimiento como voluntad de razón y de verdad y de autenticidad. Para Husserl la historia de la humanidad es, como la de cualquier sujeto de a pie, una tendencia lúcida –racional– al cumplimiento de la propia vida, a eso le podríamos llamar el despertar, o la revolución, o el simple cumplimiento de una potencialidad: querer vivir una vida libre de contradicciones. El *telos* de la historia tanto en Husserl como en Marx estriba en la disolución de una contradicción, la contradicción en la que viven los sujetos y las sociedades consigo mismas. Parece que la diferencia de niveles entre ambos análisis puede ser mediada, puenteada, por la estructura del esfuerzo como concreción primaria de la voluntad del yo, del sujeto encarnado, de la persona como sujeto de histórico.

Referencias bibliográficas

- ARENDETT, H., (2016). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- DEPRAZ, N., (2001). *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, Kluwer Academic Publisher.
- ENGELS, F., (2001). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid: Mestas.
- (1962). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. México: Ediciones y Distribuciones Hispánicas.
- HUSSERL, E., (2019). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. César Moreno & Javier San Martín. Madrid: Alianza.
- (2001). [Hua XXXII] *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Ed. Michael Weiler. Netherlands: Springer. [Trad. Franc., (2017). *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*. Paris : VRIN].
- (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II. Investigaciones filosóficas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. México: FCE.
- (1997). Teleología. *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 14, 5-14. Trad. Agustín Serrano de Haro.
- LANDGREBE, L., (2018). El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo. *Acta Mexicana de fenomenología. Revista de investigación filos6fica y científica*, No. 3., Trad. Noé Exp6sito Roper6
- LEROI-GOURHAN, A. (1988). *El hombre y la materia. Evoluci6n y t6cnica I*. Trad. Ana Agudo Méndez Villamil. Madrid: Taurus.

- LUKITSCH, O., (2020). Effort, Uncertainty, and the Sense of Agency. *Review of Philosophy and Psychology*. University of Vienna. Disponible en [<https://link.springer.com/article/10.1007/s13164-020-00486-6>] Consultado el 5 de junio de 2020
- MARX, K., & ENGELS, F., (2014). *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Akal.
- MARX, K., (2001). *El capital. Crítica de la economía política I*. México: FCE.
- (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo.
- SAN MARTÍN, J., (2004). Juego, arte y cultura. *Duererías. Revista de filosofía*, n. 4, 73-85.
- (2013). *Antropología Filosófica I*. Madrid: UNED.
- SCHMIDT, A., (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T., Ferrari de Preto & Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI.
- SERRANO DE HARO, A., (1997). Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo. *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Editorial Complutense.
- TAO DUC, Tran, (1971). *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Trad. Raúl Sciarreta. Buenos Aires: Nueva Visión.

III

Apropiaciones fenomenológicas de la temporalidad

Ser, tiempo y el olvido del espacio en Heidegger

Arturo Romero Contreras

*It was not until Alan Turing and John von Neumann
that we once again [since the Greeks] had universal
alphabets. In the meantime, however, letters were one thing,
notes on staves another, and the numerals imported from
India via Baghdad something altogether different.*

Kittler, Number and Numeral

1. Ser y Tiempo, no: ser y espacio

La última obra emblemática de la filosofía occidental ha sido *Ser y Tiempo*¹³³, de Heidegger. Ningún otro pensador o pensadora ha dejado una impronta similar. Decimos que ésta es la última obra filosófica siguiendo su propia aseveración sobre el final de la filosofía. Aseveración que ha sido acogida por una larga serie de pensadores, quienes han afirmado no hacer ya más filosofía (pura) o de pensar, al menos, desde sus márgenes. Decimos también que su empresa ha sido emblemática porque tras Heidegger, el pensamiento ha seguido en buena medida, por

¹³³ Heidegger, M. (1989). *El ser y el tiempo*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

adhesión o por rechazo, la senda marcada por él. Tan solo en la filosofía francesa *Ser y Tiempo* signa grandes proyectos como *El ser y la nada*, de Sartre, el *Tiempo y el Otro*, de Levinas o *El ser y el acontecimiento*, de Badiou. Del lado de la filosofía llamada analítica no es Heidegger la principal influencia, pero aquella no puede entenderse sin el giro lingüístico propugnado por la hermenéutica. *Ser y Tiempo* podría haberse llamado en verdad: *Ser, Tiempo y Lenguaje*.

La filosofía como pregunta ontológica, pero solamente *dentro de los límites de una comprensión última (trascendental) del lenguaje*, define prácticamente toda la filosofía del siglo XX. Respecto al vínculo entre lenguaje y tiempo: aquel se entiende fundamentalmente como una estructura temporal que funda el concepto de diferencia. El lenguaje aparece no solamente como institución configurada históricamente que opera como un a priori para los individuos de una época determinada, sino que él mismo se funda en la idea de diferencia temporal, de juego de variaciones en el devenir. Derrida, por ejemplo, intenta capturar en el (cuasi)concepto de *différance* el sentido de diferencia lógica, de diferendo de opiniones y, sobre todo, de diferir. Ya en el texto inaugural dedicado a Husserl, su *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, Derrida declara que el verdadero absoluto filosófico es el retraso (o retardamiento: *retard*)¹³⁴ y que el verdadero trascendental es la diferencia, es decir, el

¹³⁴ Derrida, J. (2000). Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl. Buenos Aires, Manantial. P. 161-162.

retraso del discurso respecto al ser. La subjetividad trascendental absoluta, en tanto pura temporalidad pasivo-activa, es temporalización del presente viviente. Dicho de otro modo, el absoluto filosófico se encuentra en una conciencia temporal que persigue su propia sombra, extendida hacia un pasado que no fue presente y un futuro que tampoco lo será, pero no se trata de contenidos, sino de estructuras de apertura de la experiencia misma. *De la Gramatología*¹³⁵ solamente trasladará la estructura temporal de remisiones de la conciencia temporal a un terreno “menos subjetivo”, es decir, al lenguaje. Pero la diferencia, como un diferir temporalmente la presencia, seguirá constituyendo el horizonte insuperable de su pensamiento. Y el de toda una época. Y una región.

La filosofía de la diferencia tiene un pie en la lingüística, a partir su comprensión del lenguaje como sistema diferencial, y en la temporalidad, como juego genético. Se puede argumentar que el estructuralismo francés introduce la noción de espacio. Así, Derrida habla de un devenir-espacio del tiempo y un devenir-tiempo del espacio.¹³⁶ Pero esta formulación permite ya ver que entre tiempo y espacio sigue privando el tiempo como su vínculo: como devenir. También la obra de Deleuze, que reivindica la geometría, el diagrama y el territorio, se funda en una noción anterior de diferencia, que remite, a su vez, a la *duración* de Bergson. De hecho, la geometría de Deleuze se funda, a su vez, en el cálculo diferencial, nacido

¹³⁵ Derrida, J. (1988). *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.

¹³⁶ Derrida, J. (1989). *La différance*. En: *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra.

en Leibniz y Newton para dar razón del *cambio*. Aunque el cálculo pueda entenderse a partir de diferenciales de tiempo o de espacio, se trata, esencialmente, de una filosofía del devenir. Igualmente, ahí donde se afirma una noción de exterioridad, y que podría remitirnos al espacio, como es el caso de Levinas, su pensamiento nos remite una y otra vez al *tiempo*.¹³⁷

Ser y Tiempo. La fórmula es clara. No: Ser, tiempo y espacio. Es verdad que Heidegger habla de la espacialidad del *Dasein*, o que en sus obras tardías dedica sendos pensamientos al espacio. Y, sin embargo, en 1962, 35 años después de *Ser y Tiempo*, Heidegger vuelve a insistir en su fórmula con la conferencia *Tiempo y Ser*. Solamente en *Die Kunst und der Raum* incluye Heidegger la palabra espacio en un título. Que abundan las nociones espaciales en su obra es patente: *Umwelt*, *Zerklüftung*, *Gegend*, *Einräumung*, etc. Incluso, en los *Beiträge*, aparece la afortunada frase: *Zeitspielraum*: espacio-tiempo de juego. En *Das Ding* o en *Bauen*,

¹³⁷ Graham Harman ha insistido en que un realismo especulativo puede tomar como punto de partida el concepto de exterioridad de Levinas, extendiéndolo del ego a todas las cosas. Ver: Harman, G. (2009). *Levinas and the triple critique of Heidegger* En: *Philosophy Today*. Invierno 2009. DePaul University. La idea es promisoria, pero si bien tematiza la exterioridad recíproca de los egos y las cosas (ego-cosa y cosa-cosa), no alcanza a plantear el problema del espacio en el que están dichas cosas y que simultáneamente lo constituyen. Espacio que seguramente no es *uno*: ni cosmos ni Dios ni sujeto. Y que tampoco es neutral, un vacío homogéneo. El espacio es lo que posibilita al a vez la distancia y el encuentro, y no se identifica con la positividad de una estructura, con relaciones ya establecidas.

Wohnen, Denken,¹³⁸ el espacio parece recibir por primera vez una dignidad inusitada. Hay que reconocerlo: cuando Heidegger habla de lo abierto, del dar forma al vacío, de los límites (*peras* y *ápeiron*), cuando habla sobre una hendidura entre los modos de ser o cuando de una *estructura* fundamental (la cuaternidad dioses-mortales-cielo-tierra) o de cómo la cosa (*Ding*) les da un lugar (*Stätte*) a aquellos; el concepto de recolección o reunión (*Versammlung*) de la totalidad de lo ente, etc. claramente se refiere al espacio o a la espacialidad. Incluso y especialmente ahí donde se piensa el don a partir de una *dirección* (lo que realmente significa el *sentido*) está ya implicada la espacialidad de una flecha. Todo esto hay que tomarlo en cuenta como punto de partida, pero solo eso.

Pese a estas relaciones espaciales, toda la filosofía heideggeriana *orbita en torno a la obsesión por el tiempo y se estructura por este: Ursprung* (origen), *Schicksal* (destino), *Anfang* (inicio), *Ende* (final), *Geshichte des Seins* (historia del ser, pero también de la metafísica, de occidente, del pensar). Inicio, desarrollo, final. Tal es el esquema. Una y otra vez. Sea en la versión fáctica (la vida del *Dasein*, con su nacimiento, su *ser-para-la-muerte*, su existencia cotidiana y la decisión que re-comienza la vida auténtica), o en la histórico-ontológica (el origen de occidente, la historia

¹³⁸ Para una discusión sobre Heidegger y su interpretación del espacio en textos tardíos, ver: Romero, A. (2015). *Preguntas sobre la noción de habitar y su relación con el espacio: Ontología y topología*. Espacio I+D Innovación + Desarrollo. 4 (8), pp.51-70 y Romero, A. (2017). *Complexus: espacio y comunidad*. 15(25), pp. 5-30.

de occidente, su final y el nuevo inicio, más originario que el destino forjado por los griegos clásicos). El claro (*Lichtung*) prometido para el pensamiento, es decir, esa región abierta que debería servir como espacio de donación del ser, no puede desprenderse de su inserción dentro de una historia y un destino, o también, de un retorno. Retorno, primero, al origen del pensar en la vida fáctica y luego, en sentido histórico-genético, a occidente, a los griegos y luego a los primerísimos griegos: los Presocráticos. Pero el hecho de que la pregunta por el ser se restrinja al haber occidental es ya prueba suficiente de que la pregunta esencial es aquella por el tiempo de *una* región. Los individuos y los pueblos viven su destino solitario, en el hogar de su patria y su lengua. No se puede ni siquiera plantear el problema de la distribución del ser en diferentes regiones, no solamente épocas. Por ello no puede plantearse tampoco el problema de diferentes temporalidades, mucho menos del entrelazo entre tiempos y espacios. Esta región se constituye, sin duda, por un pensamiento aristotélico que busca el lugar “esencial” de las cosas, el acomodo en el hogar del mundo, la estructura premoderna de las comarcas (*Gegend*) y, *mutatis mutandis*, de las esferas del cielo desplegadas concéntricamente sobre el territorio humano. Por la misma razón los animales no pueden expandir el espacio del mundo, sino que, por el contrario, aparecen con el símbolo de lo negativo: el animal es pobre de mundo.

Hay que preguntarnos entonces por qué el espacio no aparece nunca con igual dignidad que el tiempo en Heidegger. Eso le habría planteado el problema de la imposibilidad de la unidad del ser, prerequisite de toda ontología. Habría tenido que plantearse la posibilidad de una división del ser. No hablamos aquí de la diferencia ontológica, que distingue al ser del ente, sino de una diferencia intraontológica, una *poliarquía*, nombre que usaríamos para nombrar la no-unidad del ser, o su *distribución* originaria, su principio múltiple. Entiéndase con ello no la multiplicidad de lo ente, sino del ser mismo, la imposibilidad de ofrecerle un suelo común, sea este el de la conciencia trascendental o el de la existencia humana en su cotidianidad.¹³⁹ El espacio es el médium de la exterioridad. La exterioridad puede aparecer en un primer término como trascendencia del *Dasein* respecto a sus condiciones dadas o del otro (del prójimo, como es el caso en Levinas) o del lenguaje (como en Derrida). En efecto, el *Dasein*, en tanto existente, es pensado por Heidegger por un “salir”, como un *éx-tasis*.¹⁴⁰ Pero se puede uno preguntar por qué a pesar de la invocación de lo exterior y del afuera no se presenta nunca una pregunta radical por el espacio. Se *debe* uno preguntar por qué el espacio no hace

¹³⁹ En este tenor es una pregunta digna de formularse por qué un Derrida, que busca llevar a Heidegger hasta sus últimas consecuencias, y que afirma que no habrá nombre único, ni siquiera el del ser, limite su concepto de espacio al intervalo (o espaciamiento), que no sale de la secuencia temporal del significante.

¹⁴⁰ Extendiendo las paradojas de la intersubjeividad en Husserl (donde el otro no puede darse de manera originaria en la esfera primordial del ego) Levinas formula su idea de exterioridad a partir del prójimo como punto exterior al ego. Y Derrida presenta a la escritura como un juego abierto infinitamente a la significación.

sino aparecer ligado a la existencia humana, al lenguaje (que es solamente humano), al prójimo (que es siempre imagen y semejanza de Dios como *persona*). Repetimos, no se trataría de explicitar una espacialidad del existente o de la existencia, o de la intersubjetividad o del lenguaje, sino de aquella que *expone* a la subjetividad entera (con su a priori de correlación intencional y su a priori de correlación intersubjetiva) al ser como vastedad que *la incluye* (a la intersubjetividad).

El argumento es simple, pero paradójico, pues implica *colocar a la subjetividad entera en un cosmos que le precede, a sabiendas de que dicho cosmos solamente se acredita, para nosotros, en nosotros (por circular que suene ello)*. Implica también que este situar la subjetividad no la reduzca en ningún sentido (fiscalista, por ejemplo). Recíprocamente, esto exige también “descondicionar”¹⁴¹ la naturaleza, es decir, reducirla a mera representación, concepto o efecto lingüístico, aunque ella se acredite solamente por esos medios. *El tiempo, ésta es la hipótesis, se presta para describir la vida de la existencia espiritual, entendiendo por ello a la*

¹⁴¹ El término se debe, claramente, a Schelling, para quien la tarea de una filosofía de la naturaleza consistiría en liberar al mundo natural y objetivo de su mero ser representación (lo condicionado). Ella sería recíproca, pero no necesariamente complementaria a la filosofía trascendental, que gira en torno a las condiciones subjetivas que hacen posible la experiencia. Incluso donde la subjetividad deja de operar como una instancia que impone sus categorías racionales desde fuera para encontrarlas en las cosas mismas (el tránsito de Kant a Husserl), no por ello se desplaza realmente la subjetividad, ni esa región originaria dada por el a priori de correlación que descubre la epojé fenomenológica. Es decir, hay un tránsito del yo consciente al yo inconsciente, de yo activo al yo pasivo y del yo constituido, al yo constituyente. Hay, incluso, un “preyo” (*Vorich*) o un yo primitivo (*Urich*), pero nada *antes* de él.

subjetividad que comprende el mundo, pero, ante todo, que se comprende.

El fundamento de las cosas sigue reposando en un sujeto, solo que un sujeto que no es matemático, sino artista, poeta, por su sensibilidad al tiempo, olvidado por el científico ya sometido al *Diktum* de los matemáticos. Todo lo que se comprenda del mundo dependerá, en última instancia, de la autocomprensión del humano. Pero espacio posee una ambigüedad, porque no parece remitir solamente a la vida que se despliega en un mundo, sino también al cosmos indiferente, a lo separado, a lo independiente. El arte recibe en Heidegger la misión de hablar la lengua del tiempo, del destino y del inicio. En cambio, la ciencia, en especial la matemática, permanecerá siempre como una instancia derivada que debe fundarse en el hogar del sentido. La aparente oposición entre tiempo y espacio dejará abierta la verdadera oposición, que es entre el espíritu y la naturaleza, o mejor, entre la existencia que comprende y lo comprendido (entre otras cosas). Desde el temprano texto sobre la ciencia histórica, Heidegger opone la visión científica del mundo (de la física, particularmente) fundada en la matemática a la visión espiritual típica de la *ciencia histórica*, fundada en una temporalidad auténtica. Pero aquí no hay espacialidad radical, no hay nada así como el concepto originario de espacio detrás de la geografía.

La pregunta por el espacio, es lo que aquí proponemos, supone este movimiento de doble inscripción: la subjetividad en la naturaleza y la naturaleza en la subjetividad. Pero asumir esta paradoja requeriría lo

impensable para Heidegger, a saber, la aceptación de que el ser (como comprensión del mundo) *también es* (en un sentido de *realitas*). Si el ser *fuese*, sería algo y, por tanto, remitiría a un ente, conduciendo a la conocida confusión ontológica que Heidegger no se cansa de denunciar. Pero si no se plantea la *realidad* del ser (limitado a su dimensión de sentido), entonces el completo ser queda engullido en la mera preocupación (*Sorge*) humana, en su existencia, en su mundo histórico y en su lenguaje, lo que termina por destruir la ontología como proyecto. Heidegger, sin embargo, pese a la evidente herencia historicista y la concepción de ciencias del espíritu heredada por Dilthey, posee también una tendencia “desubjetivante”, nacida de la crítica al subjetivismo de Husserl y Lask. Por un lado, está el Heidegger que hace coincidir sus lecturas existencial-teológicas de la vida auténtica con la fenomenología husserliana en el proyecto de una subjetividad que hace del ser el objeto de su ocupación vital-subjetiva. Es decir, que hace del ser lo que cae en la órbita de su existencia *auténtica*. Por el otro, está el Heidegger que retiene de la filosofía medieval el impulso ontológico sin privilegio de la subjetividad y donde el Dios-fundamento se retira hasta dejar tras de sí el lienzo de la nada. El primer caballo tira en dirección del humano, de su existencia, de su tragedia histórica y su anhelo por recomenzar su vida espiritual en una dirección distinta sobre la base de una existencia estética. El otro, avanza en dirección de una mirada del ser donde se privilegia la posibilidad y en la cual el humano no posee ninguna

centralidad. Los rasgos esenciales de esta segunda aprehensión del ser son la apertura y la donación.

El antipsicologismo progresa sin duda cuando se arranca el sentido a la psicología, pero el ego trascendental, incluso el *Dasein* instauro un subjetivismo nuevo, así sea más originario. No podemos ir más allá del sujeto sin más, como si pudiéramos dar el salto a un mundo sin nosotros. Pero si podemos saber que hay algo así como un *nosotros*, sin poder salir de ahí, es porque, de algún modo, estamos y no estamos en un “adentro”. Estamos, en la medida de que miramos desde una perspectiva (ontológica), pero no estamos, porque dicha perspectiva se ofrece como esencialmente múltiple, diferenciada en modos y estratos, en vías directas e indirectas, es decir, con una estructura diferenciada que impide toda reducción del ser a una “esfera primordial” o a una “última instancia”. Hay un éxtasis en la existencia (estar volcado hacia afuera y hacia lo que no es: el futuro), una relación con el otro en la intimidad (lo propio se articula en el lenguaje, que es esencialmente compartido), una exterioridad de mi cuerpo, una red de relaciones biológicas, físicas, químicas. ¿Cuál sería la última instancia? Su anudamiento. Y no lo primero, ni lo último, ni lo más profundo, ni lo más superficial.

El lenguaje desplaza el subjetivismo de la conciencia, pero instauro un trascendentalismo subjetivo inconsciente, una suerte de pensamiento sin sujeto que, finalmente, solamente existe en el mundo ideal del sentido y sus estructuras. La pregunta ontológica puede ser ontológica solamente si

el ser sobrepasa este horizonte lingüístico, que solamente es humano. Igualmente, si solamente se escapa del solipsismo (un único espacio de inscripción de los fenómenos: en mí) por medio de la intersubjetividad (donde ya no hay un espacio homogéneo y continuo, sino distribuido en diferentes puntos de vista), primero entre humanos, luego entre seres inteligentes y sintientes. Pero después, resulta preciso otorgar a las cosas mismas el derecho de establecer relaciones entre sí, es decir, una *interobjetividad* (término acuñado por Graham Harman). En términos más amplios, tendríamos que hablar de una interobjetivosubjetividad, donde, retomando la pregunta del idealismo alemán, se haga justicia a todos los niveles del ser, pero sin la ingenuidad de suponerles a las cosas la última palabra, es decir, sin invocar el famoso “mito de lo dado”. El espacio será también ese conjunto de regiones de actualidad-posibilidad donde lo separado pueda existir y co-existir, sin estar amarrado a relaciones determinadas, como aquella del sentido o del lenguaje, donde las cosas terminan siempre por ocupar su lugar, un lugar, por caducifolio o variable que se le quiera.

La pregunta por el espacio conecta, entonces, con un *realismo indirecto* donde debe concedérseles a las cosas una *autonomía relativa* respecto de su aprehensión. No un más allá, ni tampoco un “en sí” de cosas aisladas, sino sistemas de relaciones, entre los cuales la presentación/representación sería un caso muy peculiar. El “ego” será un sitio de testimonio, pero no el origen, el punto cero para fundar una

filosofía primera *stricto sensu*. El espacio es el campo donde las cosas pueden establecer relaciones entre ellas, y con “nosotros” en el campo del sentido, o en el espacio del lenguaje. Es preciso cuestionar si el lenguaje tiene esa pretendida función unificante de la multiplicidad real (como si lo “real” no estableciera relaciones igualmente reales de orden, interacción, estructura, unificación, etc.) o, en el otro extremo, si es justo decir que el lenguaje introduce una “herida” en el ser, una “falta”, en tanto que, al reemplazar la cosa misma, o al representarla *in absentia*, crearía un mundo autónomo y separado del mundo “natural”.¹⁴²

El concepto de espacio, tal como aquí lo sugerimos, amenaza necesariamente la centralidad de esa, la historia humana, como si fuera la historia del ser mismo. Amenaza la interioridad del espíritu y amenaza también el recaudo asegurado de lo ente por una subjetividad. Pero, por otro lado, reúne las cosas, las dispone en proximidad, sin someterlas a una estructura, ni a un conjunto de “lugares” determinados. Volvamos entonces al punto central. ¿Es que hace falta plantear la pregunta por el

¹⁴² La escritura y no el lenguaje hablado (habla, *Rede, langue*) es el primer sistema de reemplazo de las cosas y en el cual la “huella” deja de remitir a relaciones reales, para entrar en relaciones con representaciones y palabras. Este primer sistema es la memoria. La memoria retiene las cosas cuando se han fugado de la presencia. Pero la memoria no es patrimonio humano, sino, al menos, de todo un conjunto de seres con sistemas nerviosos complejos. La “herida” en el ser, si así se quiere llamar la función de “signo” como la retención de lo presente en una huella, está ya en la vida misma, que no es un estado de cosas, está presente en la memoria. Pero ya la vida, en tanto que no es un sistema mecánico, de pura presencia, opera con estados de déficit y superávit, de retención y protención. Como el mismo Derrida (1988) parece insinuarlo en *De la Gramatología*, el ADN pareciera constituir ya una suerte de escritura, pues involucra mecanismos de inscripción, traducción, expresión.

espacio para formular una ontología? Esta pregunta depende, a su vez, del modo mismo del preguntar. Heidegger, desde el comienzo de su obra hasta el final, opera con la estructura argumental del *fundamento*. Las ciencias de la naturaleza deben *fundarse* en las ciencias del espíritu, que a su vez deben fundarse en la filosofía, que debe fundarse en el pensar esencial o, precisamente, fundamental. Si preguntamos por la “esencia” o el “fundamento” abiertamente asumimos la estructura que opone (por más que sean inseparables los *relata* son conceptualmente *excluyentes*) lo fundante a lo fundado (lo trascendental a lo empírico, el principio al hecho, el ser al ente, etc.) y asumimos también una estructura jerárquica direccional que va de lo originario a lo derivado, de lo a priori a lo empírico, y que funda toda *filosofía primera*. De aquí se sigue la “tópica” heideggeriana del árbol, con su raíz (el pensar), su tronco (la filosofía) y las ramas (las ciencias), en una visión que no sabe reconocer la revolución matemática del espacio donde precisamente se pierde el centro de gravedad absoluto de una tierra (*Erde*) que pueda fungir como suelo único y último de la vida, material y espiritual.

Finalmente, para que la filosofía primera sea posible, es necesario que la *multiplicidad* de lo efectivo se deje *aprehender, recolectar*. La unidad está supuesta en toda ontología, evidente en el hecho de que hablamos de *el ser*. El artículo, definido y en singular, asume ya un camino de inteligibilidad. Pero la pregunta es cómo mantener ese terreno que pone en común las cosas, sin incluirlas en una interioridad, sea subjetiva,

lingüística o humana. Ya la noción husserliana de intersubjetividad, donde mi ego individual pierde su centralidad (un giro copernicano más radical que el kantiano), constituye un paso hacia el pensamiento de lo espacial, de lo *relativamente separado*, del encuentro y desencuentro posibles, en vez del peso de una esencia y un destino. Dicho descentramiento, similar al modo como Bruno opera contra el universo aristotélico, se agrava cuando se considera la constitución del mundo por parte de otros animales (a quienes no se les puede escatimar percepción, memoria y cálculos mentales de alguna clase). Si la noción de horizonte se extendía ya de manera indefinida y con bordes borrosos en mi propia experiencia temporal y espacial, la intersubjetividad debía asegurar un espacio común, pero sin que se perdiera la individualidad de cada uno. El resultado tenía que ser un espacio con “parches” de horizontes individuales “cosidos”, formando, en otro nivel, una compleja topología, la cual se volvería más compleja al expandirse más allá de los humanos. En el límite, si nos topamos con los linderos entre lo inteligente y lo vivo o entre lo vivo y lo no-vivo, resulta ya difícil delimitar a qué seres corresponde la constitución de un mundo y puede plantearse la pregunta de si la intencionalidad no es un caso especial de las innumerables relaciones entre los entes. En sentido “lógico” resulta entonces al menos necesaria plantear la pregunta de hasta dónde la relación con lo otro es ética y hasta dónde es ontológica, es decir, hasta donde el “no” del “no-yo” conduce al prójimo (el que no soy yo) o a las cosas (lo que no puede

ser llamado yo). De este modo preguntamos también por la estructura de una lógica que pueda hacer justicia tanto a la ontología, como a la ética, anunciando así un sentido de verdad precisamente como *justicia* y no solamente como traer a la presencia.

Heidegger no puede plantear la pregunta por el espacio en los términos en que lo hemos formulado, sobre todo, por su prejuicio sobre las ciencias naturales y, en especial, la matemática que les sirve de fondo. A continuación, veremos qué es lo que el pensamiento matemático tiene reservado en cuanto posibilidad para una ontología que pueda impugnar la parcialidad del binomio ser y tiempo, incluyendo al espacio. La matemática es la ciencia que ha pensado el espacio de manera absolutamente radical y novedosa. La matemática, por otro lado, y a diferencia del juicio, que se articula lingüísticamente, es capaz de plantear relaciones reales, lejanas y extrañas del mundo, pero también conceptuales, pudiendo articularse entre el mundo de la ciencia y de la filosofía.

2. Cosmos y mundo: lo matemático y la matemática

Il nous faut trouver le lien entre la Terre de Galilée (le Réel du point de vue ci-devant) et la

*Terre de Husserl (la réalité, du même point de vue),
sans subordonner l'une à l'autre car l'une et l'autre
sont vraies pour autant que nous existons,*

Augustin Berque

En una de sus notas escribe Eugen Fink: “La teoría del tiempo como forma del sentido interno: este apriorismo subjetivo opera como raíz del historicismo y de la filosofía de la vida y de la ontología temporalística [*temporalistisch*] de Heidegger”.¹⁴³ En efecto, la ontología de Heidegger se funda en el tiempo de la vida espiritual (*geistlich*), mientras que el espacio suele recaer en manos de la matemática como *medición de un mundo discontinuo (partes extra partes)* y ajeno a la subjetividad. En un anexo a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger expone el papel al que está llamada la historia como fundamentación de una filosofía de la vida: “El verdadero *organon* de la comprensión de la vida es la historia, no como ciencia histórica [*Geschichtswissenschaft*] [...] sino como vida vivida [...]”¹⁴⁴ y ésta es vivida, fundamentalmente, como *sentido*. La matemática, por el contrario, representa un alejamiento del suelo de sentido de la vida en su autocomprensión, lo cual es especialmente verdadero para la ciencia moderna.

¹⁴³ Fink, E. (2006). (2006b). Frank Bruzina, E. *Phänomenologische Werkstatt 2: Eugen Fink Gesamtausgabe*.

Friburgo: Karl Alber. Sección: Z-XII 36a- 38d, p.201).

¹⁴⁴ Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe 58. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann. P. 256.

En repetidas ocasiones, especialmente en sus primeros textos, Heidegger se enfrenta a la física de su tiempo, tanto relativista, como cuántica, para mostrar por qué no constituyen ninguna revolución ni en la noción de tiempo ni en la de espacio. Lo fundamental para Heidegger no consiste en lo absoluto o lo relativo del tiempo o del espacio, tampoco en la puesta en duda de la causalidad mecánica, ni en lo irreconciliable del mundo atómico y del mundo a escala cósmica, o la dualidad de la luz. Nada de esto le parece relevante a Heidegger porque lo “esencial” de la ciencia consiste en la *medición*. El problema de la ciencia no reside en su razonamiento mecánico contra uno teleológico, discreto o continuo, determinista o estadístico, absoluto o relativo, etc., sino en el hecho de que se expresa *numéricamente*. En Einstein, en tanto que el tiempo se constituye en una coordenada más de la determinación objetiva y numérica de los objetos del universo, no se aparta un ápice de la empresa cartesiana. Lo mismo sucede con la física cuántica: el mundo discreto, los niveles de energía, la indeterminación, la probabilidad, etc., siguen siendo elementos que se insertan en más ecuaciones que pueden ser resueltas numéricamente. El problema de la física relativista, según Heidegger, consiste en que no se plantea la pregunta por el tiempo *en sí mismo*, sino solamente sobre cómo *medirlo*. ¿Pero cuál sería el tiempo en sí? ¿Tiene acaso sentido pensarlo fuera de toda relación? ¿Y bastaría un sujeto, incluso un existente para que hubiera tiempo? ¿No es la muerte el umbral entre el sentido y el mundo fuera del sentido? ¿No es la muerte lo más

pasivo porque me acontece desde fuera del sentido, desde el tiempo del cosmos, donde todo caduca? La pregunta radical por el tiempo en Heidegger es aquella que nos conduce al tiempo espiritual, vivido por nosotros en términos de *sentido*. Solamente en ese tiempo espiritual y originario es donde cobran sentido y *lugar* todas las teorías y especulaciones sobre el universo. La ciencia, en cambio, se limita a determinar el mundo como número, medida y, especialmente, como espacio.

En las lecciones de 1935-1936 tituladas *La pregunta por la cosa*¹⁴⁵ Heidegger intenta rastrear el origen de la matemática en el concepto más originario de “lo matemático” con el fin de explicar: a) cómo quedó presa de su determinación meramente numérica y b) cómo es que lo matemático-numérico se asoció con la ontología para convertirse en una determinación total de lo ente, que iría desde Descartes hasta Einstein. Esto permitiría relativizar la ciencia en su pretensión de abarcar el mundo reduciéndolo a la medida y volver a pensar lo matemático como determinación a priori de los fenómenos en una suerte de proto-trascendentalidad fundada en un mundo de la vida fáctica. Con ello se vuelve factible escapar de la dimensión de exterioridad del espacio moderno (y su subsunción de facto del tiempo) para pensar el tiempo en sí mismo, lo que significa, remitirlo al tiempo vivido, experimentado de

¹⁴⁵ Heidegger, M. (1962). *Die Frage Nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübinga: Max Niemeyer.

manera originaria. En las lecciones aludidas Heidegger remite lo matemático a su sentido griego como lo que puede ser aprendido (*lernbar*) y enseñado (*lehrbar*). Aprender (*lernen*) significa, además un familiarizarse (*kennenlernen*) con las cosas. Lo matemático es, además, lo que sabemos de las cosas *antes* de habérselas con ellas directamente. Es así que afirma Heidegger:

Lo matemático es aquello claro [*offenbar*] en las cosas en lo cual siempre nos movemos ya y de acuerdo con lo cual experimentamos las cosas como cosas. Lo matemático es aquella posición fundamental [*Grundstellung*] respecto a las cosas en la cual las anticipamos [*vor-nehmen*] respecto a cómo ellas nos son ya dadas, o cómo deben [*müssen*] y deberían [*sollen*] ser dadas. Lo matemático es por tanto el supuesto fundamental [*Grundvoraussetzung*] del conocimiento de las cosas.

Si lo matemático es lo que puede ser enseñado y aprendido, es también lo que puede ser *transmitido*. De este modo, lo matemático forma parte integral de lo histórico. Lo matemático apunta entonces a una suerte de *a priori* conceptual histórico que determina las posibilidades de ser de las cosas. Hay que entender, sin embargo, que este *a priori*, además de histórico, es concreto. Lo matemático y el saber técnico son inseparables de las cosas producidas (*hergestellt*) bajo su gobierno. En un mundo de producción técnica como el nuestro, por

ejemplo, está ya supuesto un saber técnico-científico-matemático-numérico en cada cosa generada. Vemos así que lo matemático se refiere a un a priori conceptual e histórico con el que se aprehenden las cosas en su genericidad. Es, sin embargo, una comprensión de lo matemático como mero número y de la generalización de dicha comprensión a todo lo ente, lo que constituye la esencia de la ciencia moderna. Por esencia debe comprenderse el conjunto de conceptos fundamentales que cimentan una comprensión del mundo. “Ser” se refiere a esta comprensión general y última a partir de la cual todas las cosas son “accesibles” o presentes para nosotros. Por ello, los números o lo numérico (*Zahlenhaftes*) son algo matemático, pero no lo matemático algo numérico. Lo matemático, dice finalmente Heidegger, son las cosas en tanto que tomamos conocimiento (*Kenntnis nehmen*) de ellas: “en lo corporal como lo corpóreo, en el vegetal lo vegetal, en el animal lo animal” (P. 56).

Ahora, la verdadera crítica a la determinación numérica de lo matemático aparece cuando Heidegger intenta *fundarlo* en la experiencia cotidiana. El mundo no es una suma de cosas, sino algo que tomamos en su conjunto (*zusammennehmen* y que constituiría un *Zusammenhang* o conjunto). El numerar es algo *secundario y exterior*. Lo primario es el mundo significativo de lugares y tiempo internos. En su argumentación Heidegger compara el concepto de movimiento en Aristóteles y en Newton, pues es aquí donde se identifica lo específicamente moderno del

tratamiento de la naturaleza y del ser en general. En ambos existe una preocupación por la aprehensión del movimiento, pero en Newton prima una generalidad que destruye las diferencias aristotélicas del mundo, particularmente los tipos de entes, sus lugares y sus movimientos. Aristóteles en su física trae el tiempo al dominio de la medida. Pero se diferencia de la física moderna en que el número se arroja en el cosmos ordenado según lugares metafísicos. En Aristóteles, dice Heidegger, cada cosa se mueve según su naturaleza o esencia, y lo hace también en su lugar o sitio determinado. En contraste, para Newton, las leyes vuelven homogéneo el mundo. Esto se aprecia en la ley de la inercia: todo cuerpo (sin hacer diferencia de los cuerpos celestes y terrestres), se desplaza en movimiento rectilíneo (y no en círculos, como las esferas, fundiendo, nuevamente, el cielo con la tierra, a los mortales con los divinos) uniforme, es decir, en un espacio homogéneo (a diferencia de la doctrina de los lugares aristotélicos, que dividen el cosmos en regiones determinadas), pues cada cosa puede estar en cualquier lugar. Es cuestión de definir un sistema de coordenadas. Todos los lugares son relativos y el mundo cerrado de Aristóteles se disuelve en el infinito *sensorium Dei*. Adicionalmente, en Aristóteles es preciso explicar cómo es que las cosas se ponen en movimiento, sea por sí mismas o por otro. En Newton el movimiento es ya un punto de partida, incluso el punto cero de la física. Reposo y movimiento no se distinguen si no hay cambio en este último. Este terreno homogéneo es el que permite introducir una métrica

homogénea en todo el universo, permitiendo que la totalidad de los entes sean devorados por él. Con ello se termina el concepto de naturaleza de las cosas, de esencia.

Este proyecto es continuado por Galileo y la definición de la matemática como lenguaje de la naturaleza. La matemática se convierte en el diseño previo (*Entwurf*) de las cosas y en el nuevo espacio de juego (*Spielraum*; o también margen de juego) donde las cosas se muestran. La matemática de Galileo no procede según principios internos de las cosas, sino por axiomas propios. Dichos axiomas serán los nuevos principios (*Grundsätze*) o fundamento (*Grund*), que dará la medida (*Maßstab*) de las cosas y, por tanto, su acceso. En pocas palabras, puesto que tiempo y espacio han sido convertidos en medidas homogéneas solamente puede haber movimientos homogéneos, los cuales, gracias a ello, pueden ser medidos. En este contexto, Descartes es la figura central que fija metafísicamente estos principios. El entendimiento humano deberá ser guiado absolutamente en su comprensión del ser por la matemática. Pongamos atención en el hecho de que Descartes divide el mundo (así sea en principio por razones metodológicas) en alma y cuerpo, asimilando el segundo al espacio y tomando a la geometría como el modo fundamental de conocimiento de este. Es aquí donde lo matemático se vuelve no solamente numérico, sino también espacial. Pero si el mundo se debe someter al espacio, es porque este es fundamentalmente aprehensible por un sujeto pensante. El sujeto solamente puede pensar el mundo a partir

de la matemática y las cosas en la medida en que se dejan inscribir en un plano indiferente.

3. Matemáticas, espacio y ontología

En la primera parte de este escrito hemos explicitado ya qué rasgos de la filosofía heideggeriana permanecen dentro de los límites de un subjetivismo ampliado y, diríamos, pasivo e inconsciente. Este subjetivismo ampliado se despliega como temporalidad y lenguaje. Desde Agustín hasta Bergson el tiempo ha sido el *medium* privilegiado de la interioridad, del espíritu, de la intimidad. Por el contrario, el espacio ha sido caracterizado por la multiplicidad, lo exterior y lo indiferente. Este mundo salvaje resulta finalmente domado por la matemática, de modo que al espíritu le quedará, además de la responsabilidad de reunir la totalidad de lo existente, la tarea de ofrecer una *apertura* frente al mundo clausurado de la naturaleza. Como dice Rosenzweig en la *Urzelle* a la *Estrella de la Redención*, en términos muy similares a lo discutido: Kant será el más grande filósofo al haber pensado la libertad como el milagro en el mundo del fenómeno (*Wunder in der Erscheinungswelt*).¹⁴⁶ En

¹⁴⁶ Rosenzweig, F. (1979). *Der Mensch und Sein Werk 3. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Dordrecht, Boston, Lancaster: Springer. P. 129.

efecto, si la naturaleza no puede ser nada fuera de la matemática y la matemática es reducida a un mero contabilizar sobre la base de un volver-homogéneo el ser, resulta evidente que el espíritu debe cargar en sus hombros la tarea de crear un nuevo acceso a las cosas, estar atento a lo nuevo de un acontecimiento, que solamente puede ser equiparado con lo milagroso o lo mesiánico. La poesía aparece, así, como la vía idónea para contrarrestar el predominio de la matemática. Mientras que la matemática mide, ordena y clasifica, la poesía rompe, desordena e instauro lo nuevo. Pero este es precisamente el prejuicio fundamental de Heidegger, derivado de su herencia diltheyana: la oposición entre matemática e historia, entre geometría y temporalidad vivida, que termina por convertirse en una *inversión* que busca fundar la matemática en lo histórico y la geometría en la temporalidad vivida. Y esto, lo que fuerza a fundar toda la ciencia natural, física, biológica, química, etc., en la historia. Ello se aprecia con toda claridad en el recurso histórico para relativizar la potencia metafísica de la visión matemático-numérica del mundo y en la recuperación de Aristóteles, con su doctrina de los lugares y la esencia particular de cada cosa, frente al abismático e indiferente universo que nos revela la matemática. Sin embargo, aquí es preciso cuestionar: a) si es posible separar (sea para oponer, sea para subordinar) lo vivido al número; b) si realmente se puede *fundar* la matemática en un mundo de la vida y del sentido o si más bien ésta es aquello que nos permite *distanciarnos* de la inmediatez de la vida y del terreno restringido

de lo vivido en carne propia (*Leibhaft*), pues es posible que de otro modo caigamos tan solo en una forma más pura de psicologismo o de escepticismo.

No podemos dar respuesta a todas estas preguntas. Lo que intentaremos aquí es solamente mostrar por qué la matemática, si bien nos aleja de la experiencia inmediata de la vida y de un mundo significativo, es, por otro lado, la abstracción necesaria para avanzar hacia aquellas regiones de las cuales no podemos tener vivencia directa, como ciertos objetos de la física. Y es también un modo de establecer correspondencias estructurales entre las cosas sin tener que suponer relaciones acordes a nuestra medida humana. La matemática ofrece también el camino para otear, por un paso al límite, todo aquello que desborda las fronteras del sentido inmediato y, sobre todo, del sentido común. Por la matemática podemos atisbar la nada, el infinito y el devenir más allá de los límites de lo que nuestro cuerpo, nuestra imaginación y nuestro lenguaje lo permiten. En ese mundo descarnado de la matemática realmente obtenemos nuevas visiones, nuevos objetos, nuevos entes que son mediaciones que se vuelven inmediatas para cada nueva generación. El avance de los números y los símbolos abstractos no solamente aleja de la experiencia, sino que hacen posibles otras experiencias.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Kittler recuerda cómo la invención de los números reales y los exponentes generales tuvo un efecto sobre la música en su comprensión, notación y construcción de

La caracterización de Heidegger es históricamente correcta. La matemática se movió en dirección de la abstracción con el fin de hacer *commensurable* el universo. Por el número el universo puede mostrar todas sus interacciones, mientras que el cosmos griego pintaba todo de vívidos colores, pero sin poder captar relaciones efectivas. El costo ha sido un aparato conceptual difícil de penetrar y con nulas referencias directas al mundo concreto de la vida. Y, sin embargo, este aparato es el que trae nuevas formas de lo visible y lo pensable. Si decimos que la matemática homogeneiza el mundo en un sentido, debemos reconocer también que lo hace en contra y por contraste de nuestro mundo del sentido común. Es fácil argumentar que este mundo de la vida es, en otro sentido, más homogéneo que las matemáticas al dejarse gobernar por nuestro capricho principal en turno. La matemática transmite algo de las cosas mismas por cuanto no se deja domeñar por el sentido común, ni lo esperable. Si decimos que la caracterización de Heidegger es históricamente correcta, es porque no pasa, en sentido estricto, de Descartes, Newton y Galileo. Es un prejuicio sin más afirmar que la matemática no es sino determinación *numérica* de las cosas. Ya desde el siglo XIX, cuando surgen la topología matemática y la teoría de conjuntos el número queda relegado de toda

instrumentos, de tal modo que ciertas ideas matemáticas, incluso numéricas, están detrás de los sonidos que hoy apreciamos en “sinfonías, sonatas, acordes sentidos de tercera y de séptima” de tal modo que “un mero signo, $2^{1/12}$ nos proveyó de oídos para lo hasta ahora inaudito”. Kittler, F. (2006). *Number and Numeral*. Theory, Culture & Society 23(7–8). P. 58.

función primaria. Incluso la teoría de números deja de ser una doctrina de aplicación directa a las cosas. Tómese por ejemplo la teoría de los cardinales de Cantor, inicio de la teoría de conjuntos. Tómese la relativización del espacio y la multiplicación de las métricas posibles en Gauss y Riemann, o la invención de espacios topológicos donde no existe en absoluto la noción de medida. Ya solamente en el terreno de la teoría de conjuntos es posible producir los números a partir de definiciones lógicas. Pero en contra de las abstracciones de la teoría de conjuntos, la topología, la teoría de categorías y de topos, han vuelto a introducir lo visible en la matemática, sea desde delirantes superficies, hasta diagramas y esquemas. La tarea de la filosofía, antes que buscar un cuestionable último suelo de las cosas, debe ofrecer los *mapas para orientarse en un mundo múltiple*. Tiene razón Heidegger al reclamar un elemento cualitativo en contraste con la matemática que se emplea en las ciencias, pero la matemática es ya, desde el siglo XX, sobre todo, una disciplina cualitativa, muy por encima de sus aplicaciones científicas y tecnológicas.

Heidegger ha radicalizado el concepto husserliano de donación al expresar el ser como el darse en general: *es gibt Sein*. El ser se da. En castellano podríamos decir también: *el ser tiene lugar*. Se da como lugar, haciendo lugar, dando lugar, haciéndose tiempo y espacio. Pero el lugar no se le puede encargar exclusivamente al poeta, ni al lenguaje. No podría haber donación en general si no hubiese un darse recíproco (aunque no necesariamente simétrico) entre las cosas y los egos (cosa-cosa, cosa-ego,

ego-ego), de los cuales surge el espacio en el que ellas mismas están. No hay que salir a ningún sitio, porque no hay adentro, pero no estamos tampoco en el “gran afuera”, como si no hubiese un adentro relativo. Hay, solamente, ese entrelazo de donaciones (que aquí ligaremos con la flecha matemática de la teoría de categorías), directas e indirectas, ese traslape local entre espacio-tiempos, donde el sentido humano no es más el sitio de proyección constante de dichas relaciones, pero en absoluto su origen, ni una región que las agote.

Este pensamiento del ser como donación que surge del darse recíproco de las cosas en espacios particulares (que aquí identificaremos con las categorías) parece poder expresarse de manera suprema en cierta matemática contemporánea: la teoría de categorías.¹⁴⁸ No es posible retener la riqueza del mundo de la ciencia si se la convierte en una esclava ontológica de la mirada del poeta. De este centralismo subjetivo se deriva el desprecio del animal y la terquedad en el trato de las cosas naturales y un humanismo, del cual Heidegger fue primerísimo crítico. La matemática, en su extrañeza respecto al mundo y su extraña familiaridad para el pensamiento, funciona como la instancia paradójica que acerca lo lejano y aleja lo cercano. Al mismo tiempo, y en esto tiene Badiou razón¹⁴⁹, aunque de manera parcial, la matemática tiene el privilegio de

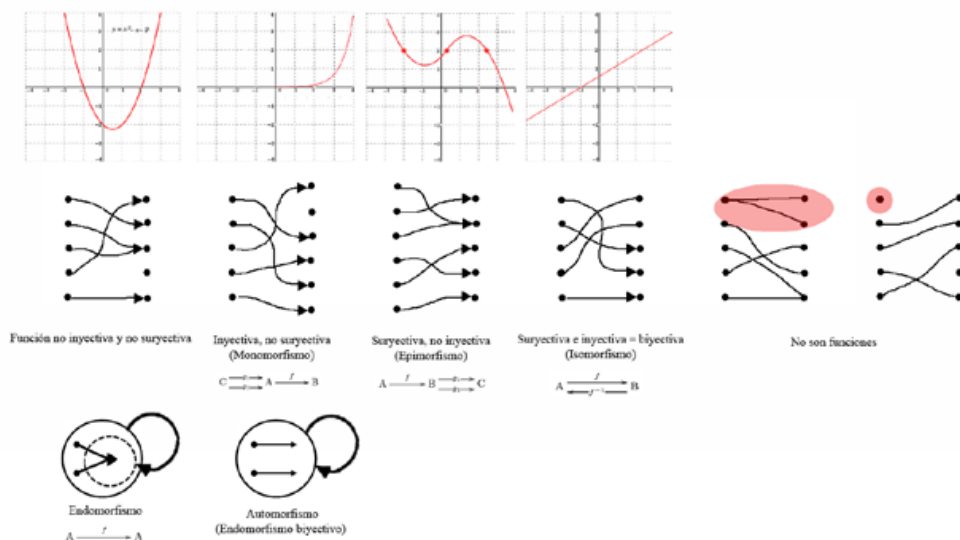
¹⁴⁸ Ver especialmente el trabajo que ha hecho Fernando Zalamea en esta dirección. Por ejemplo: Zalamea, F. (2009). *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

¹⁴⁹ Ver: Badiou, A. (1990). *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra.

hacer pensable lo impensable al volver pensable lo *múltiple*. La matemática contemporánea, que no alcanza a aprehender Heidegger, está en mejores condiciones que su versión clásica para hacer accesibles las preguntas ontológicas que este plantea. Podríamos resumir en tres puntos lo que este pensamiento matemático hace pensable: a) la variación (espacial y temporal), b) la multiplicidad (de espacios y tiempos) y la donación (de las cosas entre sí).

Intentemos mostrarlo de manera muy comprimida. No tenemos más espacio. La teoría de categorías, que aquí esbozamos de manera muy incipiente, tiene su prehistoria en la matemática moderna que Heidegger critica, pero que no alcanza a seguir lo suficientemente lejos y puede verse como un desarrollo de la teoría de funciones. Pero vayamos más lento. La matemática moderna se funda en el concepto de ecuación. Una ecuación es una relación de igualdad entre dos expresiones o miembros, las cuales contienen una o más variables. Pero ésta resulta de la generalización del concepto más básico de *igualdad*. Cuando Kant escribe en la *KrV* sobre los juicios sintéticos a priori, no puede sino expresar fascinación por la matemática. En efecto, la suma $4+3=7$ es diferente de la mera igualdad $1=1$. Hay algo nuevo ahí, una verdadera síntesis. Esta relación es enigmática porque, como lo nota Kant, nos conduce, por un lado, a la absoluta igualdad: $3+4$ es lo “mismo” que 7 y, sin embargo, las expresiones no son idénticas, no se dice lo mismo dos veces, como en la tautología. La ecuación toma por base la igualdad, pero introduce un

elemento decisivo en la ciencia contemporánea, a saber, el de *variable*. La ecuación introduce la *variación*. Por primera vez, el símbolo permite realizar operaciones sin que su valor deba ser determinado de antemano. En un primer momento la variable se corresponde con una incógnita que puede ser despejada, como en la ecuación $3+x=7$, donde $x=4$. Pero en términos más generales, la ecuación puede aceptar *varias soluciones*. La ecuación no determina el mundo sin abrirlo a varias posibilidades igualmente legítimas. Llegamos ahora sí al concepto de función. Ésta, a diferencia de la ecuación, permite obtener no solamente diferentes soluciones, sino que admite *variación en los valores de entrada*. Mientras que la ecuación es una relación entre variables, la función es el *resultado* de una regla que se aplica a un conjunto. El conjunto de inicio es el *dominio*, el conjunto resultado es el *codominio*, la regla es la función que permite obtener el segundo a partir del primero. Con la función pasamos de la mera igualdad, a diferentes tipos de *equivalencia*. Hay funciones, por ejemplo, biyectivas, sobreyectivas o inyectivas, que responden a diferentes relaciones entre *dominio* y *codominio*.



Una función expresa una relación entre dos variables. Esta relación $f(x)$ se llama también un *mapa* o *transformación* y, cuando se generaliza a otros campos de la matemática, como en la teoría de categorías, se llama *morfismo* representándose con una flecha: $f: X \rightarrow Y$ ¿No podríamos decir que la flecha expresa precisamente este hecho del darse? ¿No podrían representar los dos términos de la relación *nóesis* y *nóema*, sin que tengamos que decir qué es cada uno, pues solamente se muestran recíprocamente por su correlación? Entendámoslo bien. Como hemos dicho, la teoría de categorías es una suerte de generalización de la teoría de funciones. En ella tenemos objetos y morfismos y ambos elementos, junto con ciertos axiomas muy básicos, forman una categoría. Los objetos no son objetos en sentido usual, sino *términos* que entran en una *relación*, que denotamos con una *flecha*. No decimos *qué* sea un lado o qué sea el otro, solamente decimos que uno se manifiesta o se expresa en el otro y que ahí, en la función, se expresa un *modo de ser*. La flecha aquí implicada

no supone una correlación, sino que incluye todas las posibles relaciones, todos los posibles caminos o trayectos que llevan de un lugar a otro. Dicho trayecto, hay que decirlo, puede ser tomado como la relación entre dos elementos separados, pero correlacionados por la flecha, o como una transformación, un devenir o un tránsito. Tampoco es forzoso decir que un lado no es nada fuera de las relaciones que establece con el otro, sino solamente que un lado se expresa de tal o cual manera gracias a su otro. Esto significa que los términos podrían ponerse en conexión con otros términos y a partir de otras relaciones en diferentes contextos o espacios, que corresponderían a diferentes regiones. Por ejemplo, podríamos tomar al humano en relación con otro humano o con un animal o con una cosa no viva. Pero podríamos poner en relación también a animales con animales, animales con cosas. A su vez, cada uno de estos conjuntos estructurados, las categorías, pueden ser puestas en relación con otras categorías, estableciendo así el nexo de relación de lo que llamamos mundo, pero no a partir de un suelo, ni de una totalidad, sino de *conexiones*.

La flecha nos permite ver la relación de transformación entre el dominio y el codominio, que es, fundamentalmente, una de *expresión*. X se expresa como Y, o X se manifiesta como Y, bajo cierta condición o “perspectiva”, establecida por la función. X solamente se “muestra” como Y bajo la condición $f(X)$. ¿No resulta mucho más precisa la flecha que el término “ser” para mostrar la relación de expresión, o, más precisamente,

de *donación*? La flecha podría ser utilizada para representar una multitud de relaciones matemáticas: $A=B$, $A>B$, $A \leq B$, $A \in B$, etc. No estamos justificados a traducir en términos lingüísticos los signos traduciendo: “A es igual que B” o “A es mayor que B”. Lenguaje natural y formal no son equivalentes, pero tampoco reducibles uno al otro.

Espacio y matemáticas van de la mano. De hecho, espacio, tiempo y matemáticas van de la mano. La matemática conceptual de siglo XX, en especial la teoría de categorías que surge de las funciones, está más próxima a lo matemático que describe Heidegger en *La pregunta por la cosa*. Se trata de un hacer visible sin agotar el donarse. Se trata de multiplicar las donaciones en su tipo y naturaleza, lo cual no puede tener lugar si el sentido humano y su lenguaje dominan la totalidad de lo ente. La matemática no está fundada en el lenguaje, ni en el mundo de la vida. No es tampoco una matriz inmaterial. Es una extrañeza dentro de lo familiar y una familiar extrañeza. La matemática resulta un modo de mostrar tan originario como el lenguaje en tanto que hace accesible la naturaleza de un modo singular. El primer silencio de Heidegger en el mundo presocrático será entonces respecto a Pitágoras y Filolao a quienes Aristóteles ataca tan duramente en la *Metafísica*. Pitágoras no hace poesía, sino matemáticas otorgándole al *ἀριθμός* un derecho ontológico. Tan antiguo como el poema, el número reclama su lugar y lo seguirá haciendo, a condición de que lo entendamos en sentido amplio. Se puede hablar mucho sobre el universo, se le pueden dedicar cantos y llantos,

pero este se nos hace accesible más allá de nuestra constitución, por medio de la ciencia y, más concretamente, la matemática. No es que el libro de la naturaleza esté escrito en el lenguaje de las matemáticas, sino que el “*matema*”, nombre actual que reclama el *ἄριθμός* como su prehistoria, hace posible *percibir* todo un mundo que llamamos natural, pero, sobre todo, nos permite interrogar el ser a partir de más de un registro. Rebasar la frontera de lo inmediato, interponer distancia respecto al mundo vivido y ofrecer un espacio de contraste son las funciones de lo matemático, que difícilmente puede servir como una matriz tan genérica como la que pretende adscribirle Heidegger. El ser no remite a un solo registro, ni *un* suelo. Hay algo esencialmente plural en su constitución. La silla no es mi silla y el lugar que ocupa en la cotidianeidad. Es, también, ese conjunto de moléculas de plástico que silenciosamente contaminan el ambiente. Es, también, todas las imágenes y representaciones que se han hecho de las sillas. Es todo lo que se ha dicho y escrito de las sillas. Es todo eso. Al mismo tiempo. Y más. Pero este más, esta multiplicación radical de los registros lo ofrece la matemática respecto al lenguaje, y lo hace pensable. Sin la extrañeza y distancia de lo matemático estaríamos sumidos en la más dolorosa inmediatez. Incluso la trascendencia del mundo no sería sino un tránsito de ingenuidad en ingenuidad, de inmediatez en inmediatez. El mundo descarnado de la matemática es el centauro con el se cabalga la sinuosa frontera entre espíritu y naturaleza.

Referencias bibliográficas

- BADIOU, A. (1990). Manifiesto por la filosofía. Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, J. (1988). De la Gramatología. México: Siglo XXI.
- (1989). *La différance*. En: Márgenes de la Filosofía. Madrid: Cátedra.
- (2000). Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl. Buenos Aires, Manantial. P. 161-162.
- FINK, E. (2006). Frank Bruzina, E. Phänomenologische Werkstatt 2: Eugen Fink Gesamtausgabe. Friburgo: Karl Alber. Sección: Z-XII 36a- 38d, p.201).
- KITTLER, F. (2006). Number and Numeral. *Theory, Culture & Society*, 23(7–8): 58.
- HARMAN, G. (2009). Levinas and the triple critique of Heidegger En: *Philosophy Today*. Invierno 2009. DePaul University.
- HEIDEGGER, M. (1962). Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Tubinga: Max Niemeyer.
- (1989). El ser y el tiempo. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1993). Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20). Gesamtausgabe 58. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann. P. 256.
- ROMERO, A. (2015) Preguntas sobre la noción de habitar y su relación con el espacio: Ontología y topología. *Espacio I+D Innovación+Desarrollo*. 4 (8), 51-70
- ROMERO, A. (2017). Complexus: espacio y comunidad. 15(25), pp. 5-30.
- ROSENZWEIG, F. (1979). Der Mensch und Sein Werk 3. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Dordrecht, Boston, Lancaster: Springer. P. 129.
- ZALAMEA, F. (2009). Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Temporalidad originaria en Levinas

Jorge Medina Delgadillo

El objetivo de este trabajo será mostrar, por una parte, cómo Levinas pudo haber releído el párrafo 65 de *Ser y Tiempo*, para luego, en un segundo momento, mostrar una forma sugerente en que Levinas propondrá el tiempo originario, en parte con deudas y en parte con distanciamientos al propio Heidegger y, por último, esbozaré algo sobre la gramática del verbo hebreo y cómo además de completar a Levinas da, paradójicamente, cierta razón a la aproximación heideggeriana del tiempo.

1. Una intuición brillante: la coimplicación de pasado, presente y futuro

Heidegger comenta en *Ser y Tiempo* que “el sentido de ser del Dasein no es algo «otro» y flotante, algo «ajeno» al Dasein mismo, sino que es el mismo Dasein que se autocomprende.” (GA 2: 325), un adelantarse, un venir hacia sí mismo en poder-ser. Es un autocomprender que significa hacerse cargo de sí, hacerse cargo de su propio pasado en tanto haber-

vido, y proyectarse a un futuro en tanto posibilidad, siempre en la continuidad del “es”, del presente. Así pues, el futuro, el pasado y el presente están íntimamente imbricados, conforman un fenómeno unitario: la *temporeidad*.

Heidegger no busca, como lo sabemos, la comprensión del tiempo como fenómeno derivado (cosa que la comprensión vulgar del tiempo nos arroja) y a partir de él, obtener la explicación de la temporeidad propia; sino que busca lo opuesto, quiere exponer el origen de la temporeidad impropia a partir de la originaria y la propia. Temporeidad original y cuidado se implican recíprocamente: ella hace posible el cuidado en cuanto tal, mientras que el cuidado es un modo de la temporeidad. De ahí que diga Heidegger: “La totalidad del ser del Dasein como cuidado quiere decir: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo) [...] *La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporeidad*” (GA 2: 327).

Es interesante esta forma de coimplicar cuidado y temporalidad: el “anticiparse-a-sí” se funda en el futuro; el “estar-ya-en” mienta el pasado; el “estar-en-medio-de” solo es posible en el presente. Para no incurrir en considerar al cuidado como un ente más, como un ente que transcurre en el tiempo a la par del resto de los entes, Heidegger debe salir de la lógica aristotélica de concebir el instante como punto a partir del cual medimos el antes y después (Phys. IV, 11, 219a31-b2: “Ὅταν δὲ τὸ πρότερον καὶ

ὑστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστερον), a partir del cual constatamos el cambio y movimiento, porque de hacerlo, el “antes” en el sentido del “ahora-todavía-no, pero sí después” y el “ya” en el sentido de “ahora-ya-no, pero sí antes”, estarían refiriéndose al cuidado como un “todavía no” o un “ya no más”, es decir, como un ente más. En contraposición, para él el *Dasein* se proyecta, va hacia el *futuro* y esta es la característica fundamental de su existencialidad; y a la vez, el *Dasein* se encuentra afectivamente arrojado, “se sorprende a sí mismo como aquel que, mientras es, ya era, es decir, constantemente *ha sido*” (GA 2: 328); por último, en su estar-en-medio-de, su estado arrojadizo, el *Dasein* se encuentra ocupado con lo a la mano que se le *presenta*.

“La temporeidad –cito a Heidegger– hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado. Los momentos del cuidado no quedan reunidos por yuxtaposición, como tampoco la temporeidad misma se va constituyendo de futuro, haber-sido y presente, “a lo largo del tiempo”. La temporeidad no “es” en absoluto un *ente*. La temporeidad no es, sino que se temporiza” (GA 2: 328). Así como el ser del ente no es, en el sentido de que no es un ente, otro tanto tenemos que pensar del tiempo: no es, sino que temporiza.

Llama mucho la atención que Heidegger haya visto, por otra parte, que la temporeidad es lo extático por excelencia. Es curioso, pero en todo

Platón no encontramos el término “ἐκστατικόν” y en Aristóteles prácticamente aparece tres veces y solo para referirse, en la *Nicomáquea* – Eth. 1145b10, 1151a25 y 1151a19: “ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον” – “llevado fuera de sí”, “apartado de la recta razón”–, al fenómeno de la incontinencia, pues allí uno es llevado fuera de sí, es decir, es apartado de la recta razón. Este es un segundo punto de divergencia con Aristóteles, pues Heidegger afirmará la comprensión del futuro, el haber-sido y el presente como éxtasis de la temporeidad, como apertura que sin embargo no es olvido, descuido o inautenticidad, pues el ‘fuera de sí’ se realiza ‘en sí’ y ‘por sí’. La anterior idea servirá en más de una ocasión a Levinas para hacer una reformulación y contestación implícita al binomio sartreano del *en-soi/pour-soi* con el trinomio *hors-de-soi/en-soi/par-soi*. El texto fuente de Heidegger es el siguiente: “Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del «hacia-sí», del «de-vuelta-a» y del «hacer-comparecer-algo». Los fenómenos del «hacia...», del «a...», del «en medio de...» manifiestan la temporeidad como lo ἐκστατικόν por excelencia. *Temporeidad es el originario «fuera de sí», en y por sí mismo*. Por eso, a los fenómenos del futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamamos éxtasis de la temporeidad” (GA 2: 328-329).

La enumeración de los éxtasis comienza siempre por el futuro, pues el futuro tiene una primacía en la unidad extática: “el fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro” (GA 2: 329). La intuición husserliana de la unidad de lo temporal (del pasado, a través de la

retención y del futuro a través de la protención, haciendo que lo presente signifique dilatación o continuidad entre un haber-sido inmediato y un porvenir cercano), es retomada y desarrollada por Heidegger, pero pivotando la unidad en el futuro, pues en él se atan las modalidades de lo temporal, allí se configura la totalidad: “la temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, del tal suerte que, solo por ser venideramente sida, ella despierta el presente” (GA 2: 329). Y, lo sabemos, ese futuro que unifica como posibilidad de la absoluta imposibilidad, como futuro necesario, como fin al que le debemos dar la cara, es la muerte. Estar vuelto hacia la muerte es el éxtasis que hace existir al *Dasein* de forma propia: “El cuidado es estar vuelto hacia la muerte. La resolución precursora fue definida como el estar vuelto en forma propia hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein* [...] En semejante estar vuelto hacia su fin, el *Dasein* existe en forma propia y en su integridad, como aquel ente que él –«arrojado en la muerte»– puede ser” (GA 2: 329).

Hasta aquí la recuperación de algunos puntos del párrafo 65 de *Sein und Zeit* que nos servirán a continuación para comprender la creatividad o traición que Levinas obrará sobre esta tesis heideggeriana.

2. La muerte, la caricia y el hijo vistos por Levinas

La muerte, lo erótico o la filiación son tratados por Levinas en distintas obras, por no decir que de alguna u otra manera están presentes en la mayoría; tal vez la más conocida es la famosa sección final de *Totalidad e infinito* titulada “Más allá del rostro” o su libro *La muerte, el tiempo y el otro*. Quisiera más bien recurrir a los textos iniciales de Levinas donde trata estos temas los cuales presumen menos elaboración y adición de otras temáticas que desarrollarlas ahora pudiera resultar más complicado. Por eso quiero ahora reconstruir el itinerario abierto por Heidegger a partir de dos textos fundamentales: las conferencias de 1947 impresas después bajo el título de *El tiempo y el Otro* (Levinas, 1993) y el quinto capítulo de *Ética e infinito* (Levinas, 2008): “Amor y filiación” que tiene como trasfondo una conferencia que Levinas dio en 1959 en la casa de Jean Wahl: “Más allá de lo posible” (2009), expresión que, por supuesto, está presente en el resto de su obra.

Para Levinas el hecho psicológico de concebir “lo posible” es un modo en que se produce y se muestra la relación entre *lo que es* y *lo que no es*; incluso la existencia temporal del hombre se comprende también como una relación entre lo que es y lo que no es (2009: 295); llamamos *poder* a la realización de lo posible. En el horizonte de la temporalidad lo que “no es” no equivale a la pura nada, pues el no-ser del haber-sido y el no-ser del porvenir están repletos, si se puede decir así, de seres pasados y

futuros. El tiempo nos revela tanto la solidez del ser como su expansión, la cual alcanza hasta el no-ser. En el tiempo y por el tiempo el no-ser también es: el parricidio a Parménides no se podría consumir en este acceso al tiempo desde lo posible. Por eso, el tiempo, lejos de finitizar, en realidad muestra la esencial incompletitud del ser, de la totalidad en recuperación y despliegue; “el tiempo es la infinición misma de este infinito” (Levinas, 2009: 296) que es el ser. Recordemos que para Heidegger: “tan solo porque el tiempo originario es finito puede el tiempo «derivado» temporizarse como *in-finito*” (GA 2: 331).

Pensar el tiempo como lo “más allá de lo posible” no equivale a pensarlo como “imposible”, sino a distinguir *en ciertas formas* de la existencia humana una relación distinta con lo “que no es”. Estas nuevas formas, allende “la posibilidad”, nos permiten que “la subjetividad y su posición respecto a la muerte tomen otra significación” (Levinas, 2009: 296).

Quiero presentar tres formas de la existencia humana, por mor de simetría, que ayudan a comprender, respecto a los tres éxtasis de la temporeidad según Heidegger, la posición de Levinas ante el tiempo: la muerte, la caricia y el hijo.

2.1 La muerte del otro: la ausencia de lo imposible

El dolor y el sufrimiento nos revelan los estados puros de la soledad. Nunca se está más solo que cuando se está acorralado en la propia carne;

no es la angustia de la nada la fuente primordial de ensimismamiento (estar vuelto a sí), sino que lo es el dolor físico, el cual nos revela “inequívocamente el compromiso con la existencia” (Levinas, 1993: 109). Como bien observa Levinas, el dolor moral no nos suelda a nuestro propio ser, podemos separarnos y conservar, por el arrepentimiento, una distancia respecto de nosotros mismos; en cambio, el dolor físico es la imposibilidad de separación del instante de la existencia. Sufrir es carecer de refugio, es encontrarse solo en el descampado de nuestra propia identidad. Y, todos lo hemos experimentado, el sufrimiento está transido por la muerte, tal vez porque sufrir sea la modalidad del *pre-sentir* la muerte, porque nos deja a la espera de un acontecimiento, de una novedad que es radicalmente distinta del ser. En palabras de Levinas: “la estructura del dolor, que consiste en su propio apego al dolor, se prolonga entonces hacia una incógnita no susceptible de traducción en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo a la que remiten todas nuestras experiencias (...) la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio” (1993: 110).

Nuestro autor no considera que el *ser para la muerte* sea un momento de lucidez y de “virilidad”, al contrario, es lo incognoscible por antonomasia, por eso hace imposible todo asumir una posibilidad. Desde Epicuro razonamos que la muerte no es jamás un “presente” (*Carta a*

Menecio 125: “ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὤμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν”), por eso frente a ella nos queda o a) relacionarnos con ella en un tipo de relación única con el futuro, o bien, b) hacia el pasado. Respecto al futuro, no es correcto pensar la muerte como una realidad contra la que nada podemos hacer pues nuestro poder es insuficiente; de hecho, en este mundo hay bastantes seres y acontecimientos que nos revelan lo limitada que es nuestra potencia. Lo radical de la muerte, para Levinas, es más bien que “a partir de cierto momento, *ya no podemos poder*. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto” (Levinas, 1993: 115). La muerte hace imposible el tener proyectos, por eso su *alteridad es alterante*, es algo enteramente otro que no puede asumirse ni como transegozoso o penoso. Pero, queda abierta otra posibilidad interesante a analizar: podré no tener experiencia de *mi* muerte, pero sí de la muerte del otro; es verdad, no en tanto *mi* morir, pero sí en tanto *su* morir. El cuidado del otro, la preocupación por su vida, el dolor por su muerte, nos revelan que el dolor más profundo y el sufrimiento más penetrante son la muerte del otro. Allí se da la “afectividad” en cuanto tal, como afectación (*la alteridad del alterado*), pues el afán último, la instancia última a la que recurriríamos por amor sería remplazar al otro en su morir, sustituir al otro, tomar su lugar en la hora decisiva. En efecto, amar es “morir por...” otro, un desinterés radical y una preocupación obsesiva, una responsabilidad total (Levinas, 2001: 239).

Curiosamente, este *morir por otro* o responsabilidad es, en cierta manera, más cotidiano de lo que imaginamos. La autonegación y la contracción del yo –lo que la tradición cabalística denominó *tsimtsum* (Scholem, 2000: 71-74) y la ascética cristiana denominó *mortificatio*– permiten al otro expresarse, hablar, alimentarse, existir. Morir al deseo y a la autoafirmación permite la emergencia de la alteridad. Pero entonces, ¿sí tenemos experiencia de la muerte? ¿La muerte realmente es una remisión al futuro? ¿No más bien es la puerta de acceso al vértigo de la responsabilidad infinita para con el otro, responsabilidad que, para ser tal precisa de un pasado inmemorial, previo a la lucidez de la libertad y de la toma de conciencia? El débito para con el otro no comienza en el presente (Levinas, 1995: 204), sino que se *contrae* en el pasado.

Por la muerte del otro se pone de manifiesto que hay algo del pasado que es irremediablemente ausente. En efecto, la memoria puede traer a colación hechos que se pueden repetir, acciones que se pueden renovar: podemos recrear el pasado, como en las películas de época. El pasado *pasó*, ciertamente, pero puede ser puesto en escena de nuevo. La muerte del otro, en cambio, es la constatación de que no todo en el pasado puede ser evocado, de que todos los seres que habitan en la memoria no pueden reaparecer en una nueva puesta en escena. Y, si nos aventuramos un poco más, tal vez encontremos una pista acerca de la diferencia entre lo otro y el Otro: lo otro goza de una alteridad evocable en su ausencia, el Otro no.

Me conflictúa la *potencial* sinonimia que establece Heidegger entre finitud y mortalidad. No todo lo finito muere: no mueren ni una roca ni un ángel, y ambos son finitos. Un *Dasein* como Mowgli o Tarzán, desde la literatura, o un *Dasein* como Adán, desde la teología, representaría la posibilidad de la lucidez de la finitud sin sombra de muerte: ¿qué los individualaría?, ¿cuál sería la piedra de toque de su autenticidad si nunca han asistido a la muerte de otro ni se proyectan en la suya propia? Prever mi muerte, como límite futuro de mis posibilidades, siempre tiene como condición de posibilidad el haber sido testigo de la muerte de otro, es decir, a la angustia le precede la lágrima; en otras palabras, el llanto es la condición de posibilidad de ser sí mismo en propiedad.

2.2. La caricia: la ausencia dentro de la posibilidad

Unas de las páginas que más llaman la atención del joven Levinas son sus análisis fenomenológicos sobre lo erótico. Detengámonos un poco en lo que pudiera arrojar de luces, para el éxtasis de la temporeidad en el presente, el fenómeno de la caricia.

Dice Levinas que “lo patético del amor [de la relación erótica] consiste en la dualidad insuperable de los seres” (Levinas, 1993: 129). En efecto, la relación erótica no neutraliza la alteridad, no *fusiona* a dos seres en uno, como quiere el mito del Andrógino del discurso de Aristófanes que relata

Platón (*Banquete* 189e). Lo erótico consiste en un retirarse constantemente, en un no presentarse. El pudor o misterio es en este caso un existenciarlo de la alteridad. Cuando se acaricia el cuerpo de quien se ama, el interminable recorrido de la mano revela que nunca se termina de encontrar, nunca se termina de llegar, nunca se termina de tocar. La caricia, tiende, si queremos, a un porvenir que no *se da* jamás, “es la espera de ese puro porvenir sin contenido” (Levinas, 1993: 133). La caricia no es una forma de “tanteo”, forma fundamental de conocimiento y de luz; la caricia lo que testifica es una ausencia. El hambre se sacia, el sonido llega a saturar el oído, la contemplación del religioso llega a su fin... pero la caricia ni se sacia, ni se satura ni parece tener fin: se alimenta de su propio dinamismo, su esencia es la in-quietud. Pienso, con Levinas, que toda la relación erótica es caricia: comienza con las voces que acarician el oído, la mano que acaricia la piel y la caricia íntima que acaricia internamente. Pero el *eros* no es *gnosis*, no consiste en aprehender, poseer o conocer, por eso no es una forma de presentar o representar lo real. Remite, al igual que la muerte, a una *ausencia*, solo que ahora no se trata de una ausencia de quien *ya no es*, sino que remite a la ausencia, paradójica, de quien *es*, y *es* frente a mí en su mostración total *sin darse* a mis poderes (Levinas, 1993: 81), o como afirma Levinas más específicamente en otro pasaje: “[El *eros*] es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir, con el porvenir, con lo que, en un mundo en el que todo está ahí, jamás está ahí” (2008: 59).

Lo oculto se intenta desocultar; lo cerrado, abrir; lo problemático, resolver. Pero nuestra disposición afectiva hacia lo vulnerable y frágil, hacia lo débil o indefenso, es la caricia; por eso acariciamos cuando consolamos o acariciamos la desnudez (mostración indefensa) cuando amamos. La caricia es nuestra forma de posicionarnos ante la vulnerabilidad: “amar es temer por otro, socorrer su debilidad. En esta debilidad, como en la autora, se levanta el Amado que es la Amada (...) La epifanía de la Amada no se distingue de su *régimen* de ternura. La *modalidad* de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad” (Levinas, 1999: 266) por eso, “en cierto sentido *expresa* el amor, pero sufre por incapacidad de decirlo. Tiene hambre de esta expresión misma, en un incesante crecimiento del hambre” (Levinas, 1999: 268).

Dice el *Cantar de los Cantares*—poema erótico por excelencia—: “fuerte como la muerte es el amor” (Ct 8,6). La ausencia de la muerte del otro que está a la base del tiempo pasado y la ausencia de la presencia del otro a la hora de la caricia que está a la base del tiempo presente serían las dos pulsiones básicas del ser humano (ἔρως y θάνατος), si no fuera por la irrupción, en la vida de nosotros, del hijo. Más aún, tal vez por el hijo es que el amor es fuerte como la muerte. Veamos esto con más detalle.

2.3. La paternidad: la ausencia más allá de mis posibilidades

Dentro de los atributos que Parménides (Kirk, 1987: 350) en su *poema* dice del ser, aparecen que es único, “imperturbable y sin fin” (ἀτρεμὲς καὶ ἀτέλεστον) (frag. 8,4) y que es “sin génesis ni ruina” (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον) (frag. 8,21). Comienzo con esta citación porque el ser de Parménides, se parece a la materia según Lavoisier, que ni se crea ni se destruye, solo se transforma. Si nada se crea, no hay estrictamente ni paternidad ni filiación, si nada se destruye, la muerte pierde espesor, y si todo se transforma, entonces la caricia sí alcanza su objetivo, la caricia alcanza y transforma lo tocado... no hay ausencia, todo ente es *a la mano*.

Hay una crítica que hace Fabrice Hadjadj (2015: 52-53) al sujeto fraguado por la modernidad que quiero retomar y ahondar un poco más. Para él, si bajamos la mirada a nuestro vientre, observaremos, en primer lugar, que tenemos ombligo, más abajo veremos nuestro sexo. El ombligo es una ausencia, un testigo de que estuvimos ligados y atados a una alteridad previa y fundante, una fuente alimentaria, un sostén. El ombligo marca algo más acá de nuestra piel, un “hacia adentro”, un vórtice o remolino que va hacia dentro de nuestro ser. El ombligo, recordará Levinas (1968, 163-167), es el centro, el punto medio (por eso el sanedrín, *ubi* de la justicia concreta hacia los sujetos, es el ombligo o centro del universo).

Tener ombligo significa “ser hijo”. La piel muestra así, en sus pliegues, un dato ontológico fundamental: la filiación. El sujeto no es *causa sui*. Otras certezas distintas a las que Descartes encontró en el *cogito* pueden surgir de esta mirada vertida hacia el vientre bajo. Y si el ombligo apunta hacia adentro de mí, hacia mi pasado, hacia mi anterioridad; el sexo apunta más bien hacia la exterioridad donde la alteridad es futura y próxima. El sexo me indica que no todo yo soy para mí. En otras palabras, ni soy mi fundamento ni soy mi fin. El pasado inmemorial (1995: 201-205) y la trans-ascendencia (*transascendance*) (1999: 59), temas capitales en Levinas, estarían indicados en la carne.

Viendo alguna miniatura medieval podemos imaginar aquella disputa bizantina acerca de si Adán y Eva tendrían ombligo o no. A veces pienso que el *Dasein* es adámico en este sentido: lo-sin-ombligo. Temporalidad que emerge desde el propio existir, y no que es traspasada por un antes y un después más allá de la propia existencia, antes y después que nos abren a la intersubjetividad *intergeneracional*. Los otros son diacrónicos, los otros no comparecen en mi tiempo, sino que remiten a ausencias que temporizan mi tiempo, justamente, abriéndome al haber-sido (retención) más allá de mí y el futuro (protención) más allá de mí. Y esta mezcla de trascendencia y temporalidad se da de manera originaria en las categorías paternidad-filiación. Tal vez así nos acercamos al objetivo heideggeriano de comprender el ser el horizonte del tiempo. El *tiempo familiar*, más

ausencial que presencial, es el horizonte temporal que está de fondo a todo mentar el pasado, el presente y el futuro.

El hijo está más allá de mis posibilidades, es por una parte una alteridad radical y, sin embargo, algo soy yo, pues el yo del padre tiene que ver con el hijo, sin ser este ni su posesión ni su propiedad (2008: 60). Un ser, a través de las posibilidades de sus hijos, sobrepasa las posibilidades inscritas en su ser. En el hijo, el padre sale de su ser a algo que no le es dado, pues como observa Levinas: “Decir simplemente que el yo sale de sí mismo es una contradicción, puesto que al salir de sí, el yo se arrebatara, a no ser que se abisma en lo impersonal. La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, digamos la palabra adelantándonos, de tener un hijo” (2006: 117). El hijo es el porvenir allende mi propio ser, futuro más allá de mi propio futuro y, sin embargo, futuro que me concierne éticamente. Como afirma en *el Tiempo y el Otro*: “¿Cómo puedo seguir siendo un yo en la alteridad de un tú sin quedar absorbido por ese tú, sin perderme en él? ¿Cómo puede el yo seguir siendo un yo en un tú, sin reducirse no obstante al yo que soy en mi presente, es decir, a un yo que revierte fatalmente sobre sí mismo? ¿Cómo puede el yo convertirse en diferente de sí mismo? Ello solo es posible de una manera: merced a la paternidad” (1993: 134-135). Por supuesto, como Levinas mismo lo esclarece (2008: 62), esta filialidad no se refiere

sin más a la filialidad biológica, sino a una *primera filialidad*, donde se puede considerar a todo otro como un hijo, es decir, establecer con él relaciones “más allá de lo posible”.

El nacimiento del hijo implica una genuina *novedad*. Una *alteración de la totalidad*, pues lo que no era, ha venido a ser. Aristóteles colocó el hecho de la fecundidad como un anhelo de eternidad de las especies en la naturaleza, como el afán de seguir siendo a pesar de la muerte de los individuos, una suerte de ‘especieísmo’. Los individuos nacidos constante y consecutivamente serían una posibilidad inscrita dentro de la esencia de la especie. Pero si cada alma humana, según la tesis de la antropología judeocristiana, es creada directamente por Dios, entonces cada persona, dotada de propiedades únicas y diferentes del resto de personas (Pedro Lombardo, *Sententias*, l.1, d.25, c.3), significaría una auténtica novedad en el universo. Por eso Levinas llegó a afirmar que el infinito –eso que trastoca la *totalidad*–, se produce como modalidad de la fecundidad (1999: 277).

3. A modo de conclusión: algunos añadidos a Levinas desde la gramática hebrea

Sin ahondar suficientemente en lo siguiente, sino solo a modo de corolario, quiero exponer dos ideas. La primera tiene que ver con los

tiempos básicos del verbo en hebreo, y la segunda se refiere a una construcción gramatical del hebreo clásico: la *vav* conversiva.

En el verbo hebreo, realmente solo hay dos tiempos verbales que declinan la raíz: el futuro o imperfectivo y el pasado o perfectivo. Cuando un verbo se encuentra en estado imperfectivo expresa que la acción aún no ha sido concluida y, por tanto, aún está en marcha o está abierta a posibilidades distintas de conclusión, que es lo que nosotros denominamos subjuntivo, imperativo o simplemente futuro. En cambio, cuando el verbo se encuentra en estado perfectivo expresa una acción que ya ha sido concluida, que ya es pasada. Pero, ¿cómo formula el hebreo el tiempo presente? A modo de participio, como si el sujeto participara sustantivamente de la acción. Estrictamente no hay un tiempo presente.

	Español	Hebreo
Participio activo (presente)	Él escribe (Él [es] escribiente)	הוא כותב
Perfectivo (acciones terminadas)	Él escribió	הוא כתב
Imperfectivo (acciones inconclusas)	Él escribirá (subjuntivo y tema del imperativo)	הוא יכתב

Spinoza en su *Gramática*, afirmaba que: “los hebreos no suelen referir las acciones a ningún otro tiempo que el pasado o el futuro. Ello parece deberse a que no reconocían más que esas dos partes del tiempo. En lo que respecta al presente, lo consideraban como un punto, esto es, como el

final del pasado y el comienzo del futuro. Parece, digo, como si comparasen el tiempo con una línea cuyos puntos fueran considerados como el final de una parte y el comienzo de otra” (2005: 126).

Si los tiempos son fundamentalmente dos, el pasado y el futuro, Levinas pudo echar mano de ellos para expresar las grandes categorías que después Paul Ricoeur denominará ‘perdón’ y ‘promesa’; por el primero, vamos al pasado y lo resignificamos, lo alteramos efectivamente; por la segunda, vamos al futuro y nos comprometemos; en ambos casos el presente se altera y modifica. Pero también podemos comprender cómo las categorías levinasianas de culpabilidad y responsabilidad cuadran perfectamente con el tiempo hebreo, la primera referida a un pasado inmemorial, la segunda a una acción futura hacia el otro. El pasado, al ser inmemorial, es fuente permanente de deuda; la responsabilidad, al ser infinita, es fuente de un futuro sin término, de una diaconía permanente.

Hay, por otra parte, un fenómeno gramatical extraño en el hebreo clásico: la *vav* conversiva. La letra “*vav*” se antepone al futuro, por ejemplo, y cambia su sentido a pasado. Es conocido el inicio de la Biblia hebrea, cuando se relatan los seis días de la creación. Cada día comienza con una locución divina: “Dios *dijo*”... que exista la luz, que haya un firmamento, que se reúnan en un solo lugar las aguas, etc. Pero la palabra “*dijo*” –que tiene sentido de pasado– resulta de un imperfectivo (*yomer*, *dirá*) con *vav* conversiva (*vayomer*, *dijo*). Extraña mutación: los tiempos son intercambiables.

	Español	Hebreo
Sin vav	Él dirá	הוא יאמר
Con vav conversiva	Él dijo (el tema del perfectivo se usa para denotar imperfectivo!!!)	הוא נאמר

El futuro se vuelve tema del pasado a través de una notación. Pero, ¿qué potencia podemos encontrar en que un tema gramatical sirva para denotar un tiempo de otro tema? Esbozemos una tentativa a modo de ejemplo: el pasado inmemorial no es más que la otra cara de la responsabilidad infinita hacia el otro; la muerte del otro, esa amenaza que se cierne a cada paso que da, es un futuro que terminará con su pasado, pero cuando ocurre, es un pasado que ha trastocado ya mi futuro; la paternidad es una posibilidad, una abertura, una trascendencia, futuro que llevará, sin embargo, la huella de mí como pasado; incluso la caricia es una constante *vav* conversiva, que hace de cada pasado motivo futuro, y del futuro un intento ya pasado. La coimplicación de la temporalidad de acuerdo con Heidegger está más cerca de la gramática hebrea de lo que el mismo Levinas, por filias y fobias, pudo haberlo admitido.

Referencias bibliográficas

HADJADJ, F. (2015). *¿Qué es una familia?* Granada: Nuevo Inicio.

- HEIDEGGER, M. (1977). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe, vol. 2*. Fráncfort del Meno: Klostermann. [(2012). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.]
- KIRK, G. S. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- LEVINAS, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*. París: Les éditions de Minuit.
- (1993). *El tiempo y el otro*. Trad. Félix Duque. Barcelona: Paidós.
 - (1995). *Dieu, la mort et le temps*. París: Le livre de poche.
 - (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme.
 - (2001). *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos.
 - (2006). *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros.
 - (2008). *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid: A. Machado Libros.
 - (2009). Au-delà du possible. En: *Œuvres 2. Parole et silence*. París: Imec-Grasset.
- SCHOLEM, G. (2000). *Conceptos básicos del judaísmo*. Madrid: Trotta.
- SPINOZA, B. (2005). *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Madrid: Trotta.

La actualidad del concepto de duración en Henri Bergson

Emmanuel Tepal Calvario y Claudia Tame Domínguez

1. El carácter antisistémico bergsoniano

Henri Bergson (1859-1941) puede reconocerse como un filósofo de la experiencia, particularmente de la experiencia de la duración (*durée*), la cual exige continuamente ser vivida antes que conceptualizada. En este sentido, la duración bergsoniana extiende en todo momento la invitación a experimentar la vivencia del cambio que ella misma implica. Por ello, a continuación me sitúo en una narración vivencial, como acercamiento a la duración.

“Todos los días sale el sol” piensan o dicen comúnmente. Y se alegran, o siguen siendo miserables, o se quedan con los ojos abiertos no viendo nada. Pero al final se conforman y se resignan, sienten cierto alivio, algo de fuerza, y agradecen a quién sabe qué fantasma, así se olvidan y vuelven a parecer máquinas. Y en el final forzado de sus días, se apagan o hacen que duermen. O tal vez no duermen porque no pueden hacerlo, y dan vueltas en la vida sin darse cuenta. O quizá se sienten portadores de una misión que les vendieron en una escuela, en una oficina, en el mercado, y que van a cumplir para salvar a sus iguales, a veces por la mínima cuota de

reconocimiento o aplausos; y de paso ya para ser diosecillos de sí mismos. También están los que solo sobreviven, pero de ellos se dice y no se dice nada. Caer fuera de lo común, salir de esta lánguida esperanza y arcaica creencia y adoración al sol, es fundamental para mí. Justo en el momento en que mi mirada alumbra el mundo, me viene bien afirmarme como sol: uno de muchos, tan lejanos y distantes unos de otros que se alumbran, que en su efervescencia dan la luz que son. Aquí, aunque no lo quieran ver o no lo vean, soy necesario. Una mente extraordinaria, una personalidad distinguida, debe estar con ustedes: “todos los días salgo yo”, y salgo a su encuentro, que en realidad es el mío propio, para ir haciendo inteligible o comprensible toda su inocente ligereza, su ingenuidad, su barbarie y su falta de palabras. Escucho mi voz en lo que dicen. Jugando a interpelarlos, los hago hablar. Y aunque se hayan dado cuenta de que hay muchas voces, muchos lugares y variedad de sitios, sé muy bien, y basta que yo lo sepa, que está en mí dar coherencia a todo este caos.

Aquel que habla, y que se refiere a los demás para, en el fondo, afirmarse como tal, bien puede encuadrarse en la idea moderna del sujeto como, por decirlo de alguna manera, eje y unidad estructurante, explicadora de toda la realidad; o sea como fundamento y principio totalizante. Como buenos hijos de la tradición, e incluso como huérfanos voluntarios de la misma, entendemos e identificamos –al menos en términos generales– las expresiones que remiten o sirven de sinónimos a la idea de *fundamento*: totalidad deductiva, unidad del principio, unidad,

principio, origen, etc.,¹⁵⁰ y sus respectivos peligros. Fundamento o principio a partir del cual, ya desde la mitad del siglo XVIII y hasta el siglo XIX, los sistemas nacieron ya hechos como tales o en virtualidad.¹⁵¹ Resalta pues en tal siglo la idea de sistema, de corte filosófico o científico positivo, que pretende volver inteligible todo. ¿Nada escapa al sistema? ¿Nadie escapa a esa extraordinaria y distinguida personalidad de la narración vivencial previa? Bergson –y no el único– se ubica en estas coordenadas, y se explicita con fuerza en el último periodo de “acceso a las realidades espirituales”. De esto último, enmarcado en el positivismo espiritualista francés de mitad del XIX,¹⁵² nacerá el pensamiento de

¹⁵⁰ Cf. (Abbagnano, 1994: 1081-1083).

¹⁵¹ Émile Bréhier considera al siglo XIX como los años de los sistemas. Tal época, refiere, se puede dividir en tres periodos: “entre 1800 y 1850 [hay] una extraordinaria floración de doctrinas amplias y constructivas que intentaban desvelar el secreto de la naturaleza y de la historia para dar a conocer al hombre la ley de su destino individual y social [doctrinas católicas de Maistre y de Bonald; el idealismo alemán; doctrinas sociales de Saint Simón, Comte y Fourier] (...) Entre 1850 y 1890 [hubo] un resurgir del espíritu crítico y analítico [neokantianos, socialismo marxista, darwinismo y evolucionismo de Spencer] (...) hacia 1890 se abrió un nuevo periodo, en el que la realidad de los valores espirituales parecía oponerse a las consecuencias filosóficas que se había creído poder abstraer de las ciencias; se buscaron medios de acceso a las realidades espirituales que el periodo precedente consideraba ilusorias o inaccesibles”, (Bréhier, 2002: 221).

¹⁵² Maine de Biran (1766-1824) marca el sendero para un nuevo espiritualismo francés de mediados del siglo XIX, diferente al espiritualismo ecléctico de Cousin. Con los planteamientos de Ravaisson (1813-1900), Lachelier (1832-1918) –maestros de Bergson– y Boutroux (1845-1921), adquirirá forma el positivismo espiritualista francés, el cual era un movimiento de corte vitalista, es decir, no se apartaba de hacer énfasis sobre la vida, sin reducirla a un mero carácter quimicobiofisiológico sino ligándola a un principio espiritual. Así pues, tal movimiento evitaba ceñir la vida a una mera organización físico-química material y, por ello, enfatizaba que la vida dependía de una causa por sí de orden espiritual. Así, el positivismo espiritualista se tornaba crítico a toda forma de mecanicismo, incluido el científicismo, reflejo del mismo auge positivista de mediados del

Bergson con la característica primordial de *siempre estar haciéndose*, un pensamiento que abraza el devenir y al tiempo como duración.

Pero no hay que pasar por inadvertido que la maravillosa personalidad de la narración, que este “sol que sale todos los días”, duerme. Así, aquel deja un momento de oscuridad. Un lapso que se alumbraba artificialmente. Luz artificial que mantiene la esperanza para suprimir alumbrando, hasta lo posible, la noche. La *luz* también se vincula al *sujeto*: un fundamento luminoso que hace del sistema, por extensión, lumbrera de todo. Frente a esto, la oscuridad pareciera supuesta, un momento necesario para superar. El momento de sombras no es un supuesto y marca un límite a aquel sol. El río de Heráclito marcó en la antigüedad un límite a lo que puede decirse y pensarse. El límite que se mueve y cambia, es de las mismas características que la duración.

La duración en Bergson es el devenir cualitativo siempre continuo, o el movimiento en tanto movilidad misma, la fuente de la cual se despliega su pensamiento. En un primer momento, parece tratarse de una tautología: el movimiento es la movilidad misma. De allí la pregunta: ¿el punto de partida es algo inteligible? Si se rastrea en Bergson algo así como un “punto de partida”, lo que se mostraría sería la imagen de la acumulación de energía y fuerza que explota como una granada y se

siglo XIX. Cf. (Bréhier, 2002: 545 y ss), (Kanteraki, 2014: 19-21), (Bergson, 1959, 1148-1150), (Suances, 2015: 5-20), (Boutroux, 1921: 6-15), (Delphine, 2019).

desarrolla (evoluciona) en tendencias hasta llegar al ser humano.¹⁵³ Esto se debe a que dicho punto es mero cambio y, como Bergson no se cansa de repetir, generalmente de tal cambio se obtienen meras imágenes o conceptos que lo inmovilizan. Esto, sin duda, “justificaría” tanto un superficial irracionalismo bergsoniano como la imposibilidad de conocer la realidad, a la manera de un pensamiento filosófico o científico que encuadra a aquella en conceptos. Así, ¿resultaría un sinsentido el apelar al continuo movimiento, si pareciera que todo lo que se diga o represente de ella es una mera aproximación? Sin embargo, la duración –empleando términos de Bergson– al no ser algo cerrado, sino *abierto*, puede colocarse de golpe, internamente, en ella, no ya para atraparla sino para experimentarla y experimentarse en y como la misma: todo dura; pero este “todo” no da cabida a pensar en un “sistema bergsoniano”. Este “todo” se disuelve en el movimiento de totalidades que no terminan por unificarlo. La experiencia de estas totalidades (duración) es la intuición. La intuición, Bergson la considera de modo recurrente como cierta forma de “método”, en la medida en que tiene un lugar importante en el “proceso” o acto de conocer.¹⁵⁴ Así, cuando conozco, conceptualizo y, en términos generales, pienso, duro. De tal forma, *duro en el acto de pensamiento*. O dicho de otra forma, tengo lugar en aquel acto: cuando

¹⁵³ Cf. (Bergson, 1959: 440-470).

¹⁵⁴ Cf. (Deleuze, 1996), (Bergson, 1959: 882-910, 1028-1040), (Berson, 2016b). Remitimos al trabajo de Ruiz Stull para comprender a detalle cómo opera el método en cuestión en las obras centrales de Bergson; cf. (Stull, 2013).

pienso me intuyo, sin que ello sea una recaída en el solipsismo. Bergson ya en el primer capítulo de *La evolución creadora* (1907) constata que todo lo que está fuera de mí –en tanto vida– dura. En este sentido, la intuición alude a la relación de uno consigo mismo y con las cosas, dos polos que se muestran siempre cambiantes. Interesa remarcar aquí que la experiencia de la intuición trae consigo, por un lado, que el yo no es monolítico y, por otro, una especie de permanencia cambiante: soy cambiando. La intuición de la duración vuelve a poner en primer plano, o a señalar algo que está en movimiento y mueve el trabajo intelectual, sustrayéndose a cada instante de la posibilidad de ser conceptualizado o aprehendido en su totalidad¹⁵⁵: a la descripción minuciosa de la vida se le escapa la vida misma. En la explicación mecánica evolucionista, sea el caso de una rosa, enmudecemos ante su crecimiento y eliminamos la experiencia viva de su crecimiento.

La duración se escurre a los entramados del intelecto experimentándose como aquello que existe realmente¹⁵⁶: el dato radicalmente concreto es duración. Bergson, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), encontrará en el ámbito psicológico los datos de tal característica. La conciencia dura. Pero también duran las

¹⁵⁵ Deleuze dirá que hay multiplicidad de duraciones Cf. (Deleuze, 1996: 55-86). Esta “multiplicidad de las duraciones” va a reflejar el tratamiento ontológico que Deleuze hará de Bergson. Para ver los influjos bergsonianos en lo que respecta a la cuestión ontológica deleuziana cf. (Worms, 2004).

¹⁵⁶ Cf. (Jankélévitch, 1962: cap. I).

“cosas” del mundo (*La evolución creadora*), el pensamiento y las ideas en torno al fundamento (*Las dos fuentes de la moral y la religión*). Al respecto dirá Bergson: “(...) es siempre desde el problema de la duración desde donde se puede orientar la exposición de un sistema, y sin embargo continuamente nos encontraremos en presencia de dificultades (...) que se deben a que los términos absoluto, relativo, infinito, perfecto, imperfecto están mal definidos”.¹⁵⁷ Así se pone en cuestión “el sistema” e, incluso, sistemas que, atendiendo a la duración, ayudan a abrir márgenes de acción con la realidad. Continúa la narración:

Yo que todos los días salgo a alumbrar el mundo. Me doy cuenta de que apenas ilumino un pequeño radio; que la señora que barre allá afuera o el celador de la entrada no ven mi luminosidad. Me gusta creer que así es. Pero no sucede. Constato más de ello cuando subo al autobús y mi cuerpo vale un boleto y ocupa un asiento que miles han ocupado antes que yo. Soy un sol que se apaga cuando lo atrapa el sueño o empalidece al ser asaltado. Cambio, no soy siempre el mismo.

La identidad del sujeto se resquebraja con la duración. Así, dicha identidad al romperse queda abierta a un continuo rehacerse. Bergson refiere esta situación al hecho de que uno no solo es el mismo siempre, sino también sus posibilidades –nunca descartables: la dilatación de uno mismo que no se cierra sobre un “Yo mismo” sino que lo impulsa a salir

¹⁵⁷ (Bergson, 2016a: 23-24)

simpatizando con las modificaciones y reconfiguraciones propias, nada ajenas ni desvinculadas con los demás y las cosas.¹⁵⁸

La imposibilidad de pensar un sistema, la ruptura de la identidad del sujeto, y el carácter siempre móvil de la duración dibujan un aspecto antisistémico en Bergson. En términos estrictos, la duración siempre es vigente y actual: una continuidad de heterogeneidades que tocan al individuo y la realidad. Ésta “desaparece” en tanto se piensa o refiere como un movimiento inmóvil, el cual solo tiene lugar para una inteligencia que conceptualiza o describe puramente, sea en términos filosóficos, científicos o comunes. Entonces ¿no podemos hablar o representar la duración? Sin duda alguna, pero lo referido se escapa, lo que queda es una inmovilidad que se divide, se enumera, se describe, etc. La duración, por el contrario, se *experimenta* internamente en el ámbito de la libre autodeterminación del individuo: la acción libre o la libertad. En este sentido, la duración se experimenta en una subjetividad personalizada y encarnada (viva). Pero, a su vez, aquella encuentra otro ámbito de incidencia en el pensamiento mismo. Así pues, en el orden del pensamiento como de la acción tendrá lugar la duración. En este último, la libertad que dura alcanza el plano de la realidad como el nivel individual, y es aquí en este último nivel que la experiencia de la duración es ya explícitamente una experiencia temporal.

¹⁵⁸ (92-94).

2. Actualidad de la *durée*: ruptura de la identidad del sujeto

Un aspecto a resaltar de la duración es la similitud que comparte en el ámbito intelectual de finales del siglo XIX y principios del XX, para el que el punto de vista del observador empieza a tener relevancia; así, por ejemplo, en el caso de la física de Einstein como el de la fenomenología de Husserl.¹⁵⁹ De igual forma, tiene lugar un cambio respecto al punto de vista sobre la vida interior, dentro del cual se ubicarán tanto el psicoanálisis como la duración bergsoniana misma.

La actualidad de la duración se encuentra en la descomposición del yo, en el sentido de la identidad, es decir, en la ruptura de la identidad del yo. Así pues, la duración rompe al Sujeto; a su identidad. De hecho, al ser aquella un movimiento temporal y, sobre todo, psíquico, se dibuja la idea del desarrollo de la persona.

Cabe señalar que, en Bergson, la duración se “equipara” con el tiempo. Así, todo lo que dura contiene ya un registro temporal. En el caso puntual del individuo, la duración tiene lugar en la conciencia en donde se inaugura una continuidad discontinua, la de alguien que experimentando su duración, cambia. Un sujeto no representado desde el pensamiento y, por tanto, no separándose a través del pensar;

¹⁵⁹ Para dar cuenta de la disputa de Bergson frente a Einstein cf. (Bergson: 1922), (Canales, 2010: 71-90); y para tener un panorama de los influjos de Bergson y su ubicación en las antípodas de la fenomenología cf. (López Sáenz, 2012: 75-79, 192-197).

experimentando el movimiento interno que coincide con la experiencia de la temporalidad dado que lo más esencial del tiempo es la duración y la movilidad.¹⁶⁰ El tiempo también dura; el tiempo sucede (madura y se experimenta) en la experiencia viva de los estados de conciencia. Así, la temporalidad experimentada termina siendo la misma experiencia de la personalidad del individuo; experiencia a la cual Bergson refiere como el yo auténtico o la autenticidad de la existencia.¹⁶¹

La personalidad, el carácter, del individuo es susceptible al cambio, y cambia en la experiencia de su temporalidad que puede tener lugar ya sea en el ámbito práctico como en el intelectual. Una experiencia interna o empática con los demás y las “cosas”: “los seres y las cosas son mucho menos exteriores entre sí de los que parece. Si soy absolutamente distinto del objeto que percibo, (...) de tal o cual persona (...) jamás tendré una intuición de él, pero tampoco un concepto”.¹⁶² Así, la simpatía intelectual –que en el fondo es la intuición de la duración– lo coloca a uno mismo en su propia dilatación temporal y lo acerca a los demás. El esfuerzo de intuición, implica ya la dilatación de uno, una personalidad dilatada, que no se cierra sobre sí, sino que lo impulsa a salir, a acceder a la realidad cambiante y entrar en contacto con otras cosas. “Y tal vez nosotros

¹⁶⁰ (Bergson, 1959: 131), cf. (Muñoz, 1996).

¹⁶¹ Cf. (1959: 98-140). Tanto la duración como el tiempo no pueden ser representados simbólicamente o conceptualmente; solo es posible por vía de la intuición, cf. (Bergson, 2016a: 94).

¹⁶² (2016a: 92).

podamos trascender ese egoísmo [que es una exigencia y necesidad de la vida: separación entre los seres], a condición de hacer un esfuerzo absolutamente diferente al esfuerzo de pensar habitual [ir de los conceptos a las cosas]”.¹⁶³

Así pues, la duración –nos dice Bergson– “es eso (...) que encontramos en el fondo de nosotros mismos, cuando nos miramos, cuando nos permitimos vivir la vida de la conciencia, la vida interior”,¹⁶⁴ y, además, al serle propia no solo la continuidad (movimiento), sino la memoria (tiempo), hace que este colocarse interior, que la experiencia interna de aquella, se desarrolle como acto libre (*Ensayo*), creador (*Evolución creadora*), de pensamiento (*Esfuerzo intelectual*) o de atención desde la personalidad misma (*Materia y memoria*), la cual no se cierra o afirma una identidad inmutable sino que abre un margen virtual para volverse más de lo que uno es.¹⁶⁵ El sujeto permanece cambiando en lo que ha sido, está siendo y en sus posibilidades: el corte del tiempo implica la aniquilación del devenir propio de la persona, su mecanización o su olvido. El tiempo que dura es el pasado que abre lo cerrado a las posibilidades del futuro y que se constata como acción, como una obra, como cierta teoría o concepto, como un intenso interés en la vida de

¹⁶³ (92).

¹⁶⁴ (97).

¹⁶⁵ Cf. (93, 115).

todos los días. Con lo dicho hasta ahora, puede volverse a la narración vivencial de la siguiente manera.

Yo que cambio, no soy siempre el mismo. Puedo afirmar mi duración aún en la singular viveza de mi pensamiento o en la acción que, al ser mía y responder a un interés vital, me solidariza y responsabiliza con los demás. Yo, porque duro, estoy abierto. Porque cambio puedo esforzarme para no caer en la ficción del sol artificial, para no olvidarme ni dejar morir mi pensamiento, para no desinteresarme de los otros ni de la vida.

Este poder “afirmar mi duración” tiende una simpatía por lo que está fuera de tal personalidad, que afirma la duración fuera del individuo y lo lleva –y refuerza– en su cambio continuo¹⁶⁶: “Si afirmamos que lo que nos es dado son cosas y no movimientos o transiciones, es imposible no decir sobre una cosa que es lo que es”.¹⁶⁷ Empero ante esta limitante de decir que el movimiento es esto o aquello, ¿qué puede decirse o pensarse de él? De entrada, que necesitamos esforzarnos por concebir una realidad cambiante, y este esfuerzo no es ajeno a lo que estamos siendo y lo que podemos ser.

De tal forma, la cuestión de la duración se torna ya pregunta por nosotros mismos. Así, el bergsonismo no se agota en la mera introspección, la duración se vuelca de forma radical a una interpelación

¹⁶⁶ Véase el ejemplo del vaso con azúcar que dura, o el acto simple de levantar un brazo. Cf. (Bergson, 1959: 446, 1062).

¹⁶⁷ Cf. (115 y ss).

tanto por cómo vivimos y pensamos, como por la realidad misma. Esto – justamente la ruptura de la identidad del sujeto– abre un campo a la experiencia viva personal, creadora, espiritual y ética (*Las dos fuentes*). La duración ya problematiza la identidad misma como la posible relación con los otros. El sujeto, como los demás, dura, de igual forma duran las cosas exteriores: la intuición relaciona sutilmente estos polos para construir conocimiento, para crear, para estar atentos. El psicologismo del *Ensayo* va quedando atrás con *La evolución creadora* y se vuelve una burla con *La risa* (1900). La superación de la visión de un sujeto monolítico abre campo a las experiencias individuales y a la ética. ¿Una ética reflexionada, supuesta, idealizada, finalista? No, una ética profundamente personal y viva, o una ética temporal, que se esfuerza por responder a los cambios propios, de los demás, y de la realidad misma, mediante una empatía sutil que nos relaciona y nos acerca.

Consideraciones finales

La vigencia de la duración –su estricta actualidad– se constata, por ejemplo en este ámbito “intelectual”, en la medida en que nos esforzamos por pensar, en la medida en que hay algo que nos interpela. Si caemos en la repetición o en el “modo de hablar conceptualizante”, en la

“especialización”, se puede llegar no solo a anular el movimiento, sino a representar la duración temporal propia del sujeto sin tiempo y sin duración, o sea, de manera impersonal: autómatas especialistas hablando. En este sentido, la duración trata de combatir al “cruel Zenón que hay en cada hombre”,¹⁶⁸ para poder hacer frente a las interpelaciones propias y de la realidad, como para remarcar la imposibilidad de pensar/construir un sistema desde la duración y la paradoja que implica el pensarla como se hace habitualmente, además para vislumbrar el optimismo propio en Bergson: la fragmentación del sujeto no implica necesariamente una visión pesimista; el filósofo francés confía en que algún día cambiemos, porque podemos hacerlo. Lo dicho encuentra un eco en el *Requiem* de Gabriel Fauré:

Dejad el ejercicio de su libertad a esos difuntos que somos, a los autómatas fascinados por el lago oscuro, a los muertos vivos de la derrota cotidiana; no dejadnos caer en las profundas tinieblas; dadnos a la vez la quietud del devenir y la embriaguez de la libertad, la duración sabia y el minuto afortunado, la paz [y la alegría] de esta noche.¹⁶⁹

¹⁶⁸ (Jankélévitch, 1962: 298).

¹⁶⁹ (323).

Referencias bibliográficas

- ABBAGNANO, N. (1994). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- BERGSON, H. (2016a). *Historia de la idea del tiempo. Curso del Colegio de Francia 1902-1903*. México: Paidós.
- (2016b). *La inteligencia*. Argentina: InterZona.
- (1962). *Las dos fuentes de la moral y la religión.*, Traductor Miguel González Fernández, 2da edición. Argentina: Editorial Sudamericana Buenos Aires.
- (1959) . *Obras escogidas*. Traductor J. Antonio Miguez. México: Aguilar.
- BOUTROUX, E (1921). Jules Lachelier. *Revue de métaphysique et de moral*. Francia. Disponible en: <http://alain.institut.free.fr/Lachelier/Boutroux%201921.pdf>
- BRÉHIER, E. (2002). *Historia de la filosofía. Tomo II. Siglos XVIII-XX*. Madrid: Tecnos.
- CANALES, J. (2010) ¿Guerras de la ciencia? Los tiempos de Einstein, Bergson y Heidegger. *Revista de Occidente*, nº 353. Madrid.
- DELEUZE, G. (1996). *El bergsonismo*. España: Cátedra.
- DELPHINE, A. (2019). Une philosophie française sans philosophie française. L'éclectisme de Victor Cousin. *The Territories of Philosophy in Modern Historiography*. Turnhout: Brepols Publishers. Disponible en: <https://www.brepolonline.net/>
- JANKÉLÉVITCH, V. (1962). *Henri Bergson*. México: Universidad Veracruzana.
- KANTERAKI, T. (2014). *L'effort chez Bergson, chez ses prédécesseurs et ses contemporains*. Tesis doctoral. Université Charles de Gaulle – Université de Ioannina, Grèce. Disponible en:

<http://bergson.hypotheses.org/files/2015/01/Thu00E8se-T.KANTERAKI1.pdf>

MUÑOZ, G., y LÓPEZ, A. (1996). El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto. *Revista General de Información y Documentación*, Vol. 6-1. Madrid: Servicio Publicaciones U.C.M.

STULL, R. (2013). *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*. Chile: FCE.

SUANCES, M. (2015). *Los fundamentos de la moral en Bergson*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/52867/>

WORMS, F. (2004). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF.

Los problemas fundamentales de la modalización y el fenómeno del tiempo en Heidegger

Felipe Arámburo Manilla

Introducción

El presente ensayo busca, de acuerdo con el proyecto de la ontología fundamental de Martin Heidegger, plantear la problemática de los modos de ser a partir del fenómeno del tiempo. De inicio, la propuesta estriba en contextualizar la temática de los modos de ser a partir de los intereses metódicos del joven Heidegger, en especial, en el desarrollo de la llamada *hermenéutica de la facticidad*. A continuación, propongo una exposición de los distintos problemas que se abren cuando localizamos los modos de ser en la temática de la ontología fundamental. Uno de estos problemas se refiere al tiempo como aquel *horizonte* desde el cual se pueden articular y caracterizar los modos de ser en general. La investigación se centra en los modos de ser de la *existencia* [*Existenz*] del *Dasein*, el modo de ser de lo a la mano [*Zuhandenheit*] y lo que está-ahí [*Vorhandenheit*]. Para lograr dicha caracterización hablaré de la doble interpretación propuesta por Heidegger: *temporal* y *temporaria*. Señalaré además cómo el horizonte de la presencia es directiva en la comprensión de aquellos modos de ser que

no son el *Dasein*. Finalmente, mi propuesta es sostener que, en la etapa de la ontología fundamental, Heidegger ha hecho del tiempo “lo más anterior a todo”, esto es, el horizonte desde el cual se comprende toda modalidad del ente y aquello a partir de lo cual la ontología es posible como ciencia.

1. La radicalización del problema de los modos de ser a partir de la hermenéutica de la facticidad

En primer lugar, hay que situar la temática de los modos de ser en el pensamiento de Heidegger a partir de su raíz estrictamente metódica. La noción de “modo” [*Art*] es un concepto operativo fundamental en *Ser y tiempo*, esencial para el desarrollo del método fenomenológico y para el proyecto de la ontología fundamental. El problema al que apunta dicha noción está referido a los múltiples *modos de significar el ser y la unidad de su sentido* manifiesta en las distintas modalidades de ser del ente, ya sea como ente que está-ahí, ente a la mano o el existir del *Dasein*:

Pero llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismo somos, y el modo en que lo somos. El ser se encuentra en el hecho de

que algo es y en su ser-asi, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el “hay”. (Heidegger, 2001: 27)

Heidegger nos recuerda que la diversidad de los modos de ser y la organización del ente en regiones ha sido una de las preocupaciones tradicionales por parte de la filosofía y ha determinado la dirección ontológica en la que se ha movido tradicionalmente la labor filosófica. Cuando nos remitimos a “modos de ser”, pensamos en subdividir y clasificar la totalidad del ente. Nos respaldamos en Aristóteles citando el libro gamma de la *Metafísica* donde nos dice: “el ente se dice de muchos modos” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, *Metafísica*, Γ 2,1003a 33). La dirección ontológica de la filosofía se enfocó en la clasificación del ente bajo el supuesto que el “ente” es una *generalidad* que abarca todo “lo que es”, por lo que esta totalidad es organizable de acuerdo con las distintas características definitorias donde son *pensados* los entes. Sin embargo, Heidegger afronta la cuestión de los modos de ser de una manera renovada y radical, sus preocupaciones metódicas están encaminadas a determinar un *modo de ser* en concreto, aquel que concierne a la vida fáctica.

Desde los primeros cursos de Friburgo, el joven Heidegger enfoca su preocupación en determinar el tipo de acceso a la vida fáctica a través de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* que tiene como base el

cuidado. El innovador proyecto ontológico iniciado por Heidegger es planteado en el *Informe Natorp* y según mi punto de vista constituye el replanteamiento radical del problema de los modos de ser:

La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas. La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso (Heidegger, 2002: 46-47).

Heidegger reconduce así la problemática ontológica de los modos de ser en dirección del problema de la facticidad. La hermenéutica fenomenológica de la facticidad tiene como meta aclarar el tipo de acceso, determinar el uso de los conceptos que lo permiten, así como caracterizar los fenómenos que dicho acceso hace posible. La estrategia metódica se centra en determinar los rasgos que constituyen el modo de ser de la vida que tienen que ver con su realización, esto es, con su modo de ejecución [Vollzug]. *La vida está condicionada por el factum de tener que ser, ella debe hacerse cargo de sí misma, así, en cuanto fáctica y en la temporización de su ser, ha de ocuparse de su propio ser en cada ocasión.* Como se puede constatar, la expresión “modo de ser” no tiene en Heidegger un uso

clasificadorio, se refiere, al contrario, a la manera de expresar el *ser mismo en cada caso*, así lo expresa en el curso *Ontología, Hermenéutica de la facticidad* de 1923:

Y fáctico, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cuanto expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser” (Heidegger, 2008a: 26).

A partir de esta cita podemos decir que el “carácter de cómo se es”, “modo de ser”, “ser en cada caso” y “ser ahí”, son expresiones que apuntan al mismo fenómeno. El uso metódico del término “modo” *se refiere estrictamente al ejercicio del caso, de cómo se realiza algo en tanto ser*. La *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* tiene como propósito permitir el acceso al modo de ser así entendido de la vida en su facticidad, articulando la comprensión que la vida tiene de sí misma desde el mundo circundante donde vive, y así, establecer desde el discurso sus categorías fundamentales. A partir de esta manera de entender la vida fáctica, se puede descubrir la importancia metódica que tiene para Heidegger el término “modo” [*Art*]. *Modo* es la manera en que algo como la vida lleva a cabo sus posibilidades de ser en actos y situaciones concretas, a través de las cuales se comprende como el ente que es, de manera que podemos

decir que el “cómo es” antecede al “qué es”. Un *modo* viene a ser entonces la concreción y conformación de un sentido de ser y al mismo tiempo la posibilidad misma de comprensión de ese sentido.

2. Exposición de los tres problemas fundamentales de la modalización en la ontología fundamental

Desde el curso de 1923 *Ontología Hermenéutica de la Facticidad*, Heidegger ya apuntaba a radicalizar el método fenomenológico y con ello el concepto de fenómeno, entendiendo a este como modo de ser, ahí se dice que:

Fenómeno es el modo de ser objetivo de algo, un modo ciertamente señalado: el estar presente de un objeto por sí mismo. Así, pues, con ello no se decide nada en absoluto sobre lo concreto de las cosas, no se hace referencia alguna a ningún sector determinado de cosas. “Fenómeno” designa un modo señalado de ser-objeto (1999b: 92).

Al respecto, de Lara sostiene que a partir de dicho curso el concepto de fenómeno viene a indicar un modo de ser de algo:

Lo que Heidegger señala con ello es que el concepto “fenómeno” indica un modo de ser, de estar ahí de lo ente. Que algo es fenómeno significa que se muestra en un modo concreto de ser y es propiamente a ese modo al que Heidegger apunta al calificar a algo como fenómeno (2008: 243).

Por su parte, las bases del proyecto ontológico de *Ser y tiempo* consisten en radicalizar el planteamiento fenomenológico con vistas a una fundamentación metódica de la ontología. La comprensión del ser como fenómeno es el tema de la ontología fenomenológica. *El proyecto de la ontología fundamental es una tematización que intenta articular el sentido de ser en función de los modos de ser del ente.* Para lograr dicha articulación, la estrategia metódica consistirá en introducir las nociones de sentido y modo de ser con el fin de renovar el significado del concepto de fenómeno para la fenomenología.

De acuerdo con la definición de fenómeno de *Ser y tiempo*, Heidegger menciona que por fenómeno debe entenderse: “*lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*”, entendiéndose que con esta expresión Heidegger incluye a los *modos de mostración* del ente: “el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él” (2001: 49). Fenomenológico será todo aquello inherente a este modo de exposición [*Art der Aufweisung*] de los fenómenos, es decir, no de los fenómenos como entes, sino a través de ellos, de su fenomenalidad misma como ser del ente. A partir de la definición de fenómeno propuesta en *Ser y tiempo*

se aclara el significado y el uso del concepto de modo: “modo” indica el carácter mostrativo sin más del ser del ente, previo a toda variedad del ente y a la regionalización de involucra dicha variedad. La fenomenología se hará cargo del fenómeno en su puro carácter mostrativo, sin tener que ocuparse de tal o cual tipo de entes sino del *modo* de ser del ente. La fenomenología no es una ciencia acerca de una determinada región del ente, no es como tal una ciencia regional. La fenomenología será un peculiar modo de preguntar, dirigirse, apropiarse y llevar al concepto este *carácter mostrativo* del fenómeno como *modo de ser*.

De acuerdo con el replanteamiento heideggeriano de la noción de “modo”, propongo distinguir tres problemas fundamentales de la modalización, que articulan algo que quisiera llamar *ontología de los modos de ser*:

1. El primer problema se refiere a la *modalidad primaria* de presentación del *Dasein* como “punto de partida” en torno a los modos de ser en general. Se requiere determinar el punto de partida de la investigación con base en la modalidad de un ente *privilegiado* donde pueda ser comprendido el sentido del ser. Como sabemos, Heidegger elegirá este punto de partida a partir de la modalidad de la *existencia* que caracteriza al *Dasein*. El *Dasein* será tomado como ente ejemplar, punto de partida de la investigación fenomenológica y *modalidad primaria* que articula la cuestión del sentido del ser en general.

2. El segundo problema de la modalización consiste en la caracterización de los distintos modos de ser sobre la base del fenómeno del mundo. *El mundo es el ámbito que hace posible la manifestación de los distintos modos de ser.* La temática de los modos acceso y modos de aparecer del ente se inscribe en la fenomenalidad del mundo visto como *mundanidad*. En la noción de “modo de ser” está correlacionada una multiplicidad de modalidades de acceso con modalidades del aparecer del ente mismo articuladas en la mundanidad del mundo. Por un lado, tendríamos *modalidades primarias*, que como el *Dasein*, tienen un modo de ser “privilegiado” de acuerdo con el modo de ser de la *existencia* [*Existenz*], que sirve como punto de arranque para la cuestión del sentido de ser. También se distinguen *modalidades originarias*, como aquellas en las que se descubre el fenómeno de la mundanidad, este es el caso del modo de ser de *lo a la mano* [*Zuhandenheit*]. Igualmente se dan *modalidades derivadas*, que tradicionalmente llegan a imponerse en la interpretación “media” acerca del ser y se vuelven dominantes en la caracterización de los modos de ser en general, estas interpretaciones niveladoras pueden llegar a “deformar” e incluso ocultar las modalidades primarias y originarias de presentación, nos referimos a la modalidad de *lo que está-ahí* [*Vorhandenheit*]. El proyecto de la ontología fundamental, cuyo objetivo es llevar a concepto el ser, tiene que aclarar su “sentido, modificaciones y derivados” (Heidegger, 2001: 55). Considero que esta exigencia nos permite distinguir *niveles de modalización*. Las modalidades

del ente son descubiertas en el ámbito de manifestación del mundo, tomando en cuenta que el mundo no es una determinación del ente mismo, sino del *Dasein* que existe y comprende el ser.

3. El tercer problema fundamental de la modalización, de la que parte la propuesta del presente trabajo, se refiere al carácter temporal de los modos de ser, en este caso, tanto de los comportamientos referidos a estos modos, como de la propia comprensión del sentido de ser llevada a cabo en cada uno de ellos. La búsqueda se referirá a un *horizonte* que de cuenta del ámbito previamente abierto del mundo y, por lo tanto, de un horizonte de comprensión de las modalidades del ente de manera que puedan llegar a *presentarse*. El tercer problema de la modalización se refiere a integrar en la temática ontológica la *presencialidad* de cualquier modalidad del ente, lo cual significa poner de manifiesto el carácter temporal de los modos de aparecer (o presentarse) del ente. Los comportamientos descubridores del ente tienen el carácter de un presentar y, por lo tanto, de un traer a la presencia el ser del ente. El concepto de tiempo aparece como la condición ontológica última de los modos de presentación del ente. La comprensión del ser del ente como presencia (en el sentido del venir a la presencia) significa comprender el ser desde el tiempo. El tiempo se configura como el horizonte que hace posible la comprensión de toda modalidad del ser del ente, por lo que gracias a dicho horizonte puede ser planteada la “diferencia ontológica” a nivel de las modalidades del ente. La pregunta que debe plantearse es la

siguiente: ¿cómo el tiempo llega a tener la función primordial de constituirse en el horizonte de la comprensión del ser y de los modos de aparición del ente? *El proyecto de la ontología fundamental consiste precisamente en una tematización que intenta acceder y comprender el sentido de ser a partir del horizonte del tiempo y así exponer las modalidades de ser del ente a partir de su carácter temporal.* A continuación, desarrollaré la problemática del tiempo y los modos de ser.

3. El tiempo y la presencialidad del fenómeno

En *Ser y tiempo*, Heidegger se propone replantear la pregunta por el ser, dicha cuestión la renueva y radicaliza preguntando por el *sentido* del ser. La tesis de Heidegger ya conocida en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, motivo del título de la propia obra y además meta del proyecto ontológico de su investigación, es que el horizonte de dicha comprensión, donde puede ser planteada la pregunta por el sentido del ser, es el *tiempo*. La tarea última de la ontología, como ciencia del ser, que se propone la accesibilidad y comprensibilidad del sentido del ser, tiene su base en el concepto del tiempo. Lo cual implica que la posibilidad de *aparición* de las modalidades del ente debe ser igualmente accesibles y comprensibles sobre dicho horizonte temporal. Los modos de ser del ente serán, por lo tanto, caracterizados de acuerdo con el *fenómeno* del tiempo.

En las lecciones de *Introducción a la fenomenología de la religión* Heidegger había destacado que la unidad estructural del fenómeno involucra varios momentos de sentido: sentido de contenido, de referencia y de ejecución (2006: 84). Heidegger alude al sentido de ejecución [*Vollzugssin*] como aquel ejercicio donde propiamente se lleva a cabo la donación del sentido. El sentido de ejecución es el originario “cómo” en que el sentido de referencia es ejercido, esto es, la *temporalidad* que nos da el cómo se lleva a cabo la movilidad de la vida y cómo se *conserva* en esa forma peculiar de movilidad. *El sentido de ejecución lleva consigo la temporalidad del fenómeno, por lo que en dicho sentido la intencionalidad de la vida es temporalmente consumada.*

En el lenguaje de *Ser y tiempo* podemos decir que la vida fáctica o *existencia* está conformada por los comportamientos por los cuales el *Dasein* descubre al ente, cada uno de ellos constituidos por la temporalidad; *son descubridores en tanto presentifican el sentido de ser en las modalidades de aparecer del ente.* Así, en la medida en que la fenomenología destaca el sentido temporal del fenómeno es como se puede acceder al sentido de ser en todo comportamiento que *presentifica* al ente.

Recordemos que para Heidegger la fenomenología llega a ser método para la ontología en la medida en que ella se desplaza de los entes hacia el ser, por lo que se dirige al carácter del ser del ente y no al ente mismo. La fenomenología es *interpretación* del ente en dirección de su ser, por ello el

ser ha de ser *leído* en el ente, de manera que la investigación fenomenológica fija su *vista* en el ser mismo. Si se considera el nivel de las “cosas mismas”, esto es, en el sentido de ser, la investigación deberá entonces sujetarse al ente, no visto como esencia, categoría, noema, apariencia, etc., sino radicalmente: *el ente con vistas al ser*.

La fenomenología, por tanto, conduce a un giro o conversión de la mirada que apunta ahora al ser del ente y a sus *modos* de aparición. La fenomenología nunca tratará solamente con “meros fenómenos”, su *mera presencia*, sino con “estructuras fenomenales”. La fenomenología no trata de fenómenos aparecidos o aparentes, más bien trata del “modo de exposición” de estos fenómenos, *de su fenomenalidad misma*. El fenómeno no alude al ente sin más, sino a la *estructura de ser* del ente, equivalente a la *fenomenalidad del fenómeno*.

Ahora bien, esta aclaración en torno al concepto de fenómeno precisará nuestro entendimiento de lo que significa “presencia” en fenomenología. Si consideramos al fenómeno como lo que simplemente aparece, esto es, al ente, simplificaríamos el aparecer mismo a lo presente (presencia constante de algo), lo cual nos lleva a referirnos al ente pero sin ninguna consideración al ser; en cambio, al referirnos a la fenomenalidad del fenómeno, esto es, a la estructura de ser correspondiente, entonces no aludimos a la presencia de lo que aparece sino a su *presencialidad*; se enriquece así el significado de “presencia”, pues ahora no aludimos a *qué* es lo presente (presencia constante), sino a *cómo* algo llega a ser presente.

La exposición fenomenológica destaca de esta manera la presencialidad del fenómeno como el acontecimiento fundamental de la donación del sentido. Además, la presencialidad del fenómeno se refiere al ser como lo trascendente por excelencia, aclarando que la trascendencia del ser no se aparta del ente, ni lo deja atrás, sino antes bien lo lleva a su fin, a su modalidad respectiva. La reducción fenomenológica toma ahora un nuevo significado, reducción es *conducción* de la aprehensión del ente hasta la comprensión del ser. La reducción no tiene que ver por lo tanto con la puesta entre paréntesis de la tesis de la existencia del mundo que conduce a la inminencia del fenómeno puesto ahí como presencia estable, sino a la conducción del fenómeno a su *presencialidad* como un *acontecimiento de venir a la presencia* del fenómeno. La reducción libera el *sentido de ejecución* del fenómeno sin quedarnos fijados al sentido de contenido ni de referencia, tomando en cuenta que el sentido de ejecución despliega la temporalidad del sentido donado en toda comprensión.

La fenomenología destaca estructuras de fenomenalidad que determinan la presencialidad de los fenómenos, dicha presencialidad sobrepasa la simple presencia permanente del ente. La mirada fenomenológica se sitúa en el acontecimiento del propio aparecer del fenómeno, de aquel *venir a la presencia* del ser del ente y sus modos de aparición. Decir que la fenomenología no trata con meros fenómenos presentes, sino de estructuras fenomenales que determinan la

presencialidad del ente en su modalidad, equivale a precisar el significado propiamente fenoménico de “presencia”: mientras que la pura presencia del fenómeno reduce al ser a la presencia permanente (substancia) de algo en su aspecto (idea), la *presencialidad* (como acontecimiento) apunta a la fenomenalidad (estructura del ser del ente) y nos conduce al sentido manifiesto del fenómeno en la modalidad del ente respectivo. Por eso, el rasgo del venir a la presencia del fenómeno en su modalidad originaria no tiene nada que ver con que el fenómeno sea reducido a los confines de esa “presencia permanente”. El significado del fenómeno heideggeriano (su “profundidad” como lo refiere Marion) es que no se reduce al fenómeno “llano”, como el ente que se encuentra simplemente ahí-presente, sino a los distintos *niveles de presencialidad* manifiestos en las modalidades respectivas. La profundidad del fenómeno supera toda evidencia constataadora de aquel momento de pura presencia del ente, por lo que:

El ser no se ofrece a ninguna lectura directa para la mirada de evidencia, y por lo tanto esta mirada nunca descubre [*entdeckt*] por definición más que entes presentes. Sin embargo, estos entes, además (más allá de) su presencia, ofrecen para leer lo que ellos ignoran e incluso ellos mismos disimulan: el modo de su llegada a la presencia, su fenomenalidad misma (Marion, 2011: 96).

Sin embargo, cabe aclarar que la presencia del fenómeno no debe ser descartada sin más, al contrario, ella proporciona la presencia llana del fenómeno, o sea, el lugar a partir de cual se lleva a cabo la interpretación ontológica que apunta al ser, por lo que hay que leer en ese aparecer de la presencia del ente el sentido de ser, inalcanzable por actos de conciencia tematizantes del tipo de la evidencia, pero ciertamente mostrado en el *proyecto de la comprensión del ser en los distintos comportamientos que descubren al ente*, ya sea teóricos o prácticos. Del ser no se da una constatación directa con la mirada de la evidencia, pues lo único que nos proporciona todo mirar constataador no son más que entes presentes. Se trata de leer en la presencia del fenómeno, de tal manera que se vaya *más allá de ella*, a su presencialidad y al horizonte donde ella es posible. Es la trascendencia del *Dasein* la que hace posible este sobrepasar al ente en dirección de su ser, es un sobrepasar que no se dirige a los entes mismos, sino al *ser* del ente. Para ello se requiere de un mirar [*Vorsicht*] que vaya más allá del ente y que mire anticipadamente en dirección al ser, a sabiendas que lo que anticipa en último término es la diferencia ontológica. La mirada fenomenológica es previsor y apunta de esta manera al horizonte temporal donde el ente es proyectado en su ser como presente.

Cuando hablamos de “modo de ser” nos referiremos al concepto que *indica* el ser del ente respectivo. “Modo” es el indicador formal que hace posible para la interpretación fenomenológica poder leer el ser en el ente. Se

refuerza así la tesis que sostengo, que Heidegger usa la noción de “modo” de ser para resaltar los rasgos fenoménicos en toda comprensión del ser del ente. La exposición de los rasgos fenoménicos puestos de manifiesto en la interpretación fenomenológica, hacen posible la comprensión de toda caracterización y diferenciación de entes. El *modo* de ser deja de tener el significado de un acto clasificatorio, donde se destacan tipos de entes de acuerdo a sus rasgos generales (este significado de “modo” resulta derivado); el sentido originario de *modo* de ser es que indique primariamente el acontecimiento de *venir a la presencia*. La profundidad del fenómeno nos dice que no hay nada “atrás” del fenómeno, al contrario, la presencialidad del fenómeno revela ya la profundidad a la que apunta, al modo de ser manifiesto sin más. La ontología de los modos de ser activa esa profundidad del fenómeno, y no solo del fenómeno llano presente, sino de la fenomenalidad a partir de la cual su presencia es posible. Marion agrega al respecto:

El ser solo puede abrirse y, por lo tanto, convertirse en el desafío de la fenomenología en tanto que los fenómenos son vistos como entes que entran en la presencia. El ser solo se abre a partir del descubrimiento de los entes en el sentido en que la fenomenalidad se revela a partir del enigma del fenómeno (2011: 97).

Además, la importancia del concepto de “modo” en la temática ontológica es que establece (como un indicador formal) el vínculo entre la mera presencia del ente y la presencialidad donde se proyecta la comprensión del ser del ente. El modo expresa el *cómo* aparece algo en su presencia, por lo tanto, tiene su sentido último en la temporalidad de ese acontecer. Lo cual nos lleva a concluir que *el modo de ser nos remite al horizonte temporal de toda comprensión del ser del ente*. Toca ahora aclarar la función ontológica del tiempo en el desarrollo de la investigación ontológica y cómo Heidegger destaca la comprensión de las modalidades del ente sobre el horizonte del tiempo.

4. La función ontológica del tiempo en la caracterización de los modos de ser

A partir de *Ser y tiempo*, Heidegger llega a madurar plenamente su idea del método fenomenológico, donde el esfuerzo es llevar al tiempo a un ámbito fenomenológico y sacarlo así de aquella interpretación que se arraiga en las categorías del ente y del ámbito de la objetividad. Comprender fenomenológicamente el tiempo es ir más allá de la interpretación vulgar de este, es verlo como relacionado con el ser y no en la perspectiva del ente ni de su pura presencia. Por lo que, una vez elaborada la pregunta por el sentido del ser, deberá mostrarse: “qué y

cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado.” (Heidegger, 2001: 39) Heidegger define así el proyecto de la ontología fundamental considerando al tiempo como el horizonte de la comprensión del ser y su sentido. La tesis fundamental de *Ser y tiempo* dice así:

El tiempo deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una *explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser* (Heidegger, 2001: 39).

Tiempo y ser son dos conceptos que están estrechamente relacionados a través de la propia existencia del *Dasein*. El tiempo, visto como temporalidad se mostrará como el *sentido* del ser del *Dasein*, o bien, el sentido de ser de la modalidad del existir. El tiempo es el *cómo* de la propia existencia, el modo en que ésta se lleva a cabo, es decir, el *modo* de mostrarse en sí y desde sí misma, su sentido: *la modalidad de la existencia es tiempo*. Por eso el tiempo es considerado ahora más allá de la propia subjetividad, pues no puede estar referido al puro devenir de las vivencias, no es algo inmanente a la conciencia. Ya desde la conferencia sobre *El*

concepto de tiempo de 1924 Heidegger planteaba la problemática del tiempo en estos términos:

La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo? Esta formulación es la que más se acerca a él. Y si comprendo debidamente la pregunta, con ello todo adquiere un tono de seriedad. Por tanto, este tipo de pregunta es la forma adecuada de acceso al tiempo y de comportamiento con él, con el tiempo como el que es en cada caso mío. Desde un enfoque así planteado, el ser-ahí sería el blanco del preguntar (1999a: 60-61).

El *Dasein* es el ente en cuya estructura se da la comprensión del ser, es el único ente ontológico, de ahí la necesidad de una analítica del *Dasein* preparatoria para la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general. La ontología, como ciencia del ser, es la *radicalización* de la propia comprensión preontológica del ser como característica constitutiva del *Dasein*, de manera que el acceso al sentido del ser no se logra si no partimos de la modalidad primaria de aquel ente que comprende el ser. Por lo tanto, si tomamos a la temporalidad como sentido de ser del *Dasein*, podemos llegar a decir que todo comportamiento del *Dasein* fáctico, como aquellos modos de descubrir al ente respectivo, tienen su sentido en la temporalidad. La existencia es el

lugar donde “se da” el tiempo, el sentido del *Dasein* es el tiempo, por lo que es más apropiado decir que el tiempo “surge” del *Dasein* y no simplemente “pasa” (Heidegger, 2001: 438). La respuesta está en el modo originario en que ahora se abordará la cuestión del tiempo, desde la propia modalidad del *Dasein* que es el existir.

El comprender forma parte del carácter de aperturidad del *Dasein* mismo. Sobre la base del comprender en cuanto proyectivo, el *Dasein* posee una “visión” de su integro ser-en-el-mundo y así es capaz de desarrollar el mirar-circunspectivo característico del comportamiento práctico, pero también el mirar-contemplativo propio del comportamiento teórico. En estos comportamientos comprensivos descubrimos al ente intramundano, ya sea como ente a la mano [*Zuhandenheit*] o ente que está-ahí [*Vorhandenheit*]. Pero en la medida en que la comprensión del ser es puesta en el horizonte del tiempo, el tiempo mismo se convierte en un factor determinante en la comprensión de aquellos entes que no tienen la modalidad del *Dasein*. Este viene a ser el *lugar* ontológico para el acontecimiento de la venida a la presencia de cualquier modalidad del ente y en último término la manifestación del ser mismo.

El siguiente paso será determinar el carácter temporal de la comprensión de ser del ente y de los comportamientos que lo descubren para así caracterizar y diferenciar los modos de ser del ente a partir del fenómeno del tiempo. En virtud del análisis de las estructuras del *Dasein*

(analítica existencial) y su carácter temporal, nos concentraremos en acceder y comprender el sentido de ser de todas aquellas otras modalidades del ente que no son el *Dasein*, pues: “si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser solo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se les considera desde la perspectiva del tiempo” (Heidegger, 2001: 39). El modo de venir a la presencia del ente en su ser y la manifestabilidad del ser en cuanto tal, son accesibles sobre la base de la temporalidad del *Dasein*. De esta manera *el tiempo se planteará como el horizonte de comprensión de las modalidades del ser del ente en general*.

5. La temporalidad finita del Dasein

Desde los primeros cursos de Friburgo, en la llamada *hermenéutica de la facticidad*, Heidegger había caracterizado al *Dasein* como *cuidado* [*Sorge*]. El cuidado se convierte en la estructura determinante de la vida fáctica en la medida en que expresa el sentido fundamental de su movilidad. En *Ser y tiempo* Heidegger retoma la tesis básica del cuidado como *unidad estructural*, donde todas las estructuras y rasgos constitutivos del *Dasein* apuntan a esta unidad de sentido como un todo.

De acuerdo con la pregunta que Heidegger se hace: “¿qué es lo que hace posible el ser del *Dasein* y con ello su existencia fáctica?”, podemos

responder que el sentido del ser del *Dasein* fáctico es la temporalidad, lo cual significa que ella hace posible la estructura interna del cuidado. La temporalidad, a partir de sus tres éxtasis: futuro, haber-sido y presente, constituyen el sentido de cada uno de momentos estructurales del cuidado. Heidegger determina la estructura del cuidado como un: “anticiparse-así-estando-ya-en-el-mundo-en-medio-de-entes” (Heidegger, 2001: 210). En esta expresión se encuentran los tres momentos constitutivos del cuidado que tendrán su expresión a partir del tiempo como el sentido de ser del *Dasein*.

En primer lugar, tenemos la estructura del “anticiparse-a-sí” del *Dasein* de acuerdo a posibilidades propias de ser, es decir, la *existencia* [*Existenz*] en tanto poder-ser que se proyecta; en el proyectar sus posibilidades el *Dasein* se anticipa constantemente a sí mismo. En segundo lugar tenemos la estructura del “estar-ya-en-el-mundo” que es el carácter arrojado del ser en el mundo en el que ya siempre se encuentra el *Dasein*, es decir, su *facticidad* [*Faktizität*]. En tercer lugar y a la par de las otras dos estructuras del cuidado, el proyecto arrojado que es el *Dasein* es un habitar entre entes intramundanos, el cual Heidegger denomina la *caída* [*Verfallen*] en la que cotidianamente se encuentra el *Dasein*. El cuidado, como manera unitaria de comprender el ser del *Dasein*, expresa así el fenómeno del estar remitido del *Dasein* tanto a sí mismo como al propio ente intramundano. Existencia, facticidad y caída constituyen los tres momentos esenciales en la estructura unitaria del cuidado. Esta

unidad, nos dice Heidegger, tiene su *sentido* en la temporalidad originaria del ser del *Dasein*.

El “anticiparse-así” del cuidado es posible porque el *Dasein* es futuro [*Zukunft*]. El futuro no es el “ahora” que todavía no se ha hecho efectivo y “después” llegará a ser real, sino aquel momento del tiempo referido al propio sí-mismo del *Dasein*, esto es, a la misma *existencia* que viene hacia sí misma o adviene. Los comportamientos del *Dasein* anticipatorios suponen al futuro como la manera originaria en que el *Dasein* adviene a sí mismo:

Este llegar hasta sí mismo a partir de la posibilidad más propia que se encuentra en la existencia del *Dasein* y de la que todo estar a la esperar es un modo específico, es el *concepto primario del futuro*. Este concepto existencial del futuro es el presupuesto para el concepto vulgar del futuro en el sentido del todavía-no-hora (Heidegger, 2000: 319).

Por otro lado, el “estar-ya-en-el-mudo” del cuidado es posible porque el *Dasein* es haber-sido [*Gewesenheit*] y tampoco tiene que ver con el pasado como algo que fue y que “ahora” ya no es. Haber-sido es aquel momento de la temporalidad en que el *Dasein* adviniendo retorna hacia su propio haber-sido. El haber-sido no significa que el *Dasein* ya no sea, sino que *es* aquello que fue. No nos desprendemos entonces del pasado como si nos quitáramos algo de encima ya que la existencia no tiene un

pasado, sino que es *su* pasado. El haber-sido está intrínsecamente unido al futuro del *Dasein*. El futuro es un abrir posibilidades fácticas, es decir, posibilidades que implican un *retorno*. El futuro tiene prioridad ya que el haber-sido solo *es* en la medida en que el *Dasein* se proyecta volviendo sobre sí. El haber-sido *es* en tanto está proyectado por el futuro, de ahí que se diga que el pasado “emerge” de cierta manera del futuro (Heidegger, 2001: 341).

Por último, el “estar-en-medio-de-entes” del cuidado tiene su posibilidad en el presente [*Gegenwart*] como un momento de la temporalidad del *Dasein* por la cual presentifica al ente de acuerdo con una situación. El presente no debe ser entendido como el “ahora” homogéneo y puntual de la concepción vulgar del tiempo. Solamente proyectándose en una situación de sí mismo (propiamente) es como el *Dasein* se presentifica y presentifica a su vez a los entes. La presencia actual de algo [*Anwesenheit*] no es el presente de la existencia, sin embargo, se comprende desde la presentificación [*Gegenwärtigen*] de una situación que ha elegido el *Dasein*, de un hacerse cargo de las condiciones desde las cuales se ejerce la existencia. De esta manera, *el Dasein no salta de un presente a otro, sino presentificando, en la unidad del futuro con el haber-sido, deja comparecer al ente en su presencia* (Heidegger, 2001: 342).

Es importante resaltar que los momentos de la temporalidad: futuro, haber sido y presente tienen un carácter unitario. Los momentos de la temporalidad expresan un solo fenómeno unitario de la existencia

(Heidegger, 2001: 344), dicha unidad la podemos expresar diciendo que el *Dasein* es: *futuro que siendo sido es presentificante*. Además, es una unidad dinámica donde los momentos hacen referencia uno a los otros como una movilidad de un estar “fuera de sí” [*außer sich*] o “arrebato” [*entrücken*] que da lugar al carácter extático del tiempo. En el curso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se menciona que: “El *Dasein*, en tanto que futuro, es arrebatado fuera de sí hasta su poder-ser pasado, en tanto pasado, es llevado fuera de sí hasta su haber-sido, en tanto presente es llevado fuera de sí hasta otro ente” (Heidegger, 2000: 321). En síntesis: futuro, haber-sido y presente son los tres éxtasis de la temporalidad. Además, hay que agregar que la aperturidad del estar “fuera de sí” implica que el arrebato no se proyecta a una nada, sino posee una dirección, esta dirección es el carácter horizontal del tiempo; la temporalidad será llamada por Heidegger la temporalidad extático-horizontal (2000: 322).

La temporalidad constituye el sentido del ser del cuidado, además constituye igualmente la aperturidad del “ahí” [*Da*], el mundo tiene que estar ya extáticamente abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él. Finalmente, la temporalidad, a partir del análisis del fenómeno de la muerte, muestra el carácter irreductible de la finitud del tiempo de la existencia. La muerte como la posibilidad más radical de la existencia: *propia e irrespectiva*, la más *cierta e indeterminada*, pero sobre todo *insuperable*.

De acuerdo con la determinación temporal de la modalidad de la existencia, se concluye que la temporalidad constituye el sentido del ser del cuidado, además hace posible igualmente la aperturidad del “ahí” del *Dasein*, por lo que el mundo tiene que estar ya extáticamente abierto desde la temporalidad para que el ente intramundano pueda comparecer desde él.

6. Temporalidad y comprensión del ente intramundano

Pasemos ahora a determinar el carácter temporal de las otras modalidades del ente que no son el *Dasein*. Esto se logra aclarando la propia temporalidad de los comportamientos comprensivos del *Dasein* donde los entes son descubiertos y comparecen *en* el tiempo. En este sentido, podemos decir que la presentificación del *Dasein* conlleva cooriginariamente la presentificación del ente intramundano. Hacer comparecer al ente en una presentificación es resultado de ese futuro-sido. El *Dasein* no salta de un presente a otro, sino presentificando, en la unidad del futuro con el haber-sido, deja comparecer al ente en su presencia ya sea como ente a la mano o ente que está-ahí. Sobre la base de la temporalidad del *Dasein*, Heidegger plantea dos tipos de interpretación referidas a los modos de ser del ente: una interpretación *temporal* y otra

temporaria. Comencemos con la interpretación temporal de los modos de ser, tal como es expuesta en *Ser y tiempo*.

La interpretación *temporal* del comportamiento práctico parte de aquel uso del útil donde anticipamos el para-qué, es decir, la comprensión del para-qué tiene la estructura temporal del estar a la espera. Estando a la espera del para-qué retenemos aquello mismo que está en condición respectiva, esto es, retornamos a ello. Por consecuencia, el estar a la espera del para-qué, a la par de la retención de aquello que está en condición respectiva, hace posible la específica presentificación del útil mediante el manejo (Heidegger, 2001: 368). El dejar-ser es la clave para descubrir el carácter temporal de todo comportamiento práctico. Sobre el fundamento de la temporalidad del dejar-ser es como lo a la mano mismo puede comparecer para el comportamiento práctico-circunspectivo como el ente que él es. Presentificando al útil, el *Dasein* se lo acerca de acuerdo al mirar circunspectivo. A este acercamiento Heidegger lo llama deliberación. La temporalidad de la comprensión en el comportamiento práctico se da como una presentificación deliberante. El acercamiento que se lleva a cabo en la deliberación del mundo circundante tiene, por lo tanto, su sentido en una presentificación (Heidegger, 2001: 373).

¿Qué pasa con la temporalidad del comportamiento teórico? Puede suceder también que la presentificación “acerque explícitamente” el ente a la mano de modo que la deliberación se ajuste ahora “al modo de ser de aquello que ha de ser acercado” (Heidegger, 2001: 374). La estructura

deliberativa del comportamiento práctico queda trastocada en un nuevo modo de presentificar al ente, lo vemos como algo que está-ahí. Esta no es una modificación al nivel del ente, como si lo a la mano ahora se convierte en algo que está-ahí; es una modificación a nivel de la comprensión del ser, la comprensión, como dice Heidegger, a sufrido un vuelco. El presentificar deliberante se ha trasmutado en un presentificar que *tematiza* de modo que el ente sea descubierto ahora en el comportamiento teórico y se convierta en “objeto” para el conocimiento. En dicha comprensión se proyecta ahora otra estructura de ser al grado que se suprimen los límites del mundo circundante, es decir, se rompen sus lazos de significatividad. La comprensión proyecta al ente ya no de acuerdo con un presentificar deliberante, sino a partir de un presentificar que lo tematiza, de manera que pueda ser descubierto ahora como presente para el comportamiento teórico y pueda así convertirse en “objeto” para el conocimiento (Heidegger, 2001: 377).

Cabe mencionar que la trascendencia del *Dasein* está en la base de todo comportamiento del *Dasein*. La temporalidad y su carácter extático son condiciones de posibilidad de la trascendencia del ser-en-el-mundo. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger menciona que la trascendencia hace posible que el *Dasein* esté referido a sí mismo, pero también y co-originariamente al ente intramundano que comparece en el mundo (2000: 358). El mundo es trascendente por estar fundado en la unidad extático-horizontal de la temporalidad, y es así

como el mundo está extáticamente abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él. El mundo abierto por la temporalidad hace posible la comprensión del ente intramundano de modo que pueda comparecer por medio de una presentificación.

En síntesis, la interpretación *temporal* nos dice que en cada comportamiento, ya sea práctico o teórico, hay un modo peculiar de *presentificar* al ente. En el comportamiento práctico, la presentificación es un estar a la espera del para-qué que retiene al útil en su condición respectiva de modo que el útil se haga él mismo presente. En el comportamiento teórico la presentificación se halla a la espera del descubrimiento de lo que está-ahí de manera que lo tematiza en el sentido de hacerlo presente como “objeto” para el conocimiento. Hasta aquí la interpretación temporal de los comportamientos comprensivos.

Heidegger habla también de una interpretación *temporánea* de los modos de ser y los comportamientos referentes a ellos, la cual es desarrollada en *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*. Como lo sostiene von Herman, dichas lecciones constituyen una nueva elaboración de la tercera sección, donde se debería dar respuesta a la cuestión principal que rige la obra: dilucidar la cuestión del sentido del ser y sus múltiples modos en el horizonte del tiempo como posibilidad de la ontología (1997: 35). El tiempo tiene la función de hacer posible la comprensión del ser, es su horizonte. La filosofía ha ocultado la articulación entre ser y tiempo para centrar su atención en la presencia

del ente en cuanto tal como base única para hablar del ser. Sin embargo, en el núcleo del pensamiento de Heidegger está la convicción de no escindir ser y tiempo y reducir la cuestión del ser a la cuestión del ente *en cuanto tal* y su presencia; se debe dar paso a una *ciencia del ser en cuanto tal*.

Debe aclararse que Heidegger no intenta desligarse ni superar los resultados de la analítica existencial, sino lograr un ámbito aún más originario, considerando que la temporalidad “existencial” le es inherente un tiempo “horizontal”, al respecto von Herman agrega: “la temporalidad existencial o trascendental y el tiempo horizontal se copertenecen recíprocamente de manera inseparable, y en esta copertenencia forman la esencia del tiempo o del tiempo originario” (1997: 40) De acuerdo a este nuevo ámbito originario, se intenta articular la propia comprensión del ser en general, con la idea de dilucidar también el sentido de los otros modos de ser del ente que no son el *Dasein*. En la tercera sección de *Ser y tiempo* (sin publicar) se debía aclarar precisamente cómo el ser en cuanto tal es comprendido a partir del tiempo. En este sentido, Heidegger hablaba de “temporalidad” [*Temporalität*] para referirse a la propia temporalidad, pero ahora como la condición de posibilidad de una comprensión del ser en cuanto tal. Comprender el sentido del ser a partir del tiempo significa hacer visible el ser en su carácter temporal [*Temporale*] y así apuntar a la relación

positiva que tienen todos los modos de ser con el tiempo, o sea, diferenciados y articulados en este horizonte (Heidegger, 2000: 330).

Como se dijo anteriormente, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger intenta desarrollar este carácter temporáneo del ser, tomando como punto de partida la interpretación *temporánea* de los modos de ser, específicamente del modo de ser de lo a la mano. Hasta *Ser y tiempo* la temporalidad de la ocupación se había definido como un presentificar que está a la espera y retiene. Pero en todo comportamiento comprensivo, ya sea teórico o práctico, ya se ha proyectado el ser en el tiempo. Surge la necesidad de llevar a cabo una interpretación ahora de carácter temporánea del ser del ente intramudano; una interpretación donde la comprensión en cualquiera de sus modos de ser tome su sentido del carácter horizontal del tiempo.

En los comportamientos comprensivos la temporalidad es un presentificar que descubre al ente como aquello que está-presente [*Anwesenheit*]. Pero tomemos en cuenta que los éxtasis de la temporalidad, incluido el presentificar, son arrebatos que tienen una dirección determinada. No son arrebatos que se dirigieran a una nada o a algo indeterminado, sino que tienen un horizonte. A este horizonte del éxtasis de la presentificación Heidegger lo llama la “Presencia” [*Praesenz*], ella constituye el horizonte temporal desde la cual se proyecta la comprensión del ser de lo a la mano y lo que está-ahí. La Presencia es el horizonte que caracteriza la dirección del arrebato mismo, o bien, el

éxtasis del presente *se proyecta* extáticamente en el horizonte de la Presencia. El éxtasis, en tanto fundamento de este ir más allá de sí, tiene una “*prefiguración esquemática*” de aquello a lo que apunta el más allá de sí. El éxtasis del presente está determinado por aquello mismo a lo que apunta como horizonte de acuerdo con esa prefiguración, es decir, a la Presencia. Heidegger aclara que la estructura completa del presente la constituye el mismo presente que se proyecta extáticamente, así como el esquema horizontal de la Presencia donde este éxtasis se proyecta: “La *presentificación*, sea auténtica, en el sentido del instante, o sea inauténtica, *proyecta lo que presentifica*, lo que eventualmente puede encontrar en y para un presente, *en algo como la Presencia.*” (2000: 365).

Podemos decir que la constitución horizontal de la temporalidad hace posible que al *Dasein* le pertenezca siempre un mundo abierto y por lo tanto la comprensión de aquello que está-presente. Así, en la medida en que la Presencia se modifica de una cierta manera en el estar-presente del ente intramundano, es como el ente intramundano es proyectado de un modo esencialmente temporáneo. El ente intramundano puede venir al encuentro, comparecer como el ente que es en un mundo abierto, cuando el comportamiento que comprende el ser es iluminado por la Presencia. Como podemos notar, el éxtasis del presente es directivo en la temporalidad de los comportamientos referentes al ente intramudano, tomando en cuenta que su esquema horizontal, la Presencia, hace posible la comprensión “de ser” de lo intramundano. Dicho en otras palabras,

todo descubrimiento del ente intramundano en los comportamientos es posible gracias al esquema horizontal del éxtasis de la Presencia (Heidegger 2000: 368).

La interpretación temporánea de lo a la mano nos dice que al ser de lo a la mano le pertenece un esquema primordialmente presencial. Podemos concluir entonces que el comportamiento práctico comprende el ser de lo a la mano porque la temporalidad de dicho comportamiento, en tanto éxtasis, se ha proyectado a sí misma sobre su horizonte, la Presencia. Hay que hacer notar que el esquema horizontal de la Presencia hace posible no solamente el trato con el útil sino también el contemplar teórico de lo que está-ahí. La percepción también presupone una comprensión del ser porque la presentificación comprende, en su horizonte (a partir de la presencia) lo que se presentifica. Es decir, la intencionalidad de la percepción, como estar dirigido-a, también es posible a partir del horizonte de la Presencia, gracias a ella, una comprensión de lo que está-ahí como presente es posible.

Conclusión

Finalmente cabe concluir que la temática de los modos de ser y el fenómeno del tiempo apunta al desarrollo integral de una *ontología de los modos de ser en general*. A través de este ensayo intenté resaltar cómo el

proyecto del tiempo en la ontología fundamental de Heidegger resulta ser la condición última para articular y conceptualiza los modos de ser. Se constató cómo el éxtasis del presente y su prefiguración esquemática en la Presencia son *directivas* de los comportamientos descubridores de las diversas modalidades. La ontología proyectada como ciencia resulta ser *trascendental y temporánea* cuya meta radica en la comprensión del ser de acuerdo con el proyecto del tiempo. Es trascendental, ya que la trascendencia es lo primero sobre lo que la ontología ha de proyectar el ser; la conceptualización de una investigación del ser se ha de llevar a cabo ante todo en la perspectiva de la trascendencia. También es temporánea, pues devela las estructuras y las posibilidades de ser a la luz de la temporalidad. Las bases de una *ontología de los modos de ser* dependen de que todas las proposiciones que desarrolle han de ser temporáneas, en la medida en que son proposiciones referentes al ser a la luz del tiempo entendido correctamente (Heidegger 2000: 384). Para finalizar, cabe recalcar la radicalidad de la reflexión heideggeriana a este respecto, se puede constatar que la posibilidad de la ontología recae en hacer del tiempo “lo más anterior a todo” (Heidegger 2000: 386), es decir, el tiempo es la posibilidad de todo lo anterior. El tiempo no es el primer ente, lo que es siempre o lo eterno (Dios). *El tiempo no es un ente, pero sí el horizonte de toda comprensión de ser.*

Referencias bibliográficas

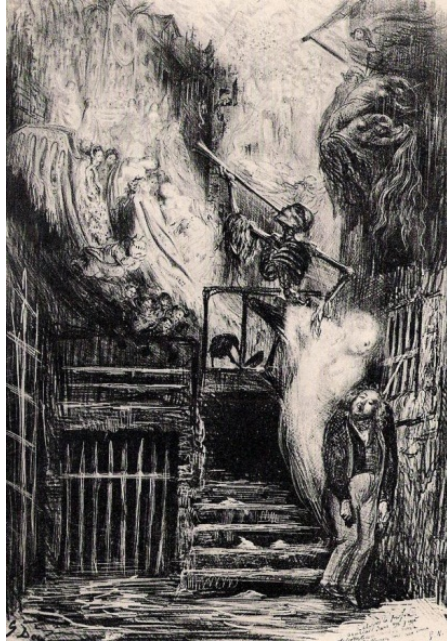
- DE LARA, F. (2008). El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. *Revista Eidos*, no. 8. Colombia: Universidad del Norte, 234-256.
- HEIDEGGER, M. (1999a). *El concepto de tiempo* (conferencia). Trad. R. Gabás y J. A. Escudero. Madrid: Trotta.
- (1999b). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza.
- (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. J. J. García Norro. Madrid: Trotta.
- (2001). *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta.
- (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Trad. J. A. Escudero. Madrid: Trotta.
- (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión (curso invierno del 1920/21)*. Trad. J. Uscatescu. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARIÓN, J.L. (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- VON HERMANN, F.W. (1997). *La segunda mitad de ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

IV

Temporalidad y situaciones vitales

Temporalidad y locura

Luis Tamayo Pérez



Gustave Doré. *Rue de la Vieille Lanterne*
(*Mort de Gérard de Nerval*), 1855.

LOCO- Afectado por algún grado de independencia intelectual; disconforme con las normas convencionales que rigen el pensamiento, el lenguaje y la acción, normas éstas que los "cuerdos" o "conformes" produjeron tomándose como medida a sí mismos. Que discrepa con la mayoría; en resumen, extraordinario.

Ambrose Bierce. *Diccionario del diablo*.

Sigmund Freud nos enseña que la locura es como un microscopio pues muestra ampliados fenómenos que en los normales apenas se aprecian.¹⁷⁰ Con el fenómeno de la temporalidad, como veremos, no ocurre diferente. Desde *Sein un Zeit* Heidegger nos muestra que la temporalidad en la que vivimos los humanos puede no ser la de los relojes, que la manera como el ser humano que ha sido obligado a precursar la muerte (*Vorlaufen des Todes*) vive el tiempo de forma muy diferente. Esto es tan evidente que, cuando desde los albores del psicoanálisis Freud se aboca a la comprensión del fenómeno de la locura o de las “formaciones del inconsciente” (sueños, lapsus, chiste, síntomas y transferencia) no puede sino afirmar que “el inconsciente es atemporal” con lo cual solo decía, en otros términos, eso que Heidegger describió: que la temporalidad humana puede no ser la de los relojes y su “flujo continuo de ahora”.

En un ensayo previo (Tamayo, 2004) estudié un caso donde la locura muestra un ejemplo de temporalidad retrógrada: el Caso Emma Eckstein.¹⁷¹ La experiencia de la locura también muestra claramente otro tipo importante de vivencia de la temporalidad humana: la temporalidad detenida, la “colapsada en el presente”. Freud, en tales casos, hablaba de

¹⁷⁰ Freud (1976), Conferencias de introducción al psicoanálisis, en *Obras completas*, vol. XVI.

¹⁷¹ Tamayo, 2004. En dicho ensayo mostrábamos un caso donde una escena “posterior” hacía inconsciente y generadora de síntomas a una “anterior”, de ahí la denominación como “retrógrada” (*nachträglich*) de dicha temporalidad.

una “fijación” a una escena traumática pues lo que en tales casos ocurría era, por ejemplo, que los “neuróticos de guerra” (ahora diríamos “con síndrome de depresión postraumática”) no cesaban de repetir, en sueños y alucinaciones, la terrible experiencia que vivieron durante la guerra.

En tales casos, indican Davoine y Gaudilliere, la experiencia de la locura muestra la presencia de *la gran Historia en la pequeña historia*,¹⁷² una temporalidad “sin futuro ni pasado” y donde “los espacios explorados por la locura no responden al dicho “un efecto, una causa” y donde no es posible remitirse a la tranquilizadora estrategia de que, para evitar el efecto, basta intervenir sobre la causa.”¹⁷³ Esto es así porque la locura no es sino una investigación de esos rastros que la gran Historia deja marcados en el cuerpo y el pensamiento del loco.¹⁷⁴ Podríamos incluso decir que fue la experiencia de la guerra y la muerte –esa manera brutal de presentarse la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) del mundo– la que obligó a tales locos a *quedar fijados en la experiencia de la propiedad* (*Eigentlichkeit*), una que en ellos no fue solo instantánea¹⁷⁵ –como ocurre en aquellos *Dasein* no afectados por la locura– sino tan brutal que los

¹⁷² Davoine y Gaudillière, 2011: 47

¹⁷³ Davoine y Gaudillière, 2011: 276-277.

¹⁷⁴ Davoine y Gaudillière, 2011: 45ss.

¹⁷⁵ Pérez, V., 2018.

obligó a *detener el tiempo* y continuar experimentando dicha experiencia en toda vivencia “nueva”,¹⁷⁶ repitiéndola una y otra vez.

Quiero ejemplificar esto con la historia de un gran literato, para Baudelaire y Villaurrutia el más grande de los románticos,¹⁷⁷ el cual fue motivo de investigación de una gran filósofa y amiga nuestra, Adriana Yáñez Vilalta, una “nieta de guerra” como lo soy yo mismo, y con la cual tuve la oportunidad de hablar muchas veces al respecto –pues le dedicó muchos años de su vida y un valiosísimo ensayo: *Nerval y el romanticismo*.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Pongo entrecomillada la palabra “nueva” pues eso que Freud denomina como “pulsión de repetición” (*Wiederholungszwang*) quita el carácter novedoso a cualquier vivencia. El afectado por esa pulsión nos puede ver sino los mismos rostros reiterados en diferentes personas (Freud, 1976, *Análisis de un caso de neurosis obsesiva (El hombre de las ratas)*, 1909 y *Más allá del principio del placer*, 1920).

¹⁷⁷ Y para Villaurrutia quién lo consideraba: “el más romántico de los poetas del romanticismo francés y el más y mejor penetrado por el romanticismo alemán”. Cit. por Yáñez Vilalta, 2011: 19.

¹⁷⁸ Porrúa/CRIM UNAM, México, 2011.



Me permito iniciar este comentario citando lo que Françoise Davoine y Jean Max Gaudillière mencionan respecto a Gérard de Nerval (n. Labrunie, en 1808), el cual fue internado varias veces en hospitales psiquiátricos antes de suicidarse en 1855 a la edad de 46 años:

Vale más pensar toda crisis de locura como un comienzo: *La decimotercera vuelve... y aún es la primera*. Para Gérard de Nerval, las crisis de locura volvieron más de diez veces a partir de sus 33 años y antes de su suicidio en 1855, después de varias hospitalizaciones [...] Nerval había perdido a su madre [...] cuando el niño tenía 2 años de edad. Ella había muerto en algún lugar de Polonia, luego de dejarlo en Francia para seguir a su marido, un médico militar de las campañas napoleónicas.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Davoine y Gaudillière, 2011: 278-279.

Nerval, como indicamos, no solo fue un niño prodigio que a los 18 años publicó sus primeras poesías –*Élégies nationales*: una Oda a Napoleón– y a los 19 una elogiada traducción de la primera parte del *Fausto* de Goethe– lo cual le valió la estimación, entre muchos otros, de Heinrich Heine y Victor Hugo–, Nerval fue, también, un huérfano de guerra.

Indica Aristide Marie en su biografía del poeta que su familia materna provenía de la Picardie y l'Île de France, la de su padre, Etienne Labrunie, lo era del norte de Francia (n. en Agen en 1776). El abuelo paterno de Nerval fue un tapicero de tan noble apellido que su origen se remontaba a las cruzadas. El padre de Nerval recuperó esa tradición guerrera y se hizo médico militar de la *Grande Armée*, el ejército de Napoleón que, al menos en la propaganda, pretendía extender las ideas de la revolución francesa por todo el orbe, aniquilando a la aristocracia, erradicando los privilegios de la iglesia y cuestionando sus dogmas. Por solo mencionar algunos ejemplos, en la nueva doctrina de la *Révolution française* no solo se sustituían las fiestas religiosas por “ciudadanas” sino que se sustituyó la trinidad cristiana por una nueva: “*liberté, égalité, fraternité*”. La República que emergió tras la Revolución francesa también reinició el calendario (el nuevo año 1 comenzaba el 22 de septiembre de 1792, fecha de la proclamación de la República francesa) y estaría vigente hasta el 1 de enero de 1806 –el 10 de Nivoso del año 14 en su propia nominación–, fecha en la que el emperador Napoleón lo abole, aunque será reinstalado

unos cuantos años después (cuando el derrocamiento de Napoleón) y se retomará también brevemente durante la Comuna de París de 1851.¹⁸⁰ La semana también fue modificada por la *Révolution* –se hizo de 10 días– y los meses también fueron renombrados (todos duraban tres semanas) dejando al final 5 días para “festejar la *Révolution*”.

Como antes referimos, la madre de Nerval, Marie Antoinette Marguerite Laurent (1785-1810), a poco de nacido, lo dejó al cuidado de una nodriza y del tío abuelo del bebé (Antoine Boucher) para acompañar a su marido en la guerra. El padre será, entonces, médico ordinario al servicio de la *Grande Armée* en la campaña del Rhein, en Polonia y Austria y, finalmente, encargado de los hospitales de Hannover y Glogau. Su madre, de entonces 25 años, desgraciadamente, no soportará la experiencia y, como cuenta el mismo Nerval, después de “atravesar (en Silesia, hoy Polonia), un puente lleno de cadáveres”, enferma de meningitis y muere. Gérard contaba con apenas dos años. Cuando su padre vuelve de la campaña de Rusia –herido y derrotado como toda la armada napoleónica–, el pequeño contaba ya seis años y el encuentro no fue precisamente reconfortante.

¹⁸⁰ El nombre del ensayo de Marx –*El 18 Brumario*– el cual narra lo ocurrido a la Comuna de París el 2 de octubre de 1851 cuando el golpe de estado de Louis Bonaparte, no hacía sino recordar el día en que ocurrió el primer golpe de estado que dio Napoleón Bonaparte a la República francesa: el 9 de noviembre de 1799 –el 18 Brumario del año 8– cuando se apropió de dicha nación e inició un expansionismo por Europa que culminó de manera desastrosa pocos años después.

El padre era un traumatizado de guerra que apenas si era capaz de mantener un vínculo con su hijo. Años después se trasladan a París donde Nerval continúa sus estudios y traba amistad con Théophile Gautier. En la capital gala se hace famoso en los salones literarios –forma parte del club de los hachisianos–, publica cuentos y poemarios y se enamora de la actriz Marguerite Colon (su nombre artístico era Jenny Colon).¹⁸¹ Al recibir una herencia de 30,000 francos oro a la muerte de su abuelo materno Pierre Charles Laurent –suficientes para vivir confortablemente el resto de su vida–, destina ese capital para viajar por Italia y el *Midi* francés así como para publicar la revista *Le monde dramatique* la cual utiliza para elogiar a su amada.



¹⁸¹ Quien morirá una decena de años después, apenas a los 34 años, en 1942, afectando gravemente a Nerval.

Esa aventura lo lleva a la ruina financiera después de apenas un año. Por necesidad escribe para los periódicos *Le figaro* y *La presse*. También escribe obras dramáticas en colaboración con Alexandre Dumas padre. El 21 de febrero de 1841 ocurre su primera crisis de locura. Sus médicos diagnostican: “fusión de manía aguda y psicosis circular”.¹⁸² Un día aparece desnudo en las calles parisinas “buscando su estrella”, la cual, decía, se hallaba al oriente. Lo internan en la clínica de Madame de Saint-Marcel y después en la del Dr. Blanche, en Montmartre. Años después estará bajo el cuidado de los Dres. Aussandon y Levy y, al final, de nuevo con el Dr. Blanche. En 1843, algo restablecido, recupera su libertad y realiza el viaje a Oriente “en busca de la reina de Saba”, experiencia que narra en su obra *Voyage en Orient*. Es en otra de sus obras, *Aurelia*, donde narra, con mayor detalle, su experiencia de la locura. Y en su poema “El desdichado” (así, en castellano, en el original) incluido en *Chimères* (1854), una de las mayores joyas de la literatura francesa, es donde narra con la mayor claridad su condición:

El desdichado.

Je suis le ténébreux, – le veuf, – l’inconsolé,

Le prince d’Aquitaine à la tour abolie

Ma seule étoile est morte, – et mon luth constellé

Porte le soleil noir de la Mélancolie.

¹⁸² Yáñez Vilalta, 2011: 224.

Dans la nuit du tombeau, toi qui m'as consolé,
Rends-moi le Pausilippe et la mer d'Italie,
La fleur qui plaisait tant à mon coeur désolé,
Et la treille où le pampre à la rose s'allie.
Suis-je Amour ou Phébus ? ... Lusignan ou Biron ?
Mon front est rouge encor du baiser de la reine ;
J'ai rêvé dans la grotte où nage la sirène...
Et j'ai deux fois vainqueur traversé l'Achéron ;
Modulant tout à tour sur la lyre d'Orphée
Les soupirs de la sainte et les cris de la fée.¹⁸³

Nerval era un huérfano de guerra. En su biografía del poeta, Aristide Marie (1914: 5) escribió al respecto:

¿No era –Nerval– uno de esos hijos del Siglo, de los cuales dice Musset: “concebidos entre dos guerras, educados entre el repicar de los tambores? De tiempo en tiempo sus padres ensangrentados aparecen, suben a sus hijos a sus hombros con charreteras doradas para pronto devolverlos al suelo y volver a subir al caballo”.

¹⁸³ En la versión de Octavio Paz: Yo soy el tenebroso –el viudo –el sin consuelo, /Príncipe de Aquitania de la torre abolida,/murió mi sola *estrella* –mi laúd constelado/ostenta el *negro Sol* de la Melancolía./En noches sepulcrales tú que me consolaste/el Pausílipo dame, la mar de Italia vuélveme,/ la *flor* que amaba tanto mi desolado espíritu,/la parra donde el pámpano a la rosa se alía./¿Soy el Amor o Febo? ¿Lusignan o Biron?;/ roja mi frente está del beso de la reina;/ yo he soñado en la gruta que habita la sirena;/ Yo crucé el Aqueronte, vencedor por dos veces,/ y la lira de Orfeo he pulsado alternando/ el llanto de la santa con los gritos del hada.

Y ese comentario nos es muy diferente del relato de infancia que nos entrega el propio Nerval:

Yo tenía siete años y jugaba despreocupado frente a la puerta de la casa de mi tío cuando aparecieron tres oficiales; el oro ennegrecido apenas brillaba entre sus atuendos de soldados. Uno de ellos me abraza con tal efusión que grito: ¡Padre, me lastimas!¹⁸⁴

Y confirma Aristide Marie: “se trataba de su padre, médico en jefe de la Grande Armée, el cual volvía para recuperarse de sus últimas heridas sufridas durante el sitio de Strassbourg” (1914: 6). Nerval le cantó a los demás huérfanos de guerra, sus congéneres, y de la manera más hermosa, su triste situación. Así lo hace en *Aurélia*, en *Chimères*. En el cuento *Le monstre vert* el protagonista grita: “¿Por qué me abrazaste para luego tirarme?”

Nerval fue un huérfano de guerra que cantó su desgracia a todos los huérfanos que las expediciones de Napoleón habían dejado en Francia, en sus naciones aliadas, y también en las enemigas. Él cargaba la pérdida irremplazable, así como la esperanza de reencuentro, en el Paraíso, con su amada madre, la cual tiene muchos nombres en su literatura: *Silvie*, *Aurélia* y de cuya pérdida su afición por el *hachís* no fue sino un paliativo temporal.

¹⁸⁴ Nerval, 1986 (Promenades et souvenirs, en *Oeuvres*, Ch. IV, Juvenilia).

El suicidio de Nerval fue gozoso pues contenía la esperanza del retorno, del reencuentro. Nerval, el desdichado, el espiritista fascinado por el reencuentro con los muertos, vivió en un tiempo detenido en el momento del abandono, el cual retornaba a la primera oportunidad y nunca pudo, realmente, lograr dejar atrás. Su suicidio, por ahorcamiento con su propio cinturón –ocurrido el 25 de enero de 1855 y grabado por Gustave Doré en una de sus mejores litografías en la cual lo acompaña de sus “fantasmas”–, en la calle más oscura que encontró, la *rue de la Vieille Lanterne*,¹⁸⁵ fue precedido por una nota donde decía a la tía con la cual vivía:

Quando ya haya triunfado de todo, tendrás tu lugar en mi Olimpo, como yo tengo mi lugar en tu casa. No me esperes hoy, pues la noche será negra y blanca.¹⁸⁶

Su suicidio contaba con el reencuentro con su madre; su obra nos muestra la temporalidad circular y reiterativa en la cual vivió. Termino esta reflexión acerca de la muerte de Nerval con dos comentarios, el primero de Catulle Mèndes, quién lo recibió del propio Baudelaire en 1865:

¹⁸⁵ Yáñez Vilalta, 2011: 233.

¹⁸⁶ Segovia (2004).

De golpe, con una voz contenida, casi no articulada, con una voz de confianza: "¿Ha conocido a Gérard de Nerval?" -No, le dije. El continuó: "No estaba loco. Pregúntele a Asselineau. Asselineau le explicará que Gérard no estuvo nunca loco: sin embargo, se ha suicidado, se ha ahorcado. Usted sabe, a la puerta de un tabuco, en una calle infame. ¡Ahorcado, se ha ahorcado! ¿Por qué eligió, decidido a morir, la vileza de ese lugar y de un pingajo alrededor del cuello? Hay venenos sutiles, acariciantes, ingeniosos, gracias a los cuales la muerte comienza por la alegría, al menos por el sueño..." Yo no decía nada, no osaba hablar. "¡Pero no, continuó él, alzando la voz, casi gritando, no es verdad, no se ha matado, no se ha matado, se han engañado, han mentido! ¡No, no estaba loco, no estaba enfermo, no se ha matado! ¡Oh!, ¿no es así? ¡Va a decirle, va a decirle a todo el mundo que no estaba loco, y que no se ha matado, prométame decir que no se ha matado!" Yo prometí todo lo que quería, temblando, en las tinieblas. Cesó de hablar. Pensaba en ir a la cama para acostarme, descansar un poco. No me movía, con miedo a golpear algún mueble, y, también, esperaba no sé qué. De pronto, un sollozo estalló, sordo, contenido, como de un corazón que revienta bajo un gran peso. Y no hubo más que un solo sollozo. El miedo me apretó en la inmovilidad. Estaba quebrado, cerraba los ojos para no ver la sombra, delante de mí, en el espejo...

Cuando desperté, Baudelaire ya no estaba allí.¹⁸⁷

El segundo lo escribe Paul Valéry en su *Souvenir de Nerval* (1957: 596-597):

¹⁸⁷ Versión de Rodolfo Alonso, revista *Fijando Vértigos*, N° 18, Buenos Aires, 2008.

“Muerte por suspensión” dice el acta de la Morgue. Hacía un frío terrible: dieciocho grados bajo cero. El cadáver no llevaba abrigo. Vestía traje de calle. Traía dos camisetas de franela bajo dos camisas de algodón. Estos detalles son crueles. Nos hacen pensar en Edgar Alan Poe, cuando con un frío igualmente duro, siguió el cortejo fúnebre de su mujer, envuelto en el chal con el que ella había muerto. No tenía otra cosa que ponerse.¹⁸⁸

La vida de Nerval es un ejemplo de los estragos que puede hacer la guerra en una cultura, esa que deja a los excombatientes, como indican Davoine y Gaudillère, en “un tiempo fijo que se enfrenta en la inmediatez” y “obliga siempre a recomenzar desde un principio”. “Algunos [de los excombatientes] experimentarán luego la necesidad de repetir, de decir y de volver a decir los hechos, para acabar con la excitación; otros se callan.”¹⁸⁹

Y, como ocurrió con Nerval, esa catástrofe se transmite a los hijos de los excombatientes:

Algunos hijos de héroes, de traidores o víctimas entrarán en crisis, con un miedo en el estómago que sus padres no experimentaron. Se piensa entonces que su “enfermedad” es endógena, interna, persistente, mientras que lo que persiste es esa temporalidad fuera del tiempo, abierta brutalmente para

¹⁸⁸ Versión de Yáñez Vilalta (1998: 38).

¹⁸⁹ Davoine y Gaudillère (2011: 276).

sus antepasados y que perdura para ellos en la suspensión misma del tiempo.¹⁹⁰



En tales casos es la tarea del analista volver a echar a andar el tiempo, lograr que el movimiento del tiempo pueda ser recuperado. Revisemos esto con un ejemplo:

El caso de “el pelé”

Hace ya dos décadas vino a mi consultorio un adulto joven, de aspecto inteligente, compleción normal, moreno claro y estatura también normal. Su familia provenía de la costa occidental mexicana. El motivo de

¹⁹⁰ Ibidem.

consulta era claro: no podía terminar su tesis de maestría. Indicó asimismo que se daba perfecta cuenta de que estaba saboteándose. Luego de varias sesiones en las cuales habla de la manera como autosaboteaba la culminación de su carrera académica, narró un escena que él mismo señaló como la que inició sus problemas: en una ocasión, en la cual él estaba jugando fútbol con un grupo de amigos, su tío más querido y respetado, al terminar el partido le dijo que “jugaba como pelé”, lo cual lo lastimó porque pensó que su propio tío lo había llamado “negro” – tal y como era el jugador brasileño (lo cual fue seguramente utilizado como burla por sus compañeros de juego).

Ese comentario le generó una doble reacción. Por un lado un odio hacía su tío, al cual dejó de frecuentar y que se conservaba hasta la actualidad, por el otro, un deseo de separarse de su comunidad, de “superarse”, lo cual lo lanzó a realizar sus estudios en la capital mexicana. Y eran precisamente esos estudios los que entonces era incapaz de culminar, a pesar de contar con una tesis bien escrita y los conocimientos para presentar un examen más que correcto.

Esta persona estaba “fijada” en el momento en el que una de las personas que más quería y respetaba, su tío, lo denigró, según su apreciación, de la peor manera. Durante años se revolvió en el recuerdo de esa escena y, ahora que debía repetirse la situación en su examen de grado –pues su asesor de tesis no era sino una reiteración de la misma figura: un adulto querido y respetado– no podía sino sabotearse por

temor a volver a sufrir la misma decepción que marcó su vida. Lo curioso de todo esto es la manera como se desanudó el nudo gordiano que este caso presentaba: bastó simplemente con que el terapeuta recordase que, en los años en los que el paciente era joven y jugaba fútbol, acababa de pasar la copa mundial –en 1968-, la cual se efectuó en México y donde, precisamente fue Pelé una de las principales figuras, por lo que el comentario de su tío podría interpretarse no como una alusión al color de su piel sino... ¡a su gran habilidad como jugador de fútbol!

La reacción a esta intervención fue la de un “nunca lo había pensado”, le permitió recordar elementos olvidados y, poco a poco, revalorar la situación vivida. Ese simple comentario, no solo le permitió realizar su examen y culminar sus estudios universitarios, al echar de nuevo el movimiento del tiempo pudo “reescribir su historia”¹⁹¹ y recuperar el vínculo con su tío.

Conclusión

¿Cuándo lograremos verdaderamente los humanos, vivir incorporando la experiencia de la muerte? ¿Cuándo aprenderemos que cada momento es único e irrepetible? ¿Que cuando nacemos en este

¹⁹¹ Tal es la manera, como describe Lacan, en su seminario *Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, la tarea del psicoanálisis.

inhóspito mundo realmente “estamos suficientemente maduros para morir” y cada instante es un milagro? ¿Que cuando terminamos algo – una casa, un prototipo– en ese mismo instante inicia su proceso de descomposición y muerte? En último término que “todo es pasajero”. Precursar la muerte es lo que nos hace una especie única, una que tiene planes y proyectos, una que sabe de su muerte advenidera y, si se permite dejar atrás las absurdas ideas de permanencia y eternidad, puede llegar a gozar y agradecer cada instante de la existencia.

Referencias bibliográficas

- DAVOINE, F.; GAUDILLIÈRE, M. (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*. México: FCE.
- FREUD, S (1976). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu,.
- MARIE, A. (1914). *Gérard de Nerval, le poète, l'homme d'après des manuscrits et documents inédits*. Paris.
- MIRANDA, M., BUSTAMANTE, L. (2010). Los diagnósticos de Gerard de Nerval: La influencia de la locura en la genialidad literaria. *Revista Médica de Chile*, v. 138, n.1, Santiago.
- LACAN, J. (1973). *Séminaire Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Seuil.
- NERVAL, G. (1986) *Oeuvres*. Paris: Garnier.

- PÉREZ GÓMEZ, V. (2018). La apropiación heideggeriana del tiempo propio como acontecimiento. Ponencia presentada al interior del *3er Coloquio de la Sociedad Internacional de Estudios Heideggerianos (SIEH-México)*. Puebla, Pue: 3 de octubre de 2018.
- SEGOVIA T. (2004). *Prólogo a Nerval G. Poesía y Prosa literaria*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- TAMAYO. L. (2004). *El discipulado en la formación del psicoanalista*. México: ICM/CIDHEM.
- (1989). *La temporalidad del psicoanálisis*. México: UdeG.
- VALERY, P. (1957). *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- YÁÑEZ VILALTA, A. (1998). *Nerval y el romanticismo*. México: Porrúa/CRIM UNAM.

Temporalidad y olvido

Jeannet Ugalde Quintana

Introducción

(...) Cuando te toque morir, irás a las espléndidas mansiones de Hades; a la derecha hay una fuente y junto a ella un blanco ciprés que se yergue altivo; A esas fuentes no te acerques demasiado; enfrente encontrarás el agua fresca que brota del manantial de Mnemosine; allí arriba hay guardas que te preguntarán desde el fondo de su corazón que vas buscando en las tinieblas del funesto Hades. (...) (Colli, 2008:179)

Una tablilla descubierta en Hipona, perteneciente al siglo V o IV a. C., es uno de los textos más antiguos que se conservan de la tradición órfica griega. En ella se describe, tras la muerte, el descenso del alma al Hades, al mismo tiempo que brinda una descripción de este lugar e indicaciones de lo que le conviene al alma realizar en su llegada. El alma, al encontrarse en el Hades, debe ser capaz de distinguir entre dos manantiales, uno que se ubica de lado derecho junto a un ciprés blanco, las fuentes de Léthe, del olvido; otro que brota de Mnemosine, las aguas de la memoria. Satisfacer la sed con una u otra fuente determina que el alma pierda todo recuerdo de su pasado o que logre mantenerlo en su próxima vida.

Olvido y memoria son, en la antigüedad, dos fuentes de agua para satisfacer la sed de las almas que han llegado al Hades y dos divinidades que dan cuenta de la temporalidad y ciertas capacidades humanas. Mnemosine, madre de las musas, proporciona la capacidad del recuerdo y de hablar con verdad, mientras Léthe brinda el olvido.

En este escrito comenzaré la reflexión sobre el olvido y la temporalidad a partir de algunos fragmentos de Platón, continuaré con Aristóteles, para concluir con algunas notas de Heidegger. Mi interés es destacar algunas ideas que permitan conectar el pensamiento de Platón, Aristóteles y Heidegger en torno a esta temática.

Para Heidegger el olvido, en *Ser y tiempo*¹⁹², es el modo cotidiano en el que el *Dasein* se encuentra “en el mundo”. El *Dasein* existe de facto “en el mundo”, de forma inmediata, haciendo uso de los objetos que se le presentan, ellos se presentan bajo el aspecto de lo útil, de “ser a la mano” y el *Dasein* al utilizarlos y manipularlos adquiere una precomprensión de aquello que utiliza. Sin embargo, en esta forma de encontrarse en el mundo, ocupándose de los entes al utilizarlos, se da una huida y un olvido de sí mismo y de los entes de los cuales hace uso, este olvido no es uno entre muchos, sino tiene un carácter fundante. El olvido y la llamada “impropiedad” representa la posibilidad de que el *Dasein* acceda a la rememoración y a un carácter propio.

¹⁹² Cf. Heidegger, (GA 2 : 44)

La cotidianidad media del *Dasein* no debe, empero, tomarse como un mero “aspecto”. También en ella, e incluso en el modo de la impropiedad, se da *a priori* la estructura de la existencialidad. En la cotidianeidad media y en la impropiedad el *Dasein* se ocupa de sí mismo, aunque solo sea en la forma de la huida, evadiéndose y olvidándose.

1. Tiempo y olvido en Platón

Para comenzar a reflexionar sobre el tema del tiempo y el olvido en Platón, tomaré el pasaje 72c del *Fedón*, en donde aparecen Cebes, Simmias y Sócrates conversando en torno de la persistencia del alma tras la muerte. En este pasaje se describe cómo Sócrates dedica sus últimas horas, antes de tomar la cicuta, a la discusión y demostración de que el alma es ingénita y no se destruye tras morir, sino que, siendo lo más divino en el ser humano, persiste y puede lograr preservar el conocimiento adquirido.

El primer argumento a partir del cual trata de demostrar la inmortalidad del alma, que no presentaré aquí, se basa en considerar la necesidad de los opuestos. El segundo argumento que presenta Cebes, como un recuerdo de lo que Sócrates habitualmente les enseña a sus discípulos, consiste en afirmar que el conocimiento es recuerdo de lo que

ha sido aprendido en vidas pasadas. Para llevar a cabo la demostración de este razonamiento, Cebes alude a la función de la dialéctica, como un método que posibilita recordar lo que fue olvidado. Según su argumentación, si un individuo es interrogado de forma correcta, será capaz de realizar demostraciones matemáticas de un saber que no ha adquirido en un presente y ante el cual se declaraba ignorante. Así, la dialéctica permite recordar lo que en un tiempo pasado se ha aprendido, pero que ha permanecido en el olvido, hasta el proceso dialéctico del cuestionamiento. De esta manera, a partir de la persistencia del recuerdo y del hecho de que este recuerdo no fue adquirido durante la vida presente, se demuestra la necesidad que este saber provenga de un pasado en el que el alma existió.

“-También así- dijo Cebes tomando la palabra – de acuerdo con este argumento, si es verdadero, que tú acostumbras decirnos a menudo, de que el aprender no es otra cosa que el recordar”¹⁹³ (Platón, *Fedón* 72e)

Si el conocimiento es reminiscencia de lo que ha sido aprendido en un pasado, lo aprendido en el momento de cuestionamiento no está presente, requiere de la dialéctica para actualizarse. Así, previo al proceso de reminiscencia, el conocimiento está oculto, bajo la forma de olvido.

¹⁹³ καὶ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβὼν, καὶ κατ’ ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθὴς ἐστίν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὔσα.

Las cosas caen en el olvido, dice Platón, por el transcurrir del tiempo o por haberlas perdido de vista. Lo que no se encuentra frente a la mirada y ha sucedido en un tiempo anterior, forma parte del tiempo pretérito. El olvido da cuenta de la condición corporal del ser humano y desvela su carácter temporal. Por su parte, la memoria es recuerdo de un conocimiento pasado, que se encuentra fuera del tiempo.

El alma accede al conocimiento de la verdad, tras la muerte, después de desprenderse de su condición corporal y temporal. El saber que logra el alma, en esta condición, separada de todo rastro corporal, es un conocimiento puro, eterno, inmortal e inmutable. El alma, al entrar en contacto con el conocimiento de forma pura y directa, participa de su naturaleza y se hace una con él, el alma es como el saber, eterna e inmutable.

Ahora bien, el alma, una vez que se separa de este conocimiento con el que formó una unidad entra en contacto con otro cuerpo y olvida todo aquel saber del que obtuvo, sin embargo, tiene la posibilidad de recordarlo. El recuerdo refiere al momento pasado fuera del tiempo, en el que el alma accedió a la sabiduría, nombra la atemporalidad de lo divino; mientras que el olvido representa el anclaje a la temporalidad y a la vida, es una pérdida o ausencia en un presente de aquello que en un pasado fue conocido fuera del tiempo.

Así, el recuerdo y el olvido en Platón son expresión de la naturaleza humana en vida. Para Platón el ser humano es un compuesto de alma y

cuerpo¹⁹⁴, contiene en sí dos naturalezas opuestas, una divina, inteligible y permanente y otra mortal, sensible y en constante cambio.

“Porque el saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo. ¿O no es lo que llamamos olvido Simias, la pérdida de un conocimiento?”¹⁹⁵ (Platón, Fedón 75e)

Ahora bien, otro pasaje de Platón que me gustaría abordar en este escrito se encuentra en *Fedro* 247. En este apartado Platón elabora su propio mito acerca del lugar a donde se dirigen las almas tras el proceso del morir. A partir de las palabras del propio filósofo ateniense sabemos que este mito es propiamente un mito platónico, su descripción no ha sido cantada por ningún poeta, ni ninguno entre ellos logrará cantarla de forma precisa, debido a que, para elaborar este canto, es necesario no solo del conocimiento de este lugar, sino fundamentalmente su recuerdo.

A este lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto – ya que se ha de tener coraje de decir verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla-: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser vista solo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.* 80 a, 96c-d

¹⁹⁵ ἄρ' οὐχ ὁ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἶη; τοῦτο δέ που ἀναμνησκεισθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν; πάνυ γε.

crece el verdadero saber, ocupa precisamente este saber, ocupa, precisamente, tal lugar.¹⁹⁶ Platón (Fedro 247c- 247d)

En este lugar, el entendimiento es piloto del alma, capaz de observar el ser, la verdad, la justicia, la sensatez y la ciencia. El alma gracias a los ojos del entendimiento percibe un conocimiento verdadero que se convierte en su alimento y bienestar. Toda alma humana a accedido a este saber, debido a que, dice Sócrates, solo aquella alma que ha visto la verdad le es posible tener en vida una forma humana. El alma humana, a diferencia del resto de las almas, tiene la posibilidad de recordar lo que ha observado en este lugar, sin embargo, recordar lo que ha sido visto no es una tarea fácil, cualquier desvío hace caer a las almas en el olvido.

Cuenta Platón que existe un precepto de Adrastrea, una divinidad vinculada con Némesis (memoria), respecto a que si un alma no es capaz de seguir lo que ha visto y comienza a vagar, olvidando la verdad que en este lugar se le ha desvelado, entonces pierde sus alas y cae a tierra. En la primera generación esta alma será un amigo del saber, de la belleza o de las musas, pero una vez caída si esta alma dedica su vida a la filosofía y logra mantener en la memoria la verdad que observó, lo más perdurable,

¹⁹⁶ τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε-τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα-ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει [247δ] τὸν τόπον.

lo que es siempre, entonces esa alma podrá recobrar sus alas en tres periodos.

De esta manera, la tarea del filósofo consistirá en recordar lo que es siempre y en estar volcado a lo más alto y divino. Así, el filósofo sufrirá una especie de posesión, que puede ser interpretada como una locura. Esta posesión o locura consiste en no atender las cosas presentes del mundo, sino evocar el pasado y realizar prácticas enfocadas al recuerdo.

Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto.¹⁹⁷ Platón (Fedro 249e)

Ahora bien, el olvido aparece también en el *Fedro* en relación con la crítica de Platón a la escritura. Según la narración del mito, Theuth, al mostrar las diferentes artes que debían ser entregadas a los egipcios, le dijo a Thamut que las letras serían un saber que haría más sabios y memoriosos a los seres humanos. Para Thamut las letras no son una

¹⁹⁷ καθάπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον: ἀναμνησκεισθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥάδιον ἀπάση, οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τὰ κεῖ, οὔθ' αἱ δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπὸ τινῶν ὀμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν.

medicina para la memoria porque los hombres, al poner atención en lo escrito, accederían al recuerdo de las cosas; pero un recuerdo que no proviene de un proceso interior, de reminiscencia, sino de algo exterior al alma, como son las letras, de modo que será un recordatorio para los seres humanos sin en realidad serlo. Para recordar lo que ha sido, el alma tiene que realizar el proceso de reminiscencia de lo que en algún momento observó.

Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fijándose en lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos.¹⁹⁸ (Fedro 275 a).

De esta manera, en los pasajes que presenté anteriormente se encuentra delineada la llamada teoría de la reminiscencia de Platón, la cual contiene ciertos tintes órficos. En ella se mantiene el carácter imperecedero del alma frente a la naturaleza transitoria del cuerpo. Cebes y Sócrates realizan pruebas enfocadas en demostrar que el alma perdura tras la muerte y por ello que el conocimiento es recuerdo.

En estos pasajes, el olvido aparece vinculado al tiempo. El olvido sucede como una pérdida de la verdad de lo que es y que en algún

¹⁹⁸ τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησία, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους: οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦν.

momento fue contemplado. En este sentido el olvido *léthe*, está muy cercano a sus raíces etimológicas a la noción de ocultamiento. El olvido nombra la ausencia de lo que es, aquello que estando presente, debido a que la verdad fue en algún momento contemplada, se encuentra ausente al no poder ser recordada y requiere de la dialéctica para transitar del olvido a la rememoración. La dialéctica será de esta manera el método filosófico que permitirá hacer presente lo que se encontraba como ausencia. Así, lo que ha sido olvidado es posibilidad de recuerdo y el filósofo ocupará un lugar fundamental en el proceso de reminiscencia, a él concierne traer a la memoria lo que ha sido olvidado.

En el último pasaje del *Fedro*, la escritura se presenta como una creación que puede trascender el tiempo e impedir el olvido. Sin embargo, el olvido es una pérdida del alma que ningún elemento externo a ella, como lo es la escritura, puede resarcir. En este sentido la escritura tan solo juega con la apariencia de recuerdo, pero el recuerdo requiere del proceso de reminiscencia para manifestarse.

2. Tiempo y olvido en Aristóteles

Aristóteles aborda el tema del tiempo y del olvido en sus escritos *Física* y *Memoria y reminiscencia*. En ambos escritos establece una

relación entre la memoria y el olvido con el tiempo. En *Memoria y reminiscencia* inicia considerando que la memoria pertenece a uno de los tiempos, el pasado. Mientras acerca del futuro se realiza expectación o conjeturas, la forma de relación con el pasado es a partir de la memoria o del olvido. De esta manera, resulta imposible tener memoria de un presente; de lo que es presente, se tiene percepción. Por otra parte es recordado lo que ha dejado de ser percibido. La memoria y el olvido es una actividad del alma propia del tipo de seres que no solo se percatan del transcurrir del tiempo sino que tienen conciencia de él.

“Toda memoria o recuerdo implica, pues, un intervalo de tiempo. Por esto, solo aquellos seres vivos que son conscientes del tiempo pueden decirse que recuerdan y hacen esto con aquella parte que es consciente del tiempo”.¹⁹⁹ (Aristoteles, *Parva naturalia* 450^a 15-22)

Aristóteles lleva a cabo la tarea de distinción entre las distintas facultades en *De anima*, sin embargo, en *De memoria y reminiscencia* continúa con esta diferenciación al abordar el tema de la memoria. La memoria no es una facultad, sino que es caracterizada como un estado o afición del alma que pertenece a la facultad sensible primaria a partir de la cual conocemos la magnitud, el movimiento y el tiempo;

¹⁹⁹ ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ τῆ μνήμη, καθάπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν.

accidentalmente la memoria también se encuentra relacionada con la facultad pensante.

El recuerdo es un “proceso” que acompaña a la memoria, en este proceso se realiza una recuperación de una sensación, de una experiencia o de un conocimiento que se ha percibido, padecido o adquirido en un pasado.

Aristóteles intenta separarse de la teoría de la reminiscencia al considerar que el conocimiento no es reminiscencia. Lo que se aprende por primera vez se inserta en el tiempo presente y de ello no puede haber recuerdo porque no hay memoria de algo que se está percibiendo en un mismo momento. La memoria requiere del transcurrir del tiempo, en este sentido solo se recuerda en el pretérito.

Para Aristóteles, como ya indiqué, la memoria pertenece fundamentalmente a la facultad sensible, que es común a la mayoría de los animales, pero accidentalmente pertenece también a la facultad inteligible. Por esto, aunque la memoria es común a los animales, no todos comparten la conciencia del tiempo, la cual se expresa a partir de términos como antes o después. Los animales poseen memoria, pero no recuerdo. El recuerdo implica un proceso en el que existe una conciencia del tiempo en el cual se realiza algo similar al silogismo, aquel que recuerda lleva a cabo una inferencia de que ha tenido una experiencia de algún tipo.

“En efecto, ni siquiera se da, de hecho, en todos los animales, porque no todos tienen sentido del tiempo, ya que, como dijimos antes, siempre que alguien ejerce la facultad de la memoria, se da cuenta, de que ha visto, oído u aprendido algo, y de que ello ocurrió antes y el “antes” y el “después” se hallan en el tiempo”.²⁰⁰ Aristóteles (Parva naturalia 450^a 15)

Ahora bien, el proceso del recuerdo y de memoria, así como el del olvido, debido a que son procesos temporales están vinculados a la noción de movimiento. El tiempo es definido como número del movimiento. El recuerdo sucede cuando acontece un movimiento o impulso que conduce a aquello que se desea recordar. Así, los recuerdos guardan una relación de orden entre sí.

De esta manera, Aristóteles considera que aquellas personas que poseen un mayor orden interno recuerdan con mayor facilidad; sin embargo, aquellos individuos que tienen un desorden interior poseen una memoria deficiente y son más proclives al olvido. En este sentido las personas con extremidades largas o las enanas, así como aquellos que son muy jóvenes o viejos, tendrán más problema en recordar. En el primer caso porque las personas que tienen sus extremidades excesivamente largas y las que son enanas tienen la memoria más pobre que sus opuestas, porque acarrear un gran peso en su órgano perceptivo, y sus

²⁰⁰ εἰ δὲ τῶν νοητικῶν τι μορίων ἦν, οὐκ ἂν ὑπῆρχε πολλοῖς τῶν ἄλλων ζώων, ἴσως δ' οὐδενὶ τῶν ἀνοήτων, ἐπεὶ οὐδὲ νῦν πᾶσι διὰ τὸ μὴ πάντα χρόνου αἴσθησιν ἔχειν· αἰεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ, καθάπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν.

impulsos o movimientos no pueden desde el comienzo conservar su dirección,²⁰¹ en el segundo caso porque se encuentran en constante movimiento, debido al crecimiento al que se hallan sometidos. El movimiento constante de su cuerpo y de su alma impide que pueda permanecer en su memoria y en último caso, debido a que el tiempo genera una decadencia e inmovilidad en su cuerpo y alma, impide que los recuerdos se fijen o que el proceso de reminiscencia se realice de forma correcta.

Por otra parte, en Física IV capítulo 12 Aristóteles reflexiona acerca de los atributos del tiempo. El tiempo es definido en relación con el movimiento, como número del movimiento y del reposo, de tal manera que el tiempo es lo que numera el movimiento, articulándose en un ahora, un antes y un después.

Así, para Aristóteles el movimiento es algo medible y el tiempo es aquello gracias a lo cual es posible medir el movimiento, cambio o desplazamiento de lo que está en el tiempo.

Todas las cosas que están afectadas por el tiempo son en el número, el tiempo nombra la medida del movimiento y el movimiento debido a que es continuo, se percibe a partir de las nociones de ahora, antes y después.

²⁰¹ Cf. Aristóteles, *Ibid.* 453^a31 αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐπ' αὐτοῖς εἶναι [τὸ ἀναμνησθεσθαι], ὅτι καθάπερ τοῖς βάλλουσιν οὐκέτι ἐπ' αὐτοῖς τὸ στησαί, οὕτως καὶ ὁ ἀναμνησκόμος καὶ θηρεύων σωματικόν τι κινεῖ, ἐν ᾧ τὸ πάθος. μάλιστα δ' ἐνοχλοῦνται οἷς ἂν ὑγρότης τύχη ὑπάρχουσα περὶ τὸν αἰσθητικὸν τόπον· οὐ γὰρ ῥαδίως παύεται κινηθεῖσα, ἕως ἂν ἐπανεέλθῃ τὸ ζητούμενον καὶ εὐθυπορήσῃ ἢ κίνησις.

El ahora nombra un presente continuo, es límite del antes y después. El antes nombra un tiempo pasado de aquello que puede ser recordado, mientras que el después expresa la expectación. De esta manera, Aristóteles al definir el tiempo a partir de la noción de movimiento, sostiene que todo aquello que está sujeto al movimiento y al reposo, es en el tiempo. En este sentido todas las cosas que forman parte del ámbito de la generación y destrucción son necesariamente en el tiempo.

... “ser en el tiempo” es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es, por sí mismo más bien causa de destrucción ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo existente²⁰². (Física 221a30 – 221b3)

Ahora bien, en *Física IV* aparecen dos fragmentos que se refieren al olvido, en este primer apartado que acabo de presentar, el olvido es resultado del carácter destructor del tiempo, refleja este alejamiento de la existencia y el carácter mortal de aquel que ha olvidado. Estar afectado

²⁰² καὶ πάσχει δὴ τι ὑπὸ τοῦ χρόνου, καθάπερ καὶ λέγειν εἰώθαμεν ὅτι κατατῆκει ὁ χρόνος, καὶ γηράσκει πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου, καὶ ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' οὐ μεμάθηκεν, οὐδὲ νέον γέγονεν οὐδὲ καλόν· φθορᾶς γὰρ αἴτιος καθ' ἑαυτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος· ἀριθμὸς γὰρ κινήσεως, ἢ δὲ κινήσις ἐξίστησιν τὸ ὑπάρχον·

por el tiempo implica estar sometido al transcurrir sucesivo del ahora que da pauta para distinguir el antes y el después.

La vejez y lo antiguo, en la comprensión griega, nombran lo más venerable y están vinculados a la sabiduría. En la *Iliada* se presenta esta concepción bajo la figura de Néstor y Príamo, dos hombres ancianos en los que la prudencia y la experiencia forman una unidad. Sin embargo, Aristóteles reinterpreta la frase y caracteriza al tiempo alejado de la sabiduría, como lo más necio, debido a que al tiempo corresponde la destrucción y el olvido. El olvido tiene un carácter negativo vinculado al desorden, envejecimiento y muerte, da cuenta del carácter finito de todo lo vivo. El tiempo tiene la responsabilidad directa de la destrucción de todo lo existente, y solo de forma indirecta le concierne el nacimiento y la generación. Las cosas que son en el tiempo se destruyen por él; por el contrario, la generación tiene lugar gracias al movimiento. Para que algo se genere es necesario que se presente un movimiento o acto. De esta manera, el ser humano al ser en el tiempo y ser consciente de su transcurrir está sujeto al olvido. “Por eso, mientras que algunos decían que el tiempo era “el más sabio”, el pitagórico Parón lo llamó con más propiedad “el más necio”, porque en el tiempo olvidamos”.²⁰³ Aristóteles (Física 222b 15)

²⁰³ διὸ καὶ οἱ μὲν σοφώτατον ἔλεγον, ὁ δὲ Πυθαγόρειος Πάρων ἀμαθέστατον, ὅτι καὶ ἐπιλανθάνονται ἐν τούτῳ, λέγων ὀρθότερον.

3. Tiempo y olvido en Heidegger

La manera en que Heidegger comienza a reflexionar en *Ser y tiempo* sobre lo que él denomina la “temporeidad” (*Zeitlichkeit*) es a partir de una crítica a la noción de tiempo elaborada por Aristóteles en la Física VI.

Ahora bien, Heidegger considera que existe una concepción vulgar del tiempo para la cual el tiempo es infinito y puede dividirse tres momentos: presente, pasado y futuro. Esta interpretación realiza una estandarización de los distintos modos en el que el tiempo puede temporizarse al diluir estos tres momentos: presente, pasado y futuro, en un mero encadenamiento de horas, sin comienzo ni fin. Para Heidegger esta concepción del tiempo se deriva de un tiempo originario al que denomina *temporeidad*.

La *temporeidad* es el horizonte de comprensión del *Dasein*, en la cual se desvela su carácter finito y en este sentido permite unificar la estructura del cuidado del *Dasein*. La *cura* nombra la comprensión afectivo-temporal que le es propia. La *temporeidad* es una unidad que se temporiza en tres éxtasis: el *anticiparse*, el *haber sido* y el presente. El *comprender* se basa en el *anticiparse*, que en el tiempo vulgar se denomina futuro. En este éxtasis se desvela la finitud del *Dasein*, su *ser para la muerte*, que es el carácter más propio de su ser en cuanto *existencia* y representa la posibilidad de comprenderse y comprender lo existente a

partir de la *temporeidad* que le es propia. La *disposición afectiva* se erige en el *haber sido*, para la comprensión común del tiempo, este éxtasis nombra el pasado. La *disposición afectiva* es el modo en el que el *Dasein* comprende el mundo, ella se funda en lo *haber sido*. En este modo de la temporeidad, el *Dasein* comprende el mundo desde lo que ya ha sido interpretado por otros. Por último, la caída se temporiza en el *presente*; la caída es el modo cotidiano en el que el *Dasein* se encuentra en el mundo, utilizando los entes que se le presentan y *curándose* con ellos al privilegiar su carácter práctico.

Ahora bien, el olvido se presenta en *Ser y tiempo* a lo largo de los distintos éxtasis de la *temporeidad*. En el anticiparse el *Dasein* se proyecta hacia las posibilidades que surgen del modo en que ha ocupado del mundo, en este sentido el olvido que forma parte del modo cotidiano de comprensión del *Dasein* a partir de lo ya interpretado, adquiere un carácter positivo porque representa la posibilidad de apertura de comprensión al carácter finito del *Dasein*.

“El olvido como modo impropio del haber- sido, se relaciona, pues, con el arrojado ser de cada cual; es el sentido tempóreo del modo de ser según el cual inmediata y regularmente yo he sido”. (Heidegger, GA 2:339)

De esta manera, el olvido representará, contrario a la comprensión común, la base del recuerdo. Por otra parte, en el éxtasis del *haber sido*, el olvido aparece como resultado de un estado anímico que es el miedo o la

angustia. El *Dasein* siente temor ante su más propio ser, esta amenaza es confusa pues ella está fundamentada en un olvido de su condición finita. La confusión que surge en el *Dasein* ante su ser para la muerte tiene la posibilidad de transformarse en un olvido tranquilizante en un recuerdo de aquello que le había permanecido como oculto en su cotidianidad. Así el olvido está inserto en un tiempo del *haber sido* en un presente ante el *anticiparse*.

A continuación, presento algunos puntos que considero importantes sobre el olvido y la temporalidad en Heidegger que se encuentran en dos artículos compilados en el libro *Conferencias y artículos*.

En *¿Qué significa pensar?* Heidegger se aleja de la comprensión moderna del pensamiento y realiza una crítica a la interpretación racionalista del ser humano. Considera que pensar, lejos de ser una actividad voluntaria, implica una vocación a lo pensado, de tal manera que para pensar es necesario que aquello que se piensa corresponda al pensamiento. De esta manera, para Heidegger pensar nombra más allá de una actividad propiamente humana, la reunión de la memoria. Resalta que la incapacidad de pensar es propia de nuestra época, la cual está caracterizada por el olvido.

Ahora bien, más que recurrir a la filosofía antigua para hablar acerca de la memoria, Heidegger presenta un poema de Hölderlin en el cual el poeta retoma la comprensión griega. A partir de la noción de Mnemosine, madre de las musas y fuente de todo decir poético, pero también de la

filosofía, Heidegger considera que a ella corresponde el decir de lo primero, lo más antiguo de lo que siempre ha sido y por ello resulta ser lo más digno de ser pensado.

Memoria como coligación de lo que está por pensar, es fuente del poetizar. Según esto la esencia de la poesía descansa en el pensar. Esto es lo que nos dice el mito, es decir la leyenda. Su decir se llama lo más antiguo, no solo porque según el cómputo del tiempo, es el primero sino porque, por su esencia, es, desde siempre y para siempre, lo más digno de ser pensado. (Heidegger, GA 7:136)

De esta manera, a partir de caracterizar el pensamiento como reunión de la memoria, Heidegger habla del olvido. El olvido es la forma en la que nos relacionamos en la época actual con aquello que es digno de ser pensado. Este olvido no es una incapacidad propiamente humana, sino una resistencia de aquel a quien corresponde pensar, como de lo que está por pensarse.

Por otra parte, en el artículo *Aletheia*, Heidegger reflexiona sobre la noción de olvido a partir del análisis del Fragmento 16 de Heráclito. Comienza cuestionándose acerca del significado del aoristo del verbo *lantháno*, el cual se traduce como *permanecer oculto u ocultarse (elathon)*.

Para acceder al sentido de este verbo recurre a algunos pasajes de la *Odisea* en los que se recrea a Ulises quien, al escuchar a un aedo cantar

sobre lo ocurrido en la guerra de Troya, siente miedo o vergüenza de mostrar las lágrimas que le han suscitado los recuerdos y permanece oculto. De esta manera, el miedo o la vergüenza que experimenta ante la posibilidad de ser observado es lo que lo conduce a mantenerse alejado de los demás y a ocultarse.

Este pasaje le permite a Heidegger considerar que los griegos experimentaron de forma profunda el olvido, por lo que considera que una aproximación a los conceptos que utilizaron para nombrar esta experiencia puede permitir acceder, en un sentido mucho más radical, al olvido que caracteriza nuestra época.

Así, sostiene que el concepto de “olvido” se deriva del verbo *lantano*, de manera que “olvidar” y “ocultar” refieren a la forma en que algo puede estar presente, pero sin por ello ser observado. Lo presente puede estar oculto ya sea substrayéndose u ocultando su verdadero carácter.

La comprensión común del olvido consiste en considerar que, al olvidar, no se recuerda simplemente “algo”, pero el olvido tiene un carácter más profundo; cuando algo se olvida, el que olvida no se percata de que ha olvidado, de tal manera que el que olvida cae en el olvido, de la misma manera que permanece en el olvido aquello que ha olvidado.

“Al olvidar no solo nos falta algo. El olvidar mismo cae en un ocultamiento, y en un ocultamiento de un tipo tal que, en él, nosotros junto con nuestro respecto con el olvidar, vamos a parar al estado de ocultamiento”. (Heidegger, GA 7: 257)

Conclusiones

Ahora bien, a partir de la reflexión sobre el olvido en Platón, Aristóteles y Heidegger me gustaría terminar con algunas reflexiones que muestren algunos elementos fundamentales en estos tres pensadores. Si bien Heidegger no recurre a Platón para reflexionar sobre la memoria y el olvido, su análisis parte de las fuentes míticas que alimentan la filosofía del ateniense y toma de su pensamiento elementos fundamentales. Para Platón el conocimiento es fundamentalmente memoria. Para Heidegger el pensar es memoria, por lo que recordar no refiere a una remembranza de un hecho específico, sino alude a que todo pensar es un recuerdo del Ser. En Platón, la memoria nombra la reminiscencia, en Heidegger refiere a la rememoración. Para ambos, aquello que se recuerda o rememora es lo primero, lo más antiguo y lo más venerable. En este sentido, el olvido no refiere a una ausencia total, sino una falta de presencia de aquello que es y que ha sido y que, al estar ausente, se encuentra presente, como posibilidad de recuerdo.

El olvido en Platón y en Heidegger acontece por la caída. Para Platón la caída sucede cuando el alma entra en contacto con otro cuerpo, después de haber perdido la unidad con lo verdadero. La caída del alma a la tierra representa, para el ser humano, la sujeción al tiempo y el

comienzo del olvido. Para Heidegger la caída nombra el modo cotidiano de encontrarse el *Dasein* en el mundo.

Por otra parte, la concepción aristotélica del tiempo será clave no solo para la crítica que Heidegger realiza de la noción del tiempo físico, a la que llama la comprensión vulgar del tiempo, sino que tendrá influencia en la comprensión heideggeriana de la finitud. Aristóteles destaca en *Física* 221b que *ser en el tiempo* implica ser afectado por este, las cosas que existen son en el tiempo. El tiempo nombra el carácter perecedero de lo existente y es por esta afección o estado que tendemos al olvido.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (2010). *Acerca del alma*. Trad. Calvo Martínez T. Madrid: Gredos.
- (1931). *Aristotle De anima*. Trad. and notes by W. D. Ross, M.A., Hon. LL.D. Oxford: Clarendon press.
- (2008). *Física*. Trad. G. De Echardia. Madrid: Gredos.
- (1936). *Aristotle's physics*. Oxford: Clarendon Press.
- (1992). *De memoria y reminiscencia en Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.
- (1931). De Memoria et reminiscencia. En *Parva naturalia*. Trad. Beare J.I., Ross G.R.T. Oxford: Clarendon Press.
- (1972). *Aristotle on memory*. Trad. Richard Sorabji. London: Duckworth.
- (1994). *Metafísica*. Trad. Calvo Martínez T. Madrid: Gredos.
- COLLI, G. (2008) *La sabiduría griega*. Trad. Minguez D. Madrid: Trota.

- HEIDEGGER, M. (1977). *GA 2 (1927): Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. [Traducido por J. Eduardo Rivera como *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta 2012.]
- (2000). *GA 7 (1910-1976). Vorträge und Aufsätze*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. [Traducido por Eustaquio Barjau como *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odos, 1994].
- PLATÓN (1988) Fedro. En *Diálogos, v. III*. Trad., int. y not. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.
- (1988) Fedón. En *Diálogos, v. III*. Trad., int. y not. de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.

Temporalidad, afectividad y muerte

Stefano Santasilia

1. La muerte como “introducción”

“El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida” (Spinoza, 2000: 228); “No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia” (Unamuno, 2009: 311)²⁰⁴. Y, sin embargo, ningún ser viviente le puede escapar a la muerte que, como acontecimiento que siempre nos toca – y mientras nos toca nunca se deja tocar –, se coloca con pleno reconocimiento en el abanico de las pocas certezas ineludibles. No hay nada que hacer: juntos con Jankélévitch podríamos decir que cada quien tiene que morir su muerte, es inevitable (Jankélévitch 2002: 17-18). Si, por un lado, se trata de un fenómeno que

²⁰⁴ La cercanía entre el pensador español y el filósofo holandés queda atestiguada por el mismo Unamuno en varios momentos de su obra sobre el sentimiento trágico de la vida, ya a partir del primer capítulo donde el no morir resulta identificado con la misma esencia del ser humano: “el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito sino indefinido. Es decir que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual” (Unamuno, 2009: 279-280).

hay que reconocer en su “biológica naturaleza”, por otro, “este suceso no se parece a ningún otro suceso de la empiría; este suceso es desmesurado e inconmensurable en relación con los demás fenómenos naturales” (19). Acontecimiento *sui generis*, la muerte se manifiesta como vacío dentro del proceso de continuación de lo que es; como uno punto de intersección entre dos órdenes diferentes que fuera de este cruce no tienen la mínima posibilidad de contacto. Y que, a pesar de este raro momento de conjunción, no permiten a la mirada ninguna tipología de captura conceptual. “La muerte es como un clavo que el más allá clava en el más acá” (21), como una invasión desde una dimensión de otredad que determina la humana existencia sin dejarse nunca atrapar dentro de las categorías producidas por esta misma. Por esta razón Jankélévitch puede declarar que tomar conciencia de la seriedad de la muerte obliga a matizar entre el saber meramente abstracto y la experiencia efectiva, a favor de un conocimiento que deja de ser transparente para involucrar la opacidad de la vida (27-29). En el camino hacia el reconocimiento de esta “opacidad” se sitúan las perspectivas de dos fenomenólogos – exponentes de la así denominada “fenomenología francesa” – que, a lo largo del desarrollo de sus peculiares reflexiones, han sido capaces de encontrar el nexo en el que afectividad, muerte y temporalidad quedan indisolublemente vinculadas. Se trata de Emmanuel Levinas y Michel Henry.

2. Muerte y temporalidad: la perspectiva de Levinas

La muerte es algo que acontece y no permite interpretación: pretende una aceptación directa, que duela o no. Algo que Emmanuel Levinas, en el *incipit* del curso que luego, gracias a su discípulo Jacques Rolland, constituirá la primera parte del texto *Dios, la muerte y el tiempo*, reconoce como el necesario esfuerzo de pensar en la muerte de manera auténtica (Levinas, 2005: 15-139). Como nos recuerda Levinas, parece que de la muerte solo se puedan recabar informaciones de “segunda mano”: la muerte se nos manifiesta fundamentalmente como la desaparición de los otros, de su expresarse, de sus respuestas, “la muerte es el *sin respuesta*” (19). Un vacío de respuesta que, en este caso, no corresponde a la falta de pregunta sino más bien a un exceso de la dimensión interrogativa. ¿Cuál es, entonces, la pregunta que abre el paisaje sin respuesta de la muerte? Según Levinas es la de la responsabilidad: extraño o conocido, amigo o enemigo, la muerte del otro me afecta porque tengo que ver con ella; o mejor, ella – quebrando toda proyección en el tiempo, toda posibilidad de planeación, o sea toda posibilidad *tout court* – guarda una directa relación con mi subjetividad, mi mismo yo²⁰⁵. Se trata de algo que desconozco de

²⁰⁵ Con respecto a la primacía del acontecimiento de la muerte del otro con respecto a la muerte propia en el ámbito de la reflexión fenomenológica cfr. Dastur (2007), en particular el capítulo tercero en el cual la autora reconduce el “saber de la muerte” precisamente a una dimensión de extrañeza que constituye la raíz de la misma subjetividad. Con respecto a este tema véase también Waldenfels (2015).

manera intencional pero que, a la vez, conozco de otra manera: algo que ya se ha apoderado de mí, ya es asunción necesaria y, así, conocimiento sin conocimiento, “ambigüedad: enigma”, “la relación con la muerte del prójimo, una relación exterior, entraña una interioridad (que, sin embargo, no se remonta a la experiencia)” (25). Es una experiencia que no puede ser producida, y en este sentido no se remonta a la experiencia históricamente determinada: como un conocimiento previo, ancestral, que otorga un saber no constituido a lo largo del tiempo. Es precisamente con la pregunta por la muerte que se da el revelarse de la *empasse* de una filosofía todavía atorada dentro la estructura de la comprensión. De la muerte del otro no hay verdadero saber, “ni visión ni objetivo [...], es una relación puramente emocional, que mueve con una emoción no producida por la repercusión, en nuestra sensibilidad y nuestro intelecto, de un saber previo. Es una emoción un movimiento, una inquietud en lo *desconocido*” (27). A la base de esta emoción no se puede encontrar una representación ni una intencionalidad axiológica. Se trata más bien de una “no intencionalidad” que se presenta bajo la forma de emoción: por esto puedo encarnar la pregunta sin delinear ninguna posible respuesta (Ponzio, 1994: 29).²⁰⁶

²⁰⁶ “La muerte no se sitúa ni en la nada ni en el ser; está colocada en el confín entre dos alteridades y, por esto, no es un neutro vacío sino intervalo capaz de hacer percibir una extraña presencia, una voluntad otra [...]. La muerte, no integrable en la vida, alude a la alteridad absoluta que se manifiesta en la expresión, en el cara a cara”.

Dentro de la dimensión de lo desconocido se abre el espacio de la responsabilidad: “Lo desconocido que, sin embargo, no se convierte en objetivo ni en tema, no se ve ni se prevé, sino que es la inquietud con la que se plantea una interrogación que no puede transformarse en respuesta, una inquietud en la que la respuesta se reduce a la responsabilidad del interrogante o del interrogador” (Levinas, 2005: 28). Según Levinas lo mismo ocurre con la propia muerte: mi muerte consiste en no saber sobre el hecho de morir, un no saber que no es ausencia de relación, y esto porque el yo es “paciencia cuya pasividad no podría desmentir ninguna suposición” (31). Pero esta paciencia perdería su originaria pasividad, y con esto su constitución relacional, si en su corazón no estuviera colocada una “locura” – afirma Levinas²⁰⁷:

la posibilidad del sinsentido capaz de perseguir cualquier empresa que pudiera entrar en la pasividad de la paciencia es esta deferencia hacia la

²⁰⁷ Trasladando lo que Levinas está tratando de describir en el estilo de Ricoeur – otro autor cuya producción se encuentra a medio camino entre fenomenología y hermenéutica con la capacidad de conjugar originalmente las dos perspectivas – se podría hablar de “quiebre”, herida que mientras despoja al yo de su ilusión de dominio, le regala también la riqueza de un nuevo panorama interpretativo. Con respecto a este asunto véase Ricoeur (1996: XI-XXXVII) y Jervolino (1984: 32 y ss.). Como estudios específicamente enfocados a la cuestión de la “ipseidad” en la reflexión ricoeuriana, y también de sus vinculaciones/distancias con el tema de la subjetividad en Levinas, se pueden indicar García Rúiz (2013) y Sánchez Hernández (2013). Con respecto al conjugar las posturas de Levinas y Ricoeur en referencia al tema de la alteridad, véase Conill (2008). En fin, con respecto a la “cercanía” entre los dos autores a partir del tema de la muerte véase Beltrán Ulate (2013), donde se muestran claramente los puntos de intersecciones de las dos posturas a pesar de las divergencias existentes en el “plano antropológico”.

muerte que no tiene sentido, no es situable, localizable, objetivable; es vertiente de una dimensión impensable, insospechable. Un no saber que se traduce, en la experiencia, por mi ignorancia del día de mi muerte, ignorancia en virtud de la cual el yo emite cheques en descubierto como si dispusiera de toda la eternidad. (32)

La muerte no nos afecta por su definición, comprensión, transferencia, sino por su sinsentido. Con respecto a este punto, Levinas, después de una articulada confrontación con Heidegger – inevitable – Bergson, Kant, y Hegel (34-107)²⁰⁸, remite específicamente a la reflexión de Fink y a su afirmación relativa a la inexistencia de un enfoque que permita *intelligere* la muerte:

²⁰⁸ El recorrido mediante el cual Levinas trata de mostrar el fracaso de un pensamiento que ha intentado “dominar” el acontecimiento de la muerte, no puede eludir a los protagonistas de una línea que, según el filósofo francés, es incapaz de pensar la alteridad de manera radical. Levinas recuerda muy bien la “advertencia/declaración” del Rosenzweig de la *Estrella de la redención*: “No queremos una filosofía que vaya en el cortejo de la muerte y con el acorde de su danza (Uno y Todo, Uno y Todo) nos haga olvidar el dominio perdurable de la muerte. No queremos engaño alguno. Si la muerte es Algo, en adelante ninguna filosofía ha de hacernos apartar de ello la vista, afirmando que presupone Nada” (Rosenzweig 1997: 45). Y es precisamente en este rechazo de la muerte como umbral de la nada que parece fundarse la posibilidad de la propuesta levinasiana: “La soledad de la muerte no hace desaparecer al otro, pero se mantiene en una conciencia de la hostilidad y, por ello mismo, sigue haciendo posible una apelación al otro, a su amistad y a su medicación. El médico es un principio a priori de la mortalidad humana. La muerte se acerca en el miedo a alguien, y confía en alguien. [...] La muerte no se sumerge en la angustia que la trasformaría en ‘aniquilación de la nada’. En el ser para la muerte del miedo, yo no estoy frente a la nada, sino frente a lo que está contra mí, como si el asesinato, antes que ser una de las ocasiones de morir, no se separase de la esencia de la muerte, como si la cercanía de la muerte siguiese siendo una de las modalidades de la relación con el Otro” (Levinas 2002: 247). Con respecto a este tema véase Peñalver Gómez (2010).

la muerte es el final de lo que hace concebible lo concebible, y por eso es impensable. Ya no se puede decir, ni siquiera, que la muerte es la nada, porque la nada y el ser conciernen a la comprensión. La filosofía, la comprensión del ser, protesta contra la cosificación, resalta aquello que el hombre no es y que constituye su dignidad. [...] La tendencia a retirarse a la subjetividad por una antropología negativa por una antropología negativa, la búsqueda de un concepto trascendental del hombre, la búsqueda de un pensamiento anterior al ser, no es un simple error o un sencillo devaneo, sino algo tan inevitable como este descubrimiento del ser antes de lo pensado. (111)

El mismo Levinas se pregunta si la experiencia de la muerte no abre una dimensión de sentido vinculada con la posibilidad de pensar un más allá del ser y la nada. La muerte ha sido pensada solo en su vinculación con la aniquilación del ser, y esto ha producido una concepción del tiempo en la que la muerte juega el papel de límite hasta lo ineludible. La temporalidad, en su manifestarse como planeación y proyecto, encuentra en el punto final de la muerte el acabarse de las posibilidades. Si, por el contrario, la muerte deja de representar el reino de la aniquilación, para configurar un pensar más allá del binomio ser-nada, quedará afectada por este cambio también la concepción de la temporalidad. Por esta razón, Levinas afirma, como única posibilidad de un pensar la muerte fuera del acabarse de todo sentido, la necesidad de aplicar una inversión de los

términos: ya no pensar el tiempo a partir de la muerte sino la muerte a partir del tiempo. La duración, término privilegiado por Levinas, representará por lo tanto la máxima paciencia, o sea pasividad:

En la duración del tiempo, cuyo significado no puede referirse al para ser-nada como referencia última del sentido, de todo sentido y de todo pensamiento de todo lo humano, la muerte es un punto cuyo tiempo conserva toda su paciencia en una espera que rechaza su intención de espera [...] paciencia como énfasis de la pasividad. [...] la muerte como paciencia del tiempo. (18)

El acontecimiento de la muerte no deja posibilidad para una comprensión que lo coloque dentro de la dialéctica del ser y la nada, y esto porque rechaza cualquier tipo de comprensión, dejando visible solo la pregunta por el sentido. Un sentido otro, y sentido del otro. Es precisamente la vinculación con la alteridad que libera definitivamente la muerte de la dependencia de la correlación con la nada que permite el abrirse de la auténtica dimensión de la temporalidad. Así re-descubierta, la mortalidad se presenta finalmente como “exigida por la duración del tiempo” (26). No se trata de una superación de la muerte, porque tal postura remitiría a una nueva asimilación dentro de una estructura de comprensión. Lo que, en cambio, Levinas está reconociendo es la individuación de un sentido que desborda la muerte y que lo hace

precisamente, en su manifestación, un sinsentido. Solo dentro de este surco asume todo su valor la afirmación de Jankélévitch – propuesta emblemáticamente por el mismo Levinas –: “la muerte es más fuerte que el pensamiento; el pensamiento es más fuerte que la muerte” (Jankélévitch, 2002: 395).²⁰⁹

La posibilidad de tal reconocimiento queda indisolublemente vinculada a una concepción de la duración que deja de interrogarse sobre su relación con la metáfora del flujo para abrirse hacia la kairológica posibilidad del infinito:

La relación con el infinito es una cuestión insostenible, irrepresentable, sin concreción que permita designarla, fuera del englobamiento de la comprensión donde lo sucesivo se sincroniza. No obstante, el infinito no excluye la búsqueda, es decir, su ausencia no es pura ausencia. La búsqueda no sería la no relación con lo diferente, sino la relación con lo singular, relación de diferencia en la no indiferencia [...]. Sin embargo, seguiría habiendo una relación, la propia diacronía. El tiempo debería concebirse como la verdadera relación con el infinito. La búsqueda o la pregunta no sería la falta de una posesión cualquiera, sino, en primer lugar, la relación con el

²⁰⁹ En otro texto posterior constituido por una entrevista con respecto al tema de la muerte, el mismo Jankélévitch confirma la imposibilidad de pensar en la muerte mediante el paradigma de la comprensión o, pero, del conocimiento: “La muerte no se aprende. No hay nada que aprender en ella [...]. Por lo tanto, el aprendizaje es válido para todo aquel que pretende el progreso en la continuidad. Pero la muerte es absolutamente de otro orden. No hay nada ahí para aprender” (Jankélévitch 2004: 31). Con respecto al valor de la reflexión sobre la muerte en el pensamiento de Jankélévitch véase Lisciani Petrini (2012).

más allá de la posesión, con lo incomprensible, donde se desgarraría el pensamiento. Siempre. Siempre se desgarraría. Siempre explicando el como de ese desgarrar. El siempre del tiempo se engendraría en esa desproporción entre el deseo y lo que se desea, y ese mismo deseo sería la ruptura de la conciencia intencional en su igualdad noética y noemática. Búsqueda como interrogatorio, interrogatorio anterior a cualquier pregunta sobre lo concreto. *Infinito en lo finito*. Fisión o puesta en tela de juicio del que interroga. Eso sería la temporalidad (Levinas, 2005: 131).

Estas afirmaciones nos muestran cómo Levinas realiza una resignificación del tiempo en clave ética, a partir de la concepción de la muerte como imposible comprensión, pero como necesaria experiencia desgarradora. La muerte no es un acontecimiento colocado al final de un recorrido – por breve o largo que sea. El morir no se manifiesta como el desaparecer de la posibilidad, sino bajo las formas de una afectividad, “más íntima que cualquier intimidad, hasta la ruptura, en un *a posteriori* más antiguo que todo *a priori*, diacronía inmemorial que no se puede remitir a la experiencia” (26). Y por esto no puede quedar vinculada a la visión del ser o de la nada. La temporalidad surge de la inmemorial experiencia de la muerte, dentro de la cual el otro me interroga precisamente a través del sinsentido dominante. Lo que, según Levinas, describe correctamente la dimensión constitutiva de esta experiencia es la emoción:

La relación con la muerte en su ex-cepcción – y, sea cual sea su significado respecto al ser y la nada, la muerte es una ex-cepcción –, que le otorga su profundidad, no es ni visión ni objetivo [...], es una relación puramente emocional, que mueve con una emoción no producida por la repercusión, en nuestra sensibilidad y nuestro intelecto, de un saber previo. Es una emoción, un movimiento, una inquietud en lo *desconocido*. [...] Aquí nos encontramos con una afectividad sin intencionalidad (como muy bien destacó Michel Henry en su *Essence de la manifestation*). [...] ¿No sería la inquietud de la emoción la pregunta que, en la proximidad de la muerte, se encontraría precisamente en su origen? Emoción como deferencia hacia la muerte, es decir, emoción como pregunta que no implica en su posición de pregunta, los elementos de su respuesta. Pregunta que se incorpora a esa relación más profunda con el infinito que es el tiempo (el tiempo como relación con el infinito) (28)²¹⁰

El llamado levinasiano se centra claramente en la apelación ética de la muerte – en cuanto muerte del prójimo que ya remite a mi responsabilidad de cara a su vida –, concebida desde la dimensión afectiva

²¹⁰ Con respecto a la peculiar cercanía entre las posturas de Levinas y Henry cabe mencionar que el filósofo judío ya había mencionado a Henry en su *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Levinas 2006: 292, nota 3) dejando vislumbrar la posibilidad de una convergencia en referencia al tema de la trascendencia. Para profundizar sobre la relación entre las reflexiones de los dos fenomenólogos con respecto a la afectividad constitutiva de la subjetividad véase Lupo (2017) y el interesante trabajo de Mario Lipsitz dedicado a la cuestión del sujeto a partir de una concepción alternativa a la de la ontología griega (Lipsitz 2004).

que se deja finalmente vislumbrar. Pero la muerte en su afectividad se origina a partir de una inmemorial diacronía: el origen de la temporalidad es, entonces, lo que permite la experiencia enigmática de la muerte; y la afectividad es su auténtica forma de manifestación. Una afectividad sin intencionalidad que, como reconoce el mismo Levinas, había sido descrita muy bien por Michel Henry. Consideramos, entonces, relevante dedicar lo que sigue de este ensayo a analizar las características fundamentales que Henry asume como constitutivas de la experiencia afectiva.

3. Afectividad como auto-afección: Michel Henry y la cuestión del sujeto

En su *Genealogía del psicoanálisis* (2002) y en su penúltima obra, *Encarnación* (2001)²¹¹, Michel Henry asume el lema cartesiano *videre videor* como clave interpretativa para explicar el sentido de la auto-afección en la cual se da la experiencia de la vida²¹². Como recuerda el

²¹¹ Cfr. Vale la pena recordar cómo en este texto, página 31 (nota 9), Henry reconoce a Levinas el mérito de haber intentado desarrollar el camino de la fenomenología hacia otra forma de fenomenalidad, fundada en el reconocimiento de la afectividad originaria.

²¹² A pesar de que el mismo Levinas haga referencia a *L'essence de la manifestation*, decidimos tomar como referencia-guía la *Genealogía del psicoanálisis y Encarnación. La esencia de la manifestación*, publicada en francés en 1963, representa el fundamento de todo el sucesivo camino filosófico del fenomenólogo francés (véase Henry, 2015). Sin

pensador francés, toda apariencia remite al mundo y el mundo se constituye como el horizonte de visibilidad gracias al cual cualquier cosa puede aparecer. Por esta razón, Henry afirma que toda manifestación fenomenal queda condicionada por una forma de alteridad irreductible al fenómeno: precisamente por su depender de un horizonte, que alternativamente denomina *hors de soi*, *transcendence*, o *écstasis*. La recuperación de la problemática cartesiana permite al autor reconsiderar el momento de la duda como el pasaje en el cual nos enfrentamos con la naturaleza de la aparición y su capacidad de engañar: la *epoché* revela al propio Descartes su pertenencia a este mundo, en la medida en que es un hombre.

Se refiere a su cuerpo, sus piernas y sus ojos: pero si nada de eso existe, ¿cuál es el significado del ver, del oír, del ser cálido, para un ser que no tiene ojos, un cuerpo y tal vez ni siquiera existe? Frente a tales interrogantes, la respuesta de Descartes es directa: “*At certe videre videor, audire, calescere*”; “Sin embargo, parece que veo, escucho, percibo calor” (Descartes, 1977: 27). Al hilo de esta respuesta hay que preguntarse si queda algo que pueda resistir al poder de la duda metafísica, dada la posibilidad de que esta visión y, por consiguiente, cada visión pueda constituir una falacia. Como Henry destaca, en el pasaje que acabamos de

embargo, a causa de una más directa referencia al tema de este ensayo consideramos profundamente fructífero analizar el desarrollo relativo a la dimensión de la afectividad expuesto por Henry en las otras dos obras indicadas.

considerar no solo acontece el darse como verdad encarnada en las apariencias, sino que parece manifestarse una insuperable vitalidad de nuestra vida perceptiva. Según el fenomenólogo francés, lo que sigue resistiendo al anonadamiento provocado por la radicalidad de la duda es precisamente el *videre videor*. Para poder explicar su intuición de manera más clara, Henry subraya el doble valor del *videor*: por un lado, el del *videor* como forma inmediata de autoconciencia; por otro, su manifestarse como experiencia afectiva de una resistencia interna de la vida misma. El *videor* tiene que ser considerado con respecto a la siguiente pregunta: en la medida en que “me parece que veo” (“*videre videor*”), ¿de que manera se manifiesta este parecer, o sea cuál es su materia fenomenológica? ¿Cómo ocurre que esta aparición sea precisamente mía? (Henry, 2002: 38). Para definir la peculiaridad de tal experiencia, Henry habla de una autoconciencia inmediata, donde el *videor* constituye el sentido de sí mismo que originalmente se piensa a sí mismo. Lo que implica que el *videor* presenta, en su misma manifestación, el aspecto original del aparecer (61-89)²¹³. Se trataría, entonces, de reconocer como el “sentir” ver constituye el fundamento de todo aparecer, lo que implicaría la primacía de la dimensión afectiva con respecto a la que remite al contenido mismo de la manifestación.

²¹³ Con respecto al movimiento de constitución/reconocimiento del sujeto a partir de la experiencia del *videre videor*, en el ámbito de la reflexión henryana, véase Rossi (2006: 163-182).

Para insistir en la cuestión de la dimensión afectiva, entretejida con toda representación, Henry sigue una ruta específica: señala cómo la fuerza de manifestación de la vida se manifiesta “patéticamente” en toda conciencia, precisamente porque se resiste intrínsecamente a su propio esfuerzo de superarse en el proceso de fundamentar las representaciones intencionales. Lo que el *videre videor* manifiesta es la primacía de la vida, en su forma radicalmente inmanente: todo poder se funda en un sentir, una pasividad radical desde la cual se origina la misma posibilidad de la acción. La pasividad del sentir –afectividad – constituye, por tanto, el origen del aparecer:

Así, sobre cualquier poder de nuestro cuerpo reina el poder previo de una Afectividad trascendental, el poder de la afectividad de darse a sí y, así, de darse todo lo que no se da a sí más que en ella –en ella que es la esencia de la Vida. Al remitir al poder de la Afectividad que coloca que coloca toda realización corporal en sí misma, ésta, por tanto, sólo es posible en cuanto apoyada sobre ese fundamento; toda fuerza es en sí misma patética, y eso es lo que en el fondo explica, sin saberlo, el concepto de pulsión. Ahora bien, en la inmanencia patética de todo poder hay algo que no sólo está dado a sí y, como tal, es capaz de actuar. Puesto que en esta inmanencia no hay nada que se vaya fuera de sí ni que difiera de sí, el poder en ella situado no sólo está dado a sí mismo, sino constantemente dado, sin discontinuidad alguna. Más aún: no sólo está continuamente dado, sino que es imposible que no lo esté o que deje de estarlo. De donde resulta una de las notas más importantes de

nuestra corporeidad original, en la que se reúnen y se juntan el conjunto de los poderes que la componen. En cuanto autodonación patética de cada uno de ellos, es en cada uno de ellos propiamente su carne. Y así es como, emplazada en él como su posibilidad más interna, puede ponerla en acción cuando quiera (Henry, 2001: 187).

A confirmación de lo ya declarado, Henry reivindica la noción de auto-afección desde el punto de vista fenomenológico mediante la referencia a los pasajes en los cuales la afectividad se da bajo la experiencia de resistencia, precisamente en analogía con la forma en que se usa el paradigma de la resistencia para comprender nuestra existencia corporal. Tomando como referencia el parágrafo 26 de las *Las pasiones del alma*, Henry recuerda que el mismo Descartes afirma la imposibilidad de ser engañados cuando se trata de pasiones: de hecho, estas revelan un sentir que, a pesar de la existencia o no existencia del objeto correlato, no puede ser puesto en duda. El motivo de esta imposibilidad residiría en la “posición” misma de la dinámica de las pasiones: el propio Descartes admite que se encuentran tan cercana e íntimamente ligadas que su hacerse sentir no puede engañarnos (Descartes, 1997: 94-96; Henry, 2001, 90).

Según Henry, todo esto significa que no sea del todo correcto afirmar que se puede tener conciencia de la pasión, porque supondría una distancia, mientras la dinámica pasional hace patente exactamente la

pasividad insuperable del aparecer con respecto a sí mismo, el original aparecerse a sí mismo del aparecer. Esta permeabilidad de la conciencia por la dimensión patética no representa una forma de atención “dirigida” hacia adentro, como si fuera una especie de contemplación de los propios sentimientos. Se hace necesaria la tarea de describir cómo el carácter “sin horizonte”, pasivo y enredado de esta dimensión puede ir acompañado de alguna forma de movimiento o dinámica. Henry considera el entrelazamiento de la afectividad y la autoconciencia en términos de una resistencia inherente a la misma dimensión patética: esta resistencia se reduce a la forma en que el *pathos* parece estar por encima de cualquier horizonte u objeto trascendente con el que estaría relacionado. Es decir, es irreductible en relación con lo que se relaciona y, por lo tanto, se resiste a sí misma. Esto es lo que Henry define como “inmanencia radical” del *pathos*. Una inmanencia que constituye su propia resistencia y pasividad desde sí misma. La resistencia experimentada en una afección como el dolor, el amor, o en un movimiento corporal como la respiración, manifiesta una forma de incapacidad que se experimenta como resistencia a sí mismo; no es otra cosa que la vida que se dispara sobre sí misma, condición que no se desprende más que de su irresistible vitalidad, es decir, su naturaleza engendradora. Si Henry puede declarar que la impotencia del sentir, su impotencia transparente a sí mismo, es idéntica a su poder, es porque que la vida, en su adhesión a este sentir, se da como origen y principio de su manifestación, su propia limitación y su

propio poder. A la inmanencia radical que, según Henry, permite la constitución del sujeto, no le concierne un horizonte. La subjetividad se da por sí misma a través de una aparición. Esta aparición, sin embargo, no puede ser una manifestación separada del mismo manifestarse. Considerando que todo lo que aparece se manifiesta, en la medida en que es auto-donación, auto-afección, afectividad radical, la singularidad que se afecta a sí misma no es una instancia de fondo, sino la misma modalidad de la manifestación.

4. Breve conclusión

Algunos intérpretes, como Rudolf Bernet o Sebastian Laoreux, han definido el pensamiento de Henry como un hiper-trascendentalismo²¹⁴, debido precisamente a su intento de individuar una dimensión de inmanencia radical a la que fuera posible referir el origen de cualquier experiencia fenomenal. Frente a esta concepción de la afectividad como auto-inmanencia, o sea inmanencia radical, que funda y constituye la misma subjetividad, y por tanto también la fenomenalidad en su origen primordial, se entiende el motivo que impulsa a Levinas hablar de la duración como paciencia de la pasividad y, por esto, lugar del tiempo en cuanto lugar de la subjetividad. Pero no hay que olvidar una cosa: el

²¹⁴ Cfr. Bernet (1999); Laoreux (2005) y (2009).

mismo Levinas habla del desgarrarse del pensamiento, de la estructura de comprensión – así como Henry habla de desgarrarse de la estructura representacional, y los dos del desgarrarse de la estructura intencional. El punto de partida se pierde, siempre atrás, deviene “otro” o podríamos decir “extraño”.

Algo que, según otro fenomenólogo, o sea Bernhard Waldenfels, puede ser abordado precisamente solo a través de una fenomenología fundamentada por el *pathos*:

para los eventos que no aparecen como algo que se puede activar a voluntad, como si estuvieran esperando nuestra indicación, o que presionáramos la tecla correspondiente, sino que más bien nos suceden, se topan con nosotros, nos caen encima, nos invaden, nos sorprenden, nos asaltan, me parece adecuado el antiguo concepto de “*pathos*” que en el proverbial *páthei máthos* promete un aprendizaje a través del sufrimiento, pero no un aprendizaje del sufrimiento (Waldenfels, 2005: 26).

Así que el *pathos* “no significa que haya *algo* que nos afecte, pero tampoco significa que algo se entienda y se interprete *como algo*. Significa al mismo tiempo menos y más que eso, se escapa de la alternativa de causalidad e intencionalidad en todas sus formas tradicionales”. Pues entonces ¿que significa de verdad? La respuesta de Waldenfels no se hace esperar: “*Pathos* significa que estamos siendo afectados *por algo*, y esto de

tal manera que este ‘por’ no está ni fundamentado en un ‘algo’ precedente, ni está superado en un ‘para qué’ logrado a posteriori” (27). Fuera del dominio objetivo y subjetivo, el *pathos* se da como acontecimiento que afecta a *alguien*, y en esta afección constituye su mismidad – Henry diría *ipseidad*.

Según Waldenfels, el sujeto aparece primigeniamente como “paciente” y “respondente” y en esto admite de hacer referencia directamente a Levinas y Lacan, y añade: “Así como el *pathos* se debe situar más acá de la intencionalidad, nuestra respuesta se debe situar más allá de ella” (29). Se trata de un “vislumbrar algo” que permite el autentico acontecer de la subjetividad como vida. Y todo esto está caracterizado por la que Waldenfels llama “genuina temporalidad” que marca el doble acontecer del *pathos* y de la respuesta. El filósofo alemán usa la definición de “diástasis temporal” para indicar “el desplazamiento temporal que surge del carácter previo del *pathos* y del carácter posterior de la respuesta y que divide el diálogo homogéneo en un diá-logo heterogéneo [...] es decir como una separación originaria que, sí, produce una vinculación, pero una vinculación rota” (33). No nos encontramos con la dimensión patética, afectiva radical, como si fuera *algo*, sino que ella misma determina el formarse del tiempo-espacio desde el cual hacemos todo, y esto a partir de nuestra respuesta. El *pathos* es un exceder que se da como *sinsentido* (Levinas):

El *pathos*, que no se agota en una expresión pathética, y ni siquiera está atenido a ella, se nos aparece como un excedente que nunca se podrá aprovechar del todo, como algo que se ha de designar como sin sentido y sin objetivo, en la medida en que desgarrar las redes del sentido, interrumpe los códigos, y de esta manera descontextualiza al evento. Éste solamente es inmediato al romper las mediaciones (34).

Pero, reconoce Waldenfels, el *pathos* está en acción en el *logos* mismo, y la consecuencia es que “para la fenomenología, esto significa que se tiene que volver en contra de ella misma continuamente, para resistir a la euforia del sentido debido a la cual, de manera análoga a otras filosofías del sentido, ella amenaza ser adormecida” (35). Al llevar a cumplimiento su reflexión relativa al *pathos*, o sea a la afectividad como paciencia del sujeto, y por esto momento originario de la temporalidad como diástasis, el filósofo alemán toma como ejemplo, el fenómeno de la violencia. Y esto porque se trata de un fenómeno capaz de dejar salir a la luz la patética constitución de la subjetividad precisamente en su capacidad de cortar los tejidos del sentido. En este caso, el desplazamiento temporal engendrado por la falta de sentido y la sucesiva respuesta encarnan la resistencia a la normalización del acto violento; normalización que, mientras jurídicamente trata de arreglar “regalando una construida clasificación”, a la vez esconde el latido de la omnipresente quiebra por debajo de un sentido capaz de reconstituir el camino de la historia. En cambio, en la

experiencia de la violencia, la perspectiva patética apunta a desenmascarar la construcción del sentido precisamente de dos maneras: la primera, reconociendo que el acto violento remite a un desgarrarse del sentido que precede a su misma constitución – y por esto es un acto sumamente humano – y, al mismo tiempo, que el subsistir requiere una normalización, un “adormecerse”, un revestirse de un nuevo sentido que impida enterarse de su condición de mera y evitable posibilidad. Algo que Levinas, en su concepción de la muerte a partir de la temporalidad originaria, entretejida de responsabilidad hacia el otro, trataba de sacar definitivamente a la luz.

Referencias bibliográficas

- BELTRÁN ULATE, E.J. (2013). Ser frente a la muerte: un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas. *Universitas Philosophica*, 61, 271-235.
- BERNET, R. (1999). Christianity and Philosophy. *Continental Philosophy Review*, 32 (3), 325-342.
- CONILL, J. (2008). Experiencia hermenéutica de la alteridad. *En-claves del pensamiento*, 2 (4), 47-66.
- DASTUR, F. (2007). *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: PUF.
- DESCARTES, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Técnos.
- (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.

- DE UNAMUNO, M. (2009). Del sentimiento trágico de la vida. En de Unamuno, M., *Obras completas, vol. X*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 273-533.
- GARCÍA RÚIZ, P.E. (2013). Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur. *Franciscanum*, 55 (159), 105-126.
- HENRY, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme.
- (2002). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid: Síntesis.
- (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- JANKÉLÉVITCH, V. (2004). *Pensar la muerte*. México: FCE.
- (2002). *La muerte*. Valencia: Pre-Textos.
- JERVOLINO, D. (1984). *Il cogito e l'ermeneutica*. Napoli: Procaccini.
- LAOUREUX, S. (2009). Hyper-transcendentalism and Intentionality: On the Specificity of the 'Transcendental' in Material Phenomenology. *International Journal of Philosophical Studies*, 17, 389-400.
- LAOUREUX, S. (2005). *L'immanence à la limite*. París: Cerf.
- (2006). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LIPSITZ, M. (2004). *Eros y Nacimiento Fuera de La Ontología Griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo.
- LISCIANI PETRINI, E. (2012). *Charis. Saggio su Jankélévitch*. Milano: Mimesis.
- LUPO, J. (2017). The Affective Subject: Emmanuel Levinas and Michel Henry on the Role of Affect in the Constitution of Subjectivity. *Sophia*, 56 (1), 99-114.

- PEÑALVER GÓMEZ, P. (2010), Del ser para la muerte al ser contra la muerte. Una reconsideración del vitalismo hiperbólico de Emmanuel Levinas. *Cuadernos de filosofía*, 31 (103), 29-46.
- PONZIO, P. (1994). *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*. Milano: Jaca Book.
- RICOEUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- ROSENZWEIG, F. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, F.J. (2013). Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas. *Franciscanum*, 55 (160), 111-133.
- SIERRA GUTIÉRREZ, F. (2005). Unidad y diversidad en la obra de Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 44-45, 125-140.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- WALDENFELS, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos-Siglo XXI.

La dialéctica temporal del ser social a través de la amistad

Víctor Gerardo Rivas López

*Il y a des hommes qui meurent sans
avoir –sauf pendant de brèves et
terrifiantes illuminations- soupçonné ce
qu'était l'autre.*

Sartre.

A Amanda y Gary.

Esta disertación defenderá que para mediar entre la finitud del individuo y el mundo sociopersonal cuya proyección total es la historia y cuyo alcance variará de acuerdo con la manera en que cada cual simbolice sus relaciones consigo mismo y con los demás en un plano emocional es indispensable un vínculo vivencial que se concreta en la amistad. En otros términos, para dar razón de la dinámica temporal de la sociedad desde el horizonte emocional de la existencia individual hay que contar con un amigo que encarne el mundo social para nosotros, sea como ejemplo de alguien que realiza las posibilidades que le da el mismo, sea como modo de integrar su sensibilidad al respecto. Así, el horizonte temporal en el que se constituye la amistad oscilará entre la mera colaboración en una tarea inmediata que no implica mayor conocimiento del modo de ser y la comprensión de la personalidad del amigo en cada caso conforme con la formación de uno y la sociedad de la que forme parte, aunque incluso en

un nivel elemental apuntará a una identificación ideal por encima del contenido empírico de lo que se comparte, identificación que nos proyecta a la historia que delimita y trasciende la horizontalidad social. Esta tesis la desarrollaremos en cuatro secciones, cada una de las cuales se dividirá a su vez en tres apartados de muy desigual extensión. En virtud de la perspectiva crítica que adoptaré, huelga decir que no me ceñiré a ninguna teoría en particular fuera de la que articule con mi discurso, cuya extrema esquematización no será un óbice (supongo) para la claridad.

1. La duración del vínculo allende el subjetivismo

1.1. Quizá resulte extraño que enfoque la temporalidad a través de la amistad, pues según la *vox populi* (que como expresión directa de la actitud natural siempre constituye el punto de partida de cualquier análisis fenomenológico del ser social) la misma es ante todo un lazo sentimental o más bien subjetivo (es decir, que cada cual refiere a sí mismo al margen del mundo) que en principio se vive sin tomar en cuenta el tiempo excepto cuando se trata de hablar de cuánto ha durado la relación. Lo que pasa por alto la *vox populi* es que mientras una amistad dura o aun después de haberse acabado tiene sentido solamente porque nos sitúa en una dimensión atemporal *sui generis* en la que cuando volteamos la cara hemos llegado a conocer y a comprender a alguien

muchas veces mejor que a nosotros mismos. Sin embargo, esta primera condición vivencial, la comprensión de un modo de ser a través de la duración de un vínculo afectivo, no debe confundirse con una postura reflexiva o con una observación a distancia que en este caso sería más bien perversa: no es que uno analice al amigo a través del tiempo como lo haría quien busca determinar su estructura emocional de modo objetivo o impersonal, es que al convivir con él uno se percata de cómo se integra a cada momento en lo que hacemos y de cómo a través de ello da sentido al tiempo que pasamos juntos. Ahora bien, aun sin quererlo, la *vox populi* saca a la luz la esencia temporal de la amistad, precisamente al darle forma a esos lugares comunes de la convivencia según los cuales los amigos son para pasar un buen momento y, sobre todo, para aquilatar su presencia cuando estamos postrados o en problemas: “en la cama y en la cárcel se conoce a los amigos”, dice el refrán, y dice bien. Sea, pues, para convivir o para sobrellevar las adversidades, la amistad es ante todo un vínculo que en cuanto tal puede sustentarse sin que haya un fondo verdaderamente sentimental o íntimo; debe, eso sí, haber una mínima regularidad y una cierta perdurabilidad para que podamos llamar amistad una relación que sin esos dos factores sería en el mejor de los casos incidental como lo es la camaradería que tenemos con gente a la que solo tratamos en ciertas esferas de la vida social. Sin que sea muy profundo el sentimiento que la nutre, pues, la amistad sí debe haber durado el tiempo indispensable para que quienes la integran establezcan un ámbito de

interacción propio en el que reconocen el modo de ser de cada uno y saben hasta qué punto pueden confiar uno en el otro. Con lo cual de entrada su caracterización filosófica se desplaza de lo subjetivo a lo que uno hace con el amigo de cara al mundo (como estudiar, darse de alta en el ejército o casarse), lo cual cobra mayor relevancia para ambos merced a las posibilidades para el desarrollo personal que en un determinado momento se nos ofrecen.

1.2. Hay, pues, un atisbo de verdad en la determinación natural o más bien subjetivista de la amistad a partir del sentimiento, y es que la relación hace sentir a sus dos miembros la omnipresencia del mundo social y la posibilidad de modularla conforme con la sensibilidad o el modo de ser de uno que se pone de manifiesto en las propias actividades, que es justamente lo que llamamos temporalidad: “el tiempo no es un proceso real, una sucesión efectiva que me limitaría a registrar. Nace de mi vínculo con las cosas” (Merleau-Ponty, 1945: 473). En efecto, la temporalidad como el despliegue de un sentido a través de la relación con algo en concreto es una condición de la existencia que solo atañe a cada cual en cuanto es él quien vive este o aquel acontecimiento como forma de integrar su ser en el mundo. Según esto, no es un acontecimiento (como escribir esta disertación) lo que hace que pase el tiempo sino el modo en que ello me sitúa en relación con lo que sucede (por ejemplo, comprender de modo cabal el sentido temporal de un lazo afectivo).

En este tenor, lo extraordinario de la amistad es que en ella se descubre una forma de temporalidad o sentido propio de la existencia que trasciende lo personal o que, más bien, lo realiza como forma del ser social, es decir, como persona. Pues sea que este término tenga que ver con “máscara” o con “sonido” (Rivas, 2006: 61), lo cierto es que revela la complejidad fenomenológica del ser individual en la que se reconoce lo psicológico, lo social y lo propiamente ontológico al momento de ocuparse de lo que en ese momento nos sale al paso en medio del mundo: como veremos, la temporalidad se despliega en la amistad primeramente como lo que uno puede compartir con alguien en determinadas circunstancias y en el gusto que se experimenta al hacerlo, lo cual lleva sin duda alguna a valorarlo como algo importante, al menos en cierta medida: habrá algún amigo con quien uno vaya al cine o con quien se discuta de política principalmente, lo que fija la sensibilidad de acuerdo con el hábito y crea una consciencia única de la individualidad que se proyecta en el tiempo como sentido de una cierta fase de la vida: en efecto, me percató de que hay límites en lo que se comparte con el amigo, de acuerdo con la edad respectiva, de suerte que habrá que poner en la balanza lo que me interesa y lo que puede hacerse con él, que llegado el caso puede exigir que deje en cierta medida los propios intereses de lado con tal de mantener la relación. Y aunque esto solo es dable por lo que uno siente, lo cierto es que resulta mucho más determinante el sentido de la actividad que el del sentimiento o, mejor dicho, es aquel el que rige en

todo momento el proceso y da pie para que continúe y se consolide como propulsor de un tiempo que tiene pleno sentido para mí. Con todo, esta concatenación psicológica que va del vínculo a la duración se invierte al pasar a lo ontológico, plano en el que vemos que es la búsqueda de un tiempo propio lo que nos lleva a la amistad.

La temporalidad es así el factor que ordena la identificación mediante la mutua referencia a una cierta actividad y a través de ella a compartir nuestra forma de ser. Más aún, si es que acaso hay un verdadero sentimiento (cosa que, según lo dicho, no es menester para que haya amistad), este se profundizará en la medida en que uno vea que lo que se comparte con el amigo es valioso para el mundo social del que los dos forman parte: el sentimiento nutre la vivencia del deporte, por ejemplo, porque a ambos les gusta practicarlo y porque cuando lo hacen juntos hay un mejor resultado para la actividad y el tiempo que se comparte es provechoso para ambos, lo cual permite inscribir la amistad en un ciclo mucho más amplio: la relación se mantiene a veces toda la vida porque siempre da pie para que uno concrete una fase existencial (digamos, la infancia) y pase a la siguiente con una visión más clara de lo que ahí se logra. De este modo, el resultado se convierte en motor de un desarrollo ahora sí afectivo que ofrece un modo de contemplarse en relación con alguien más que, sin tener por naturaleza una primacía sobre uno es, no obstante, decisivo para aquilatar los propios avances.

1.3. Como horizonte de la amistad siempre se perfila, entonces, el ser social en cuanto posibilidad total de actuar de consuno con alguien que nos conoce y que cuando hay mayor intimidad verdaderamente nos quiere, posibilidad que es al unísono la de tener una personalidad en el sentido del término que tiene que ver no tanto con lo psicológico como con los alcances del ser propio en el mundo en una temporalidad propia. En virtud de que uno lleva a cabo ciertas actividades con el amigo que las comenta y justiprecia mientras está a nuestro lado, uno percibe sus posibilidades de éxito o de fracaso desde un punto de vista propio que es decisivo como mediación del mundo social en el que nos desenvolvemos junto con gente con la que no guardamos ninguna relación salvo la de ocupar un espacio a cierta distancia o realizar alguna función vinculada con lo que uno hace.

A diferencia de la gente que nos rodea (con la que la experiencia temporal transcurre sin un sentido personal), el amigo encarna el ser social pero lo hace de modo único o ideal en cuanto le da forma a determinaciones que de otra manera serían abstractas, lo cual reforzará la relación que tenemos con él: no es lo mismo jugar todos los fines de semana balompié y después del partido quedarse platicando sobre cómo va nuestro equipo, a compartir con alguien el gusto por la música o hablar con él de la propia postura en materia de religión. Esto, como es obvio, apunta al desarrollo de los propios intereses y con la capacidad de hallar a alguien con quien compartirlos, pero, sobre todo, tiene que ver

con la referencia de esos intereses al mundo en el que hallarán cabida o no de acuerdo a la constitución histórica del mismo: será imposible que haya una amistad íntima entre un hombre de negocios que solo viva para ganar más dinero y alguien que se dedica a la siembra de temporada, y no solo porque las actividades de ambos difieren en lo inmediato (al fin y al cabo el campesino puede ser tan ambicioso u organizado como el hombre de negocios o mucho más que él) sino porque entre ambas personas se cruzan dos ritmos o temporalidades sociales muy distintos. Y si pensamos que el ritmo es “el esquema universal de la existencia” (Dewey, 1934: 156), veremos que la amistad no tiene literalmente futuro cuando no hay modo de acompasarse con lo que el otro hace, de idealizarlo en una temporalidad de largo alcance, aunque haya mucha afinidad caracterológica con él: el campesino labora de acuerdo con el ritmo cíclico de las estaciones que van de fases de actividad a fases de reposo, en tanto el hombre de negocios lo hace de acuerdo con el del mundo comercial contemporáneo que no puede detenerse nunca sin que haya una catástrofe. Lo cual vuelve a mostrar la insuficiencia de la visión subjetivista o sentimental de la amistad, que al proyectarla vía la identificación afectiva es incapaz de aquilatar la función mediadora que cumple entre los diversos ritmos o articulaciones temporales de la actividad sociopersonal.

2. La dialéctica temporal de la amistad

2.1. Como acabamos de ver, la identidad propia solo tiene sentido en un mundo sociohistórico cuyo ritmo nos lanza a la realización de varias tareas respecto a cuyos resultados fácticos y al valor que eso tiene para cada uno de nosotros tenemos que ponernos de acuerdo. Así, la temporalidad se proyecta como posibilidad propia cuando hay manera de contrastarla con un amigo cuyo ritmo vital se asemeja al mío y se destaca del substrato anónimo de lo social, lo cual, claro está, no garantiza que yo sea su *alter ego* aunque sí apunta a la posibilidad de hacerse consciente del momento que uno vive en relación a cómo lo vive él. Ahora bien, esta axial función de la amistad hay que enfocarla desde la determinación psicológico-temporal básica de la existencia, la *edad*, que en la infancia y la juventud se pone de manifiesto sin lugar a dudas como el futuro en el que uno como niño se ve como un miembro reconocido del mundo social.

Por supuesto, el sentido psicológico de la temporalidad solo le importa a la filosofía porque descubre el carácter ontológico del mundo, es decir, la participación en una época que se vive fuera de esa atemporalidad *sui generis* que delimitan los lazos afectivos en la familia durante la niñez e incluso hasta la primera juventud (pues a fin de cuentas son los padres quienes se harán cargo de uno). Mientras estamos en el seno familiar, el tiempo parece no pasar, mas en cuanto damos un paso

fuera de él se nos viene encima como la exigencia de acompañarnos al ritmo del mundo. Con todo, este último se anticipa para el niño como lo que hará “cuando sea grande” o para el joven como lo que decide “porque ya tiene la edad para ello”. Más aún, la diferencia entre lo psicológico y lo ontológico no se plantea, de hecho, en la familia porque cuando uno dentro de ella proyecta su futuro lo hace conforme con las expectativas de los padres o de quien los represente; es, en cambio, en el medio social que por la edad se vive en la escuela o en el barrio donde el futuro cobra absoluta relevancia y donde lo atemporal de la ilusión se tiene que concretar a través de la convivencia con amigos que al igual que uno buscan un reconocimiento extrafamiliar, sea en el juego o en la dirección de las inevitables palomillas que son el modo primigenio de la sociabilidad.

La temporalidad que se articula vía una forma elemental de amistad que apunta al futuro, a su vez, revela cinco cosas: primera, que el ser social es una determinación originaria de la identidad ya en el seno mismo de la familia, que desde esta perspectiva se constituye en su núcleo vivencial y en el vehículo privilegiado de transmisión de valores que desbordan, sin embargo, su dinámica interna; segunda, que el paso de ese núcleo a una esfera más amplia se da en cuanto cada cual puede interactuar con personas más o menos de su edad sin que medie la autoridad parental, lo cual ocurre normalmente con niños o jóvenes que viven cerca de uno; tercera, que la interacción se da en esas edades a

través del juego, cuyas reglas y condiciones se refieren, en esencia, al tiempo del que cada uno dispone para proyectarse como ganador; cuarta, que eso no es más que el molde de una estructura de participación en la que cada cual aprende qué posición puede ocupar en relación con los demás y cómo puede mejorarla en caso de querer hacerlo; quinta y última, que asumimos la temporalidad que así se perfila a través de una forma de consciencia encarnada que no es otra cosa que “[...] *la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia*” (Sartre, 1943: 348).

En efecto, para tener un lugar en el mundo que se proyecta como futuro uno tiene que moverse con el son que toca el mismo, lo cual a su vez pone de relevancia factores contingentes como la anatomía o la fuerza física, emocional o intelectual de uno; factores que, sin embargo, uno tiene que vivir como determinaciones insalvables: uno es torpe, uno es ágil, y no nada más por cómo mueve sus miembros sino por cómo se mueve en cuanto miembro del mundo social. Así, cuando el niño o el joven juegan con sus amigos de barrio o de escuela la consciencia se encarna como la de alguien valioso o, por el contrario, como la de un inútil.

Por otro lado, aunque la interacción en el juego o en el estudio se dé entre uno y el equipo o grupo del que forma parte, siempre habrá alguien con quien uno se acoplará con mayor facilidad y así se establecerán esas amistades de infancia o juventud que, sin ser psicológicamente profundas (pues la organización emocional solo apunta a un futuro al que hay

todavía que darle cuerpo), son, sin embargo, decisivas porque marcan un primer horizonte de reconocimiento personal o concreto por encima de la generalidad del grupo. Además, justo porque cada uno encarna a su modo la consciencia sociopersonal que cambia de sentido con la edad, las amistades tienen sentido o no conforme uno se desenvuelve en su medio: del mero juego se pasa a compartir el estudio y después a un ámbito laboral o profesional que se ordena en torno a un núcleo afectivo ahora sí independiente del familiar.

Claro, estas actividades pueden realizarse sin tener como hilo conductor la amistad en cuanto lazo personal y pueden quedarse en meras relaciones generales; sin embargo, es imposible o muy difícil que uno comprenda la dinámica social como posibilidad futura o propia si no la ha contrastado con alguien de su edad en concreto, lo cual obliga de nuevo a ver el doble filón íntimo y temporal que constituye la amistad con independencia de la cuestión afectiva. Es la temporalidad en cuanto vínculo contingente con las cosas que uno encarna inclusive a su pesar (como cuando uno tiene un cuerpo pesado o enfermo, sea a nivel físico o psíquico) lo que abre o cierra algunas posibilidades para cada uno, y por ello es axial haber visto cómo la vive alguien no en el plano común de la interacción sino en el del ánimo que solo sale a la luz cuando hay un trato más personal. El amigo de la infancia o de la juventud nos hará ver, por ejemplo, que el despertar del deseo en la pubertad traza un ámbito en el que ya no entrará la familia de origen o lo hará solo como prohibición, y

en esa medida le dará a la posibilidad un carácter específico que llevará a una comprensión del deseo en cuanto estructura social, por ejemplo que descubre una posibilidad de ser hasta entonces inimaginable, la cual se hará plausible o no en el contraste con las posibilidades que el amigo ha descubierto por su lado. Sin que implique, insisto, una mayor intimidad ni mucho menos sentimiento, la amistad se constituye de esta manera en un vehículo de autoconsciencia indispensable para que el futuro se haga promisorio como elección más o menos lúcida de lo que uno quiere ser o como asunción de lo que uno tiene (incluso mal de su grado) que ser.

2.2. El énfasis en la consciencia encarnada en cuanto estructura dialéctica que en un primer momento nos orienta hacia algún campo del mundo (como el de las relaciones eróticas) explica que conforme el ser propio se despliega para dar paso a la personalidad de cada cual haya una reestructuración emocional que, sin tener que ser profunda, se echará de ver en la manera en que nos independicemos de la tutela familiar y tomemos la vida en nuestras manos. En otros términos, la consciencia en cuanto núcleo emocional se situará en un mundo social que se ordena de principio a fin por la exigencia más o menos perentoria de dar buenos resultados en lo que uno hace y de satisfacerse con ello. Y esta exigencia traslada el peso del futuro a un presente que es la determinación de nuestros alcances en cuanto personas que se mueven en distintas esferas del mundo social que en ocasiones parecen no tener el menor sentido

excepto por el hecho de delimitar lo que uno hace (como ocurre con lo laboral respecto a lo emocional, por ejemplo).

El presente no es entonces solo el momento de rendir cuentas o de otear el horizonte en busca de oportunidades de obtener placer o beneficios, es, sin pleonasma de por medio, la necesidad de “hacerse presente” que la existencia impone a todo mundo para en verdad gozar una vida propia, es decir, para mostrar la madurez que se ha alcanzado. Por lo que si hay una paronimia entre “presencia” y “presente” es porque entre ambos términos oscila el valor de uno en el mundo, que es sin lugar a dudas el sentido de la personalidad socioindividual: en principio, cuando nos presentamos en cierto lugar, las cosas comienzan a moverse con el ritmo que les imponemos, ritmo que apunta a una fase con sentido propio, la de la huella que uno dejará en ese ámbito de lo real. Y para esto vuelve a hacerse indispensable la amistad, ya no como proyección fantasiosa de las posibilidades sino como criterio para determinar en un doble plano nuestros alcances sociales: en primera, si acaso la relación de amistad es sincera servirá para comprender lo que cada plano del mundo exige de uno; en segunda, si es verdaderamente íntima, para comprender qué facetas de nuestra personalidad salen a la luz en ese plano. Y es que aquí el ser social se impone al unísono como criterio general de productividad o eficiencia y como necesidad de integración personal objetivo/subjetiva.

Esto tampoco implica que la comprensión del presente se dé a través de la continuidad con la infancia: con cualquiera con quien uno establezca un lazo amistoso más o menos estable habrá manera de ver la diferencia entre la ilusión y el logro que le dará a la personalidad una medida relativa pero confiable en el terreno en el que uno se desenvuelve. Por ello es crucial para quien vive el presente tener amistades con las cuales compartirlo y confrontarlo, pues, si no, es muy fácil perder de vista la condición dialéctica del proceso y comenzar a pensar que uno ha triunfado a través de esa determinación psicológica vulgar que se resume en el refrán “querer es poder”. Y es que contra lo que este refrán da por sentado, ninguna forma de querer es absoluta ya que se cruza con la dinámica temporal en la que hay muchas posibilidades de realización mucho más perentorias que las que se proyectaban en el futuro casi infinito de la ilusión infantil o juvenil. De ahí que el amigo, aun sin llegar a ser íntimo, nos dé la ocasión de reflexionar y de aquilatar los logros, máxime cuando de la juventud pasamos ya a la plena madurez y tenemos que hacer frente a responsabilidades que, en una sociedad crítica como la contemporánea, son abrumadoras para la subjetividad común.

2.3. El hilo conductor de la psicología nos lleva de modo natural a la forma de temporalidad propia de la vejez: el pasado. Este, en efecto, se vive como referencia de lo que uno hacía en “sus tiempos”, es decir, como alguien cuya presencia contaba para el mundo social. En efecto, desde la

perspectiva de este último, el anciano tiene su vida por detrás, no por delante o en sus manos (como el niño y el hombre maduro), por lo que, a menos que haya sabido labrarse una posición que le permita intervenir en la toma de decisiones que afectan a los demás (como sucede con el hombre público o el que tiene dinero y aun ahí de modo relativo), deberá plegarse a la voluntad de quienes están al cuidado de él; de hecho, inclusive si mantiene su poder social, ya no podrá ejercerlo como cuando estaba en su madurez y tendrá que apoyarse en diversos colaboradores en cada uno de los cuales constatará el irremisible declive.

Y esto no es solo psicológico, ya que aun cuando el carácter se mantiene incólume y hay las suficientes fuerzas el anciano no puede parangonarse consigo mismo en el momento de su máxima potencia. De ahí que el ser social que para él era la dimensión del reconocimiento total (con independencia de cómo lo haya valorado) tienda a confundirse con la imagen del pasado en el que realmente podía hacerse escuchar y obedecer. El mundo, en estas condiciones, vuelve a desestabilizar el ánimo ya no por la diversidad vivencial que hay que organizar sino por el contraste con lo que se ha sido y lo que puede hacerse cuando los años ya pesan, contraste que aun en el mejor de los casos es una piedra en el zapato para cualquiera y no respecto a alguien más sino respecto a sí mismo: la temporalidad que hasta entonces se ha mostrado como la continuidad impenetrable del ser social amenaza de súbito con rasgarse bajo el peso de los años.

De ahí que la amistad, si acaso uno la busca y la nutre, vuelva a tener ese valor formativo y hasta ejemplar que ha tenido en la infancia y en la juventud y que en la madurez ha pasado hasta cierto punto a segundo término: el anciano tiene que aprender a lidiar con la imagen de su plenitud pretérita e irrecuperable, lo que si acaso se ha tenido un gran desarrollo a lo largo de la vida conlleva la posibilidad de un fuerte desequilibrio simplemente por el hecho de ya no poder realizarlo. Por eso (y a diferencia tanto del niño, del joven o del hombre maduro, cada uno de los cuales busca de modo natural gente de su edad para convivir y para abrirse paso en el mundo social), el anciano procura la amistad de gente más bien de menor edad que él para la que el tiempo siga abierto a lo posible o a la presencia que uno sabe imponer cuando tiene las fuerzas para ello. Lo cual, sin negar que haya un gran placer en recordar “sus tiempos” con alguien que también los haya vivido, nos indica que los mismos son agua pasada y que solo podemos recordarlos sin que nos agobien cuando los compartimos con alguien que tenga aún manera de desenvolverlos o como futuro propio (si, por ejemplo, aspira a ser lo que uno ha sido) o como presente en acto (si ocupa el lugar que en su momento uno ha ocupado).

3. El sentido simbólico de la temporalidad

3.1. La identidad social de uno será, pues, el alfa y el omega de cualquier forma de amistad, y los matices emocionales que nos haga percibir merezca o no la pena (es decir, represente una realización o un fracaso) serán aspectos que cohesionarán, más que la convivencia en el sentido de pasar un rato juntos, la conversación en el sentido de compartir la comprensión propia de la existencia, que es lo que por lo común se llama “experiencia”: cuando habla con el amigo a cualquier edad, uno expresa el modo en el que ve las cosas y espera que el trato con aquel le haga percatarse de si ha dado en el blanco o no; más aún (contra lo que ocurre en la generalidad de lo social en la que uno por principio defiende su posición hasta que el interlocutor no demuestre que está mal), uno puede diferir lo que uno piensa cuando el amigo sostiene lo contrario, y no porque se subordine a su opinión sino porque la considera simplemente un modo de nutrir la relación, no una afirmación tal cual respecto a cierto estado de cosas. La temporalidad se abre así no a la coordinación de una tarea sino, más bien, a la articulación dialógica de lo que uno es y percibe en el mundo.

En esencia, la conversación con el amigo, justo en cuanto integración de la experiencia vital y no en cuanto defensa abstracta de una postura, implica que lo más importante es ver qué piensa uno y otro, al grado de que ya en la reflexión personal uno puede discrepar de la opinión del

amigo mientras evita tocar el asunto de nuevo con él. Y es que como el ser social a la postre no se basa en precisiones teóricas sino en la posibilidad de configurar un modo de ser, de hallarle sentido a lo que nos sale al paso en un cierto ámbito o de elucidar el reflejo de eso en la psique de uno, lo importante no es ni convencer ni mucho menos adoctrinar al amigo (o permitir que él lo haga con nosotros) sino, reitero, ver cómo modula su pensamiento para que el momento que pasamos a su lado sea de intimidad y clarificación de la posible actitud de uno frente a la época. El momento (dimensión psicológico-existencial básica) adquiere una profundidad emocional que no es la del mero entretenerse sino la de la lucidez, que puede ser tal que inclusive se prescindiera de palabras, como ha sido el caso entre Russell y Wittgenstein, que según se dice se reunían a pensar juntos en silencio porque sabían que su mutua compañía era un factor de comprensión mucho más potente para cada uno que la concentración solitaria.

3.2. Esto nos lleva a la condición psicológica básica de la amistad: abrirnos a las tres dimensiones extáticas de la temporalidad que por fuerza se viven en el mundo social. En la sección anterior hemos visto cada una de esas dimensiones por separado para realzar su respectiva condición caracterológica como ilusión, presencia o rememoración, aunque a causa de la multiplicidad vivencial que como emoción define la misma condición encarnada y contingente de la consciencia hay que puntualizar

ahora que las tres se hacen sentir en cada uno de los momentos que conforme con una manera secular o tradicional de hablar de la existencia hemos distinguido como niñez, madurez y vejez. Sobre todo en el segundo caso, cuando en un mundo sociohistórico tan vertiginoso como el actual el sentido de lo que uno hace y cómo lo aquilata tiende a confundirse, de modo que es indispensable dirimir, por ejemplo, la ambigua relación entre la ilusión de la infancia y el logro de la madurez para no caer en el engaño de que uno ha “alcanzado el éxito” o inclusive que es alguien que se ha hecho a sí mismo (según la aberrante expresión “to be a self-made man”). La proyección y valoración de un tiempo propio solo es factible cuando uno se sitúa en el mundo en el que las posibilidades no han dejado de actuar como tales, es decir, como formas de sentido irreducibles a los logros que a la postre nos definen como sujetos sociales: hay una “semántica del deseo” que nos hace ver cómo “[...] otro sentido a la vez se da y se oculta en un sentido inmediato” (Ricoeur, 1965: 17), y la mejor manera de articular esa diferencia es, sin lugar a dudas, el trato con el amigo que en ciertos casos (como el de los dos grandes pensadores que acabo de mencionar) puede incluso prescindir de la mediación verbal porque basta y sobra con la presencia de aquel para que la diferencia se eche a andar como desarrollo emocional e intelectual y no como perplejidad ante la vida. La amistad, según esto, nos sitúa en esa temporalidad en la que el sentido existencial de una decisión se integra aun cuando no haya modo de representarlo o, mejor

dicho, de explicarlo, lo que quiere decir que aunque nunca lleguemos a ponernos de acuerdo con un amigo respecto, por ejemplo, al sentido de una decisión que hayamos tomado aceptamos sin dificultad ese desacuerdo porque saca a la luz la mutua finitud de modo dialógico o como vía para reencauzar lo que somos en la dinámica social (como en la vejez, en que vivir es luchar por liberarse del peso de los años).

3.3. No es de extrañar que, así como el subjetivismo reduce la amistad a un sentimiento en vez de comprender su axial función en la configuración personal de la temporalidad, la reduzca a un vínculo más o menos aleatorio que puede vivirse con cualquiera, lo que implica que uno puede tener, si no muchos, sí varios amigos. Lo absurdo de este planteamiento salta a la vista con base en lo dicho hasta aquí, pues en cada situación siempre hay un sentido existencial determinado por más que se desenvuelva en la complejidad vivencial respectiva: por ejemplo, no es lo mismo decidir con quién jugar al salir de la escuela que en qué momento hay que recurrir a la eutanasia para evitarse a uno mismo el sufrimiento innecesario de una enfermedad terminal prolongada. Ahora bien, para que ese sentido se personalice como forma propia del ser social (pues morir por propia voluntad no es una decisión que uno tome sin considerarlo) es indispensable confiar en alguien, lo que no es factible si la persona no nos ha dado pruebas a lo largo de un cierto tiempo para ello. Como hemos señalado en alguna sección anterior, hay, sin lugar a

dudas, una duración en la amistad que tiene un sentido simbólico y uno verdaderamente fáctico o empírico, pues solo se desarrolla por medio del trato y del cuidado de los límites de lo que podemos plantear con alguien, sobre todo cuando eso se refiere a sus incapacidades personales.

A nadie le gusta que le hagan ver sus errores, mas un amigo puede darse el lujo de hacernos ver los nuestros porque ha estado con nosotros el tiempo indispensable para tener ese derecho que, por supuesto, no tiene que haber sido muy largo para que el lazo entre ambos sea lo suficientemente fuerte como para resistir la tensión. Y esta duración implica compartir la diversidad vivencial fuera de un solo ámbito de acción, lo que será mucho más intenso si se le da un ritmo adecuado al trato y no se deja que se agote en lo cotidiano o en lo anecdótico, que son los dos pilares de las interacciones que no tienen sentido personal para uno. En otros términos, la temporalidad de la amistad no es la de lo inmediato, es la del ser de uno en cuanto valor singular de la existencia de cada uno de los amigos que se expresa en una serie de momentos para constituir una auténtica figura ideal para uno. De ahí que, al igual que el amor, la amistad sea una relación entre dos, nunca entre tres o más personas, pues la unidad caracterológica de cada existencia implica una atención total que no puede generalizarse nunca. Más aún, dada la multiplicidad vivencial que en la madurez llega a su culminación, es muy difícil que uno tenga tiempo para fomentar y cuidar más que unas cuantas amistades a lo largo de su vida, por lo que en cada momento hay

que aquilatar si tiene sentido o no compartir con alguien el modo personal de comprender la existencia.

4. El ciclo de retorno

4.1. Suele pensarse que el sentido de cualquier vínculo se realiza por encima de este como ideal, y a eso se le llama común o vulgarmente “trascendencia”. Según esto, mucha gente aspira a “trascender” en el amor y en la amistad por medio de la comprensión a dúo de algún pensamiento elevado o de alguna forma artística como la poesía. No obstante, si se ve la cosa de este modo uno vuelve a caer en una visión metafísica de la existencia que de un modo o de otro conduce a la del ser de uno como un absoluto que puede separarse por completo del mundo y que en el plano que nos interesa puede desenvolverse sin necesidad de un amigo pues es transparente para sí y comprende lo que le pasa sin tener que compartirlo con nadie. Mas ya hemos visto que la dinámica social, sobre todo en nuestra época, es tan abrumadora aun en el mejor de los casos para el individuo que para que no termine por anonadarlo es indispensable contar con la presencia de alguien que nos permita inscribir nuestra finitud en la del mundo: en otras palabras, la temporalidad propia que se reconfigura corporalmente en cada situación a través de las emociones deja de ser un lastre cuando se percibe el modo en que el amigo la asume,

inclusive cuando lo hace de modo negativo o resistiéndose a aceptarla: ver que alguien a quien conocemos busca el éxito sin curarse de sobre quién tiene que pasar es la mejor vía para precavernos de hacer lo mismo o inclusive para marcar ciertos límites en nuestra relación con él, la cual podrá ser muy cordial mas ya no íntima pues no sabemos en qué momento se le ocurrirá medirnos con el rasero que aplica para los otros.

El tiempo como experiencia personal o, mejor dicho, vivencia propia o actitud consciente, nos enseña a mediar entre los modos de ser y a reconocer que nadie es perfecto y que, en consecuencia, la finitud de uno y la ajena se sintonizan sin llegar a fusionarse como quiere el subjetivismo ingenuo. Y esto, de nuevo, es más claro en la amistad que en el amor porque en ella la temporalidad se desenvuelve por encima del deseo aunque sea tan apasionada o a veces más que aquel. Claro, entre los amigos se cruza el cuerpo igual que entre los amantes, pero no lo hace como objeto de deseo sino como necesidad de compañía, como presencia o como colaboración en una empresa común, y por ello la trascendencia se alcanza sin caer en los espejismos de posesión o sometimiento en los que el amor se deslíe la mayoría de las veces y tampoco en las idealizaciones que solo indican la falta de madurez con la que vivimos nuestro ser social.

4.2. La temporalidad de la amistad se concreta, entonces, como disposición a estar con alguien siempre que lo haya menester y aun

cuando ello implique un sacrificio para uno: el amigo a través del cual se personaliza el mundo social ahora hace las veces de este y requiere nuestra presencia inclusive del modo más perentorio, como sucede cuando cae en desgracia o tiene un accidente que lo deja inválido de por vida. Es como si su finitud absorbiera todo el ritmo social al menos por el tiempo en que no puede valerse por sí mismo o requiere nuestra ayuda, lo cual da a su persona un valor total aunque no absoluto pues aun cuando sea obvio que por su invalidez no tendrá la oportunidad de apoyarnos en lo futuro el amigo apunta idealmente a un ciclo en el que los papeles se invertirán y él hallará la manera de ocuparse de nosotros. Esta condición cíclica del vínculo nos muestra desde otra perspectiva que lejos de que la finitud se nos imponga como una carga fatídica puede (sin que intentemos ocultarla o atenuarla) convertirse en la mejor manera de compenetrarse con alguien en la intimidad y aprender a limitar la carga psicológica que nos aísla cuando no la ponemos en juego con alguien.

4.3. Esta reflexión ha comenzado como una crítica de la reducción subjetivista de la amistad a un sentimiento más o menos vago y ha mostrado que, por el contrario, el amigo encarna una temporalidad *sui generis* que es la piedra de bóveda de cualquier sociedad en la que (a falta de una jerarquía trascendente que lo marque de antemano) haya que dirimir el valor de cada cual como posibilidad de labrarse un futuro en el que contribuirá al desarrollo del propio mundo. Según hemos mostrado,

esto implica que la amistad es de entrada un vínculo ambiguo que va de la colaboración en alguna empresa común (v.gr., los juegos de infancia o las escapadas de juventud) a la anteposición al menos momentánea del amigo a los intereses propios, que nos hace darle la vuelta al tiempo para acompañarlo cuando haya menester de ello.

Huelga decir que esto último no será siquiera imaginable a falta de un desarrollo emotivo que, a su vez, implique la valoración de lo que el amigo requiere no nada más en el momento de crisis sino para volver al mundo social con plena consciencia de sus posibilidades. Por eso es que la temporalidad de la amistad es la de la existencia personal como encarnación de lo humano en cuanto valor que al margen del sentido metafísico de la expresión tiene que ponerse en práctica, lo cual nos lleva del modo más inesperado al terreno de lo moral, en el que el compromiso que se entabla tiene como horizonte el tiempo que se ha compartido en cuanto en él se encarna el ser social.

Dicho en otros términos, la amistad solo alcanza su expresión moral o crítica cuando consideramos al amigo como alguien valioso para el mundo social en el que vivimos. Un ser protervo, aun cuando fuese gentil para nosotros o tuviere mucho éxito a los ojos de los demás, haría imposible totalizar el tiempo pues no daría modo de que permaneciésemos a su lado sin correr un cierto riesgo. Por ende, tampoco habría modo de profundizar la autoconsciencia a través de la relación con él, ya que, si no pudiéremos desplegar nuestra sensibilidad junto con la

suya, terminaríamos por aburrirnos o agostarnos. En cambio, cuando el amigo se perfila como alguien que contribuye al desarrollo del mundo (sin que sea en modo alguno un filántropo o un agente de cambio social) la temporalidad se abre por encima inclusive de su persona y uno alcanza un atisbo de esa verdadera trascendencia existencial que es lo histórico. En una palabra, la condición moral del vínculo amistoso proyecta ese valor ideal de la persona como forma de ser única en el tiempo que sin él es impensable. ¿No es acaso esa la definición más propia de inmortalidad? *Vale.*

Referencias bibliográficas

DEWEY, J., (1934). *Art as experience*. Londres: Penguin.

MERLEAU-PONTY, M., (1945). *Phénoménologie de la perception*- París : Gallimard.

RICOEUR, P., (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París: Seuil (Points, 298).

RIVAS, V. G., (2006). An enquiry concerning the dialectics of personality and its practical consequences. En Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos. Book two*, pp. 61-89. Dordrecht: Springer.

SARTRE, P. (1943). *L'être et le néant*. París : Gallimard (Tel, 1).

Sobre los colaboradores

Diego Ulises Alonso es egresado de la licenciatura en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Realizó la maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), durante los cuales realizó una investigación en el École Normale Supérieure en París, Francia, con el profesor doctor Christian Sommer. Doctor en Filosofía por la UNAM. Durante el doctorado realizó una estancia de investigación en la Ludwigs-Albert Universität de Friburgo, Alemania, con el profesor doctor Hans Gelmuth-Gander. Actualmente se desempeña como profesor de asignatura de la BUAP. Autor de algunos artículos de filosofía entre los que destacan *La solución heideggeriana al problema husserliano del tiempo* (2018) y *Aquí y ahora. Reflexiones sobre la fenomenología del tiempo y el espacio en Husserl* (2018).

Felipe Arámburo Manilla es profesor de la Escuela de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Maestro en Filosofía y Doctor en Filosofía Contemporánea por la misma institución. Su línea de investigación es la didáctica de la filosofía, ontología, filosofía antigua y contemporánea. Además ha participado en varios coloquios y encuentros en temas

relacionados con la ontología y la hermenéutica, centrados principalmente en el pensamiento de Martín Heidegger.

Román Alejandro Chávez Báez es Doctor, Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y estudios de Licenciatura en Literatura Latinoamericana por la misma casa de estudios; Actualmente me desempeño como Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la FFyL de la BUAP con el apoyo del Programa de Retenciones del CONACyT. Los temas especialidad versan sobre las filosofías de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy, con énfasis en la estética. Además, soy Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Sección México y Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Finalmente, miembro del SNI de CANACyT, Nivel 1.

Ricardo Gibu Shimabukuro es doctor en filosofía por la Pontificia Università Lateranense de Roma (2002). En la actualidad se desempeña como profesor de tiempo completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, donde también desempeña el cargo de secretario de investigación de la Facultad de Filosofía y Letras. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II). Autor de *Unicidad y relacionalidad de la persona: la antropología de Romano Guardini* (2008), *Proximidad y subjetividad: la antropología filosófica de Emmanuel Levinas*

(2010), coordinador junto con Ángel Xolocotzi de los libros *Imagen y sentido. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas* (2016), *Temple de ánimo. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (junto con Ángel Xolocotzi, 2016), *Ser y Tiempo de Heidegger, en perspectiva* (2019).

Jorge Medina Delgadillo es licenciado en filosofía, maestro en pedagogía y doctor en filosofía por la Universidad Panamericana, tiene estancias posdoctorales en la Universidad de Comillas y en la Universidad de Extremadura en España. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Mexicana de Personalismo, de la Academia Mexicana de la Lógica, de la North American Levinas Society, y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Sus intereses de estudio son la ética contemporánea y la filosofía medieval. Actualmente es profesor-investigador de la UPAEP. Entre sus publicaciones podemos citar los libros *¿El mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas* (2013), *Decir en griego la novedad del hebreo. Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas* (2017), y la traducción al castellano de *Nuevas Lecturas Talmúdicas* de E. Levinas (2017).

Víctor Gerardo Rivas López es PTC del postgrado de la FFyL de la BUAP y miembro del SNI (nivel II). Ha publicado libros sobre la teoría del amor puro en el siglo XVII, poética barroca y poética del cine, entre

otros temas afines, así como diversos ensayos sobre aspectos varios de la cultura, el pensamiento filosófico y el arte.

Luis Ignacio Rojas Godina es maestro y candidato a doctor por la UNAM. Actualmente, es profesor de la licenciatura y de la maestría en filosofía de la FFYL de la BUAP. Sus áreas de especialización son la fenomenología de autores como E. Husserl, M. Heidegger y E. Fink, así como la filosofía trasciende de Kant y de la Escuela neokantiana de Marburgo. Sus áreas de competencia son la historia de la filosofía antigua y moderna, la ontología y la teoría del conocimiento.

Arturo Romero Contreras es maestro en Filosofía por la UNAM y 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, dedicándose a la investigación sobre la relación entre matemáticas (topología y geometría en general) y filosofía. Ha sido becario del Conacyt (México) y del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD, Alemania). Actualmente se desempeña como profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Sus áreas de investigación actuales son: filosofía del espacio, idealismo alemán, fenomenología, psicoanálisis lacaniano y filosofía francesa contemporánea. Es autor de

Die Gegenwart anders denken: Zeit, Raum und Logik nach dem Ende der Philosophie (2019).

Stefano Santasilia es Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Nápoles “L’Orientale” (Italia), y Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad de Comillas (España). Ha sido Visiting Professor en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Unam y en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Licenciatura en Filosofía y del Posgrado en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Ha publicado tres monografías: *Tra Metafisica e Storia. L’idea dell’uomo in Eduardo Nicol* (2010), *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol* (2013), *Introduzione alla filosofia latinoamericana* (2017) y varios artículos en revistas nacionales e internacionales. Sus campos de investigación son: filosofía de la religión, fenomenología y hermenéutica.

Alexander Schnell es Professor en la Bergische-Universität Wuppertal en Alemania y ha sido profesor en la Sorbonne, tanto en sus sedes en Francia como en Abu-Dhabi. Desde sus estudios doctorales se ha centrado en temáticas relativas a la fenomenología a partir de su trabajo con F. Dastur y posteriormente en la habilitación con J.F. Courtine. Fue alumno de Marc Richir, cuyo archivo dirige en su universidad de adscripción actual.

Ha publicado múltiples textos entre los que se encuentran: *Qu'est-ce que le phénomène?* (2014), *L'effondrement de la nécessité* (2015), *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie* (2011) y *Wirklichkeitsbilder* (2015). Ha sido profesor invitado en múltiples universidades y colaborado en diversos proyectos de carácter internacional como los relacionados con Erasmus-mundus.

Luis Tamayo Pérez es psicoanalista formado en la École Lacanienne de Psychanalyse y doctor en Filosofía por la UNAM. Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, del Taller de Investigaciones Psicoanalíticas, de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad y de la Martin Heidegger Gesellschaft. Expresidente de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos, coordinador del Consejo Consultivo para el Desarrollo Sustentable (núcleo Morelos) de la SEMARNAT, presidente del Consejo Consultivo Estatal para el Desarrollo Sustentable (Morelos). Director general del Instituto Tecnológico para el Desarrollo Sustentable de México. Autor de *La temporalidad del psicoanálisis* (1989), *Del síntoma al acto* (2001), *Del discipulado en la formación del psicoanalista* (2004), *La locura ecocida* (2010), *Los demonios de Heidegger* (en colaboración con Ángel Xolocotzi, 2012) y *Aprender a decrecer* (2014). Fue profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1984 a 2002) y del posgrado en Filosofía

del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM).

Ignacio Quepons es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. De 2011 a 2012 realizó una estancia como parte de sus estudios de Doctorado en el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia, Alemania, con auspicio de la Agencia Alemana de Intercambio Académico (DAAD). De 2014 a 2016 realizó una estancia postdoctoral (CONACyT) y se desempeñó como profesor de asignatura en la Universidad de Seattle, en Estados Unidos. Desde 2017 es Investigador Titular de Tiempo Completo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, México, es miembro nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores y académico asociado al Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas A.C. Entre otros trabajos es co-autor, junto con Rodney Paker, del volumen *Phenomenology of Emotions: Systematic and Historical Perspectives*, para el *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, 2017.

Claudia Tame Domínguez es licenciada en filosofía por la BUAP y Maestra en Filosofía Política por la UAM-Iztapalapa. En la actualidad es docente la licenciatura y maestría en filosofía de la BUAP. Sus intereses académicos son la filosofía política moderna y contemporánea; las relaciones entre la racionalidad y la afectividad, los proyectos políticos

contemporáneos y las relaciones entre la tradición y la reflexión filosófica actual. Sobre la temática anterior participa en eventos académicos y en publicaciones.

Emmanuel Tepal Calvario es maestro en Filosofía por la BUAP. Ha participado en congresos y coloquios nacionales e internacionales sobre temas tanto filosóficos, con trabajos relacionados al pensamiento de Bergson y asuntos concernientes a la filosofía práctica, como antropológicos, con investigaciones concernientes al mundo cultural nahua del centro de México. Sus temas de interés son la filosofía política, la filosofía de la cultura y la historia cultural.

Jeannet Ugalde Quintana realizó el doctorado en Filosofía (2009-2013) en la UNAM y en la Eberhard–Karls–Tübingen Universität. Es profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus escritos se encuentra el libro *La interpretación alemana de Platón* (2019) y varios artículos como *Experiencia mística y lenguaje en San Juan de la Cruz* (2010), *Pensar desde la heterogeneidad en Antonio Machado* (2015), *La posición política de Heidegger: del espíritu a la comunidad filosófica* (2016), *El asombro, la afección originaria de la filosofía* (2017), *La reflexión sobre el género en Platón: un pensamiento ontológico sobre la identidad y la diferencia* (2018).

Marcela Venebra Muñoz es Profesora Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI I) y directora editorial del Acta Mexicana de Fenomenología. Marcela Venebra se graduó como Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2016; es Maestra en Filosofía por la misma Casa de Estudios y Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Filosofía de la cultura, antropología filosófica y fenomenología son las áreas de investigación que ha cultivado desde su primera formación hasta la actualidad.

Ángel Xolocotzi Yáñez es doctor en filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es profesor de tiempo completo de la BUAP. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Alexander von 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 diez

de su autoría. Actualmente funge como director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.